

Bruno Augusto Santos Oliveira

**JUSTIÇA POSSÍVEL:
O JULGAMENTO JUSTO COMO ATO ÉTICO
NA FILOSOFIA DE JACQUES DERRIDA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Carlos Roberto Drawin

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

Bruno Augusto Santos Oliveira

**JUSTIÇA POSSÍVEL:
O JULGAMENTO JUSTO COMO ATO ÉTICO
NA FILOSOFIA DE JACQUES DERRIDA**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Carlos Roberto Drawin

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Oliveira, Bruno Augusto Santos

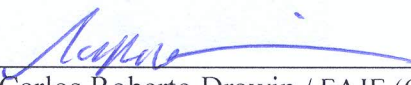
O48j Justiça possível: o julgamento justo como ato ético na filosofia de Jacques Derrida / Bruno Augusto Santos Oliveira. - Belo Horizonte, 2015.
98 p.

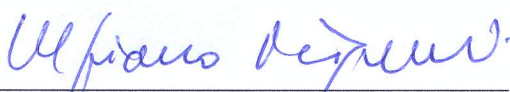
Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

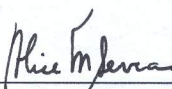
1. Filosofia francesa. 2. Justiça. 3. Julgamento. 4. Fenomenologia. 5. Derrida, Jacques. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Bruno Augusto Santos Oliveira** defendida e aprovada, com a nota 9,5 (NOVA E MAIO) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE


Prof.^a Dr.^a Alice Mara Serra / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 24 de abril de 2015.

*Dedico este trabalho a Renata, sempre a meu lado; a Gabriela, Laura e a meus pais,
Marcos Flávio e Maria Ângela.*

Agradecimentos

A Deus.

*Ao amigo Nazareno César, que me apresentou o
caminho da filosofia, e a Marco Antônio e Carlos
Frederico, companheiros de caminhada filosófica.*

*Aos professores Mac Dowell, Herrero Botin,
Ulpiano Vázquez, Álvaro Pimentel, Elton
Vitoriano, Delmar Cardoso, Cláudia Oliveira e
Marco Heleno, pelas inesquecíveis lições. Ao
Professor Carlos Drawin, orientador da pesquisa,
pelo exemplo e generosa acolhida.*

“Javert recomeçou:

- Esse miserável acaba de insultar o Senhor Prefeito.*
- Isso só diz respeito a mim, diz o Senhor Madeleine. Minha ofensa é só minha, talvez. Dela posso fazer o que eu quiser.*
- Devo pedir perdão ao senhor prefeito. Sua ofensa não é sua, ela é da justiça.*
- Inspetor Javert, replicou o Senhor Madeleine, a primeira justiça, é a consciência”*

(Victor Hugo, Os Miseráveis)

RESUMO

A dissertação investigou o problema imemorial do julgamento judicial: como julgar bem? É possível construir um discurso coerente que permita estabelecer critérios sólidos para se alcançar uma decisão justa – ou, ao menos, a mais justa possível? A partir do marco teórico da obra *Força de Lei*, de Jacques Derrida, o trabalho buscou identificar as condições de possibilidade do julgamento justo no pensamento do filósofo da desconstrução. Para tanto, após situá-lo na corrente filosófica da fenomenologia - uma das mais influentes do século XX, representada por expoentes como Husserl, Heidegger, Ricoeur, Sartre, Lévinas, Arendt e Gadamer -, foram primeiramente apresentadas as características e conceitos centrais daquela escola fenomenológica. A seguir, o trabalho explicitou as características específicas da Fenomenologia de Derrida, notadamente os conceitos-chave *différance* e desconstrução. A próxima etapa foi a apresentação da ideia de justiça de Jacques Derrida, constituída pela tríade Justiça-em-Si – Justiça-como-Direito – Justiça-como-Decisão. Num movimento circular, a Justiça-em-Si, indesconstrutível, é apreendida numa pré-compreensão; dela fluem as noções que são consolidadas sob a forma de Justiça-como-Direito; demandada a atuar no julgamento de um caso concreto, a Justiça-como-Decisão, numa recontextualização desconstrutora da Justiça-como-Direito, buscará a manifestação fenomenológica da Justiça-em-Si para o conflito singular. Apresentadas a fenomenologia e a ideia de justiça em Jacques Derrida, efetuou-se sua articulação, para explicitar então as cinco condições de possibilidade do julgamento justo a partir da relação da filosofia de Derrida com a de outros pensadores: a partir de Husserl, a *epoché*; a partir de Heidegger, a *experiência da aporia*; com Kafka, a *singularidade*; com Lévinas, a *responsabilidade*; e, com Sartre, a condição de possibilidade fundamental, num espaço aberto pelas demais: a *liberdade*. Alcançadas essas cinco condições de possibilidade, estar-se-á diante de um julgamento desconstrutor – o único capaz de alcançar uma decisão justa, ou, pelo menos, a mais justa possível, para o caso concreto. Nesse sentido, nos dizeres do próprio Jacques Derrida, “A desconstrução é a justiça”.

Palavras-Chave: Julgamento. Justiça. Fenomenologia. Condições. Possibilidade. Desconstrução.

ABSTRACT

This thesis has investigated the immemorial issue of the judicial decision: how to judge well? Is it possible to build a coherent speech that allows us to establish solid criteria to reach a fair decision – or, at least, the fairest possible one? Departing from the theoretical framework set in Jacques Derrida's book *Force of Law*, this work has searched to identify the conditions of possibility of fair judgment in the thought of the philosopher of deconstruction. For that purpose, after placing him within the phenomenological philosophical school – one of the most influent in twentieth century, represented by eminent figures such as Husserl, Heidegger, Ricoeur, Sartre, Lévinas, Arendt and Gadamer –, firstly have been presented the characteristics and central concepts of that school. After that, the work has made explicit the specific characteristics of Derrida's phenomenology, specially the key-concepts *différance* and deconstruction. The next stage was the presentation of Jacques Derrida's idea of justice, built as the triad Justice-Itself – Justice-as-Law – Justice-as-Decision. In a circular movement, Justice-Itself, undeconstructible, is apprehended as pre-comprehension; from it flow the notions that are to be consolidated under the form of Justice-as-Law; asked to act judging a concrete case, the Justice-as-Decision, in a deconstructive recontextualization of Justice-as-Law, will search for the phenomenological manifestation of Justice-Itself for the singular conflict. After Jacques Derrida's phenomenology and idea of justice have been presented, they have been articulated to result in the explicitation of the five conditions of possibility of fair judgment, through the relation between Derrida's and other thinkers' philosophies: from Husserl, the *epoché*; from Heidegger, the *aporetic experience*; with Kafka, *singularity*; with Lévinas, *responsibility*; and, with Sartre, the fundamental condition of possibility, in a space opened by the other four : *liberty*. These five conditions of possibility having been reached, we will be facing a deconstructive judgment – the only one capable of reaching a fair decision, or, at least, the fairest possible, for the concrete case. In this sense, in Jacques Derrida's own words, « Deconstruction is justice ».

Keywords: Judgment. Justice. Phenomenology. Conditions. Possibility. Deconstruction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A FENOMENOLOGIA DE JACQUES DERRIDA	18
1.1. Fenomenologia	20
1.1.1. Consciência	22
1.1.2. Intencionalidade	23
1.1.3. Fenômeno	23
1.1.4. Intuição	24
1.1.5. O método: redução fenomenológica	25
1.2. A fenomenologia de Jacques Derrida	27
1.2.1. <i>Différance</i>	28
1.2.1.1. O percurso até a <i>différance</i>	29
1.2.1.2. A <i>différance</i>	33
1.2.2. Desconstrução	35
1.2.2.1. O que a Desconstrução <i>não</i> é	36
1.2.2.2. O que é a Desconstrução	38
1.3. Desdobramentos éticos da fenomenologia de Derrida	40
2. A JUSTIÇA EM JACQUES DERRIDA	43
2.1. Justiça-como-Direito	45
2.2. Justiça-em-Si	46
2.3. Justiça-como-Decisão	50
2.4. A ideia de justiça em Derrida	54

3. O JULGAMENTO JUSTO	57
3.1. Articulação Fenomenologia-Justiça	57
3.1.1. Derrida, Husserl e a <i>epoché</i>	60
3.1.2. Derrida, Heidegger e a experiência da aporia	63
3.1.3. Derrida, Kafka e a singularidade	66
3.1.4. Derrida, Lévinas e a responsabilidade	68
3.1.5. Derrida, Sartre e a liberdade	70
3.2. As condições de possibilidade do julgamento justo	73
3.2.1. <i>Epoché</i>	74
3.2.2. Experiência da aporia	75
3.2.3. Singularidade	78
3.2.4. Responsabilidade	80
3.2.5. Liberdade	82
3.2.5.1. <i>Epoché</i> da regra	83
3.2.5.2. O tormento do indecível	85
3.2.5.3. A urgência que barra o horizonte do saber	86
4. CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	96

INTRODUÇÃO

“Fantine se afastou da porta e, com estupor, o olhou passando diante dela. Contudo, ela também era presa de uma perturbação estranha. Ela acabava de se ver de alguma maneira disputada por dois poderes opostos. Ela havia visto lutar diante de seus olhos dois homens que tinham em suas mãos sua liberdade, sua vida, sua alma, seu filho; um desses homens a puxava para o lado da sombra, o outro a levava em direção à luz. Nessa luta, vislumbrada através de crescente terror, aqueles dois homens lhe pareciam dois gigantes: um falava como seu demônio, outro falava como seu anjo bom.”

(Victor Hugo, Os Miseráveis)

O caminho que vai do início até a conclusão de um litígio judicial consiste em muito mais que uma insípida mensuração de teses contrapostas: é um drama real encenado no palco do processo.

De um ponto de vista mais amplo, é drama social, pois em cada processo se joga o projeto coletivo de fazer prevalecer a razão sobre a força como meio de pacificação dos conflitos. Visto mais de perto, ele ganha a densidade de um drama pessoal para aquele que, privado pelo Estado da capacidade de realizar justiça pelas próprias mãos, deposita na tribuna o destino da realização de suas necessidades mais vitais: seu direito à liberdade ou a condenação à prisão; o direito a um tratamento médico ou à renda mensal que poderão lhe assegurar a sobrevivência; a punição de um criminoso que lhe privou da liberdade ou da integridade física; a preservação de sua intimidade, patrimônio, nome, honra...

Num canto neutro do cenário, mas exercendo crucial papel naquele drama das partes, estará postado um terceiro indivíduo: o indivíduo-juiz. A essa pessoa, o próprio litigante-cidadão conferiu o poder-dever de dizer de quem é o direito. Dizer o Direito.

Mas quais critérios deverá esse indivíduo-juiz adotar para dizer o direito quando deparado com a singularidade de um caso concreto? Será possível construir um caminho seguro até a decisão? E esse caminho, caso exista, conseguirá conduzi-lo em

segurança a uma solução justa? São perguntas de difícil resposta. À primeira vista, a única certeza disponível é a de que, no final, tudo se definirá obrigatoriamente num ato racional decisório pronunciado por uma pessoa no exercício da razão prática. Isso significa que, no coração da busca para um desfecho apropriado desse enredo que é o processo, se aloja uma questão ética fundamental: *como julgar bem?*

Esse problema imemorial não atravessou somente as reflexões de gênios como Platão e Aristóteles, ou as obras-primas de mestres como Victor Hugo e Franz Kafka, mas despertou perplexidades cotidianas em cada ser humano comum através dos tempos. Sob um ponto de vista histórico, o problema do julgamento justo é central desde o nascimento da ordenação da justiça e da atividade de julgar em meio às sociedades organizadas. E é possível afirmar que, num mundo em que Estados, instituições e relações sociais se tornam cada vez mais complexos, a questão se apresenta como imensamente atual.

Com efeito, na busca pelo “bem julgar” – problema eminentemente ético – diversos caminhos já foram trilhados e inúmeras posturas historicamente adotadas, de acordo com o espírito de cada era. Na sociedade atual, traspassada pela vocação tecnológica e fortemente orientada por uma perspectiva financeira, são evidentes a ênfase sobre estatísticas, números e metas, e a busca por parâmetros quase-matemáticos de decisão. Entretanto, uma questão já se eleva em nosso tempo, e é preciso indagar: o viés tecnocientífico conseguiu oferecer um caminho satisfatório para se alcançar o julgamento justo?

Uma observação cuidadosa da realidade mostra que a atual resposta da sociedade, e seus ecos nas instâncias públicas de planejamento e execução, não conseguiram resolver o problema de fundo. A conflituosidade e a sensação de injustiça vêm se agravando, e o que se tem apresentado como resposta axial a esse problema é a exigência cada vez maior por produção e sucesso estatístico.¹ Nesse meio tempo, a própria sociedade parece ter dificuldades em definir o papel a ser exercido pelo indivíduo-juiz em busca de “bem julgar”: deverá assumir as vestes de técnico de alta especialização e produtividade, ou de indivíduo comprometido existencialmente com uma missão vital na existência de um outro indivíduo? O primeiro papel, agradável ao espírito tecnocientífico de nosso tempo, poderia à primeira vista satisfazer às

¹ A propósito, veja-se o título de capa do Anuário da Justiça Federal 2014, da Editora Conjur: “Rumo ao Infinito: Produtividade Judicial cresce em vão – Litigiosidade segue em disparada”.

necessidades da sociedade sob um ponto de vista sistêmico e impessoal. Contudo, será capaz de fazer justiça à gravidade do drama individual da pessoa que busca solução para a situação aflitiva real do caso concreto? Parece que a preponderância do viés mecânico, que tende ao reducionismo dos problemas fundamentais da humanidade, tem conduzido à automatização dos processos mentais de julgamento adotados pelo juiz e, com isso, à objetivação do próprio jurisdicionado – efeito evidentemente contrário ao objetivo expresso dos ordenamentos constitucionais democráticos, que assentam sobre a dignidade da pessoa humana.

Em busca de um bom caminho para enfrentar esse problema de como alcançar um julgamento justo, investigaremos a solução construída pelo filósofo Jacques Derrida. Ao tratar do tema do julgamento judicial em seu livro *Force de Loi*, o filósofo da desconstrução lançou a seguinte indagação:

A desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Ela possibilita a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça e sobre as condições de possibilidade da justiça? (DERRIDA, 1994, p.14, tradução nossa).

Respondendo sem rodeios à questão, logo a seguir o pensador francês assevera peremptoriamente:

[É possível] facilmente propor uma interpretação justa, vale dizer nesse caso adequada e lúcida. (DERRIDA, 1994, p.14, tradução nossa, anotação nossa).

Não deixa de surpreender a maneira direta com que Derrida afirma ter uma resposta para questão tão intrincada. A estranhez se dissipa, contudo, quando se toma ciência de que por ocasião dessa assertiva, em 1994, já havia ele se dedicado por cerca de quarenta anos a investigações sobre a gênese, estrutura e funcionamento dos atos mentais inteligentes.

Dessa forma, após décadas construindo uma elaborada filosofia da significação através da qual, fiel ao projeto fenomenológico embrionário de Brentano, buscou encontrar algo como “leis gerais do pensamento”; e com base na premissa autoevidente de que todo ato decisório judicial é uma espécie do gênero dos atos racionais, é mesmo provável que tenha sido para ele relativamente simples propor uma

solução para a questão do julgamento judicial: encontradas as estruturas invariantes de todo ato racional, restaria examinar as especificidades do julgamento judicial à luz dessas estruturas.

A partir dessa intuição, seguiu pelo método fenomenológico transcendental até se deparar com a tese com a qual propôs responder ao problema levantado: a do julgamento desconstrutor como a condição de possibilidade da decisão justa.

Em que consiste precisamente esse julgamento desconstrutor, e como Derrida buscará através dele pavimentar um caminho que permitirá ao julgador alcançar uma decisão justa – ou, pelo menos, a mais justa possível – para o caso concreto, são questões a ser respondidas mais adiante, com o desenvolvimento do trabalho.

Para atingir seu objetivo, a pesquisa será construída a partir de pesquisa bibliográfica pautada pelo marco teórico da obra *Force de Loi*, e desenvolvida em três capítulos: 1) A fenomenologia de Jacques Derrida; 2) A justiça em Jacques Derrida; 3) O julgamento justo.

No capítulo de abertura, estudaremos a fenomenologia de Jacques Derrida. Em primeiro lugar, será necessário mostrar em linhas gerais o que é a Fenomenologia, seus conceitos fundamentais, e seu método: a redução. De posse desses fundamentos, teremos condições de delinear os contornos da fenomenologia de Derrida e mostrar como sua própria redução fenomenológica - a desconstrução - poderá ser aplicada ao Direito.

Nesse escopo, primeiramente explicitaremos a Fenomenologia como escola de pensamento inaugurada por Edmund Husserl, que focou sua atenção não no universo empírico do mundo natural, mas na vida mental do ser humano, em como as coisas com as quais aquele entra em contato no mundo aparecem em sua consciência, e como ele as apreende e organiza intelectualmente.

Segundo o filósofo checo, somente focando exclusivamente no dado tal qual aparece no interior da consciência poder-se-ia falar de uma ciência efetivamente rigorosa. Para uma explicitação satisfatória dessa ciência fenomenológica, será preciso articular quatro de seus termos chave: *consciência* (foco da inteligência sobre algo); *intencionalidade* (movimento que lança esse foco sobre algo); *fenômeno* (aquilo que aparece diante da consciência e que é por ela abraçado, e que dá nome à escola fenomenológica); e *intuição* (preenchimento de sentido que ocorre na inteligência quando aquele fenômeno é apreendido pela consciência). A Fenomenologia, por fim,

será apresentada como a ciência que estuda esses fenômenos que aparecem diante da consciência humana, tal como aparecem. Seu método, que consiste em colocar “entre parênteses” os dados do mundo desnecessários à reflexão, para dessa maneira abrir o caminho do olhar mental até o fenômeno cognitivo visado, foi chamado por Husserl de *redução fenomenológica*.

A partir desse ponto, passaremos à explicitação do projeto fenomenológico específico de Jacques Derrida, marcado por dois de seus conceitos estruturantes: *différance* e desconstrução.

Apoiando-se nas reflexões de Edmund Husserl - que encontrara na raiz da formação do sentido na mente humana a apreensão, pelo pensante, de uma significação pura e estática -, Jacques Derrida realizará sua própria redução fenomenológica. No fim da jornada, contudo, encontrará resultado oposto ao do mestre checo. Partindo da premissa de que a intencionalidade da razão humana, uma vez focada na realidade do mundo exterior, carrega para dentro da consciência a existência observada, conclui que a formação do sentido é radicalmente temporal (i.e., o homem pensa sempre dentro de uma tríplice perspectiva retrospectiva-atual-prospectiva). Assim sendo, no momento zero da formação da significação, estaria já mentalmente inserido no curso da história e da linguagem, imerso numa rede temporal e linguística, um fluxo originário. A esse movimento originário que constitui a raiz da formação do sentido, deu o nome de *différance*.

Ora, a descoberta de uma raiz móvel do sentido demandou, por sua vez, uma rearticulação da redução fenomenológica clássica. Afinal, era preciso encontrar um método capaz de acessar essa gênese radicalmente móvel. Buscando encontrar um caminho compatível com essa verdadeira natureza da origem do sentido, Derrida chegou à desconstrução - forma de reflexão que, adequada à maneira de formação dos atos racionais, consiste num esforço e movimento de interpretação e reinterpretação incessante que contextualiza a história, o mundo e a realidade segundo uma rede de diferenças linguísticas e de reenvios de sentidos.

Mas qual seria exatamente a relevância dessa descoberta para a questão do julgamento judicial?

Ao descobrir que o homem é incapaz de apreender um fenômeno mental puro e atemporal, Derrida fixou uma característica antropológica crucial para qualquer reflexão sobre o ato racional da decisão judicial: fica afastada qualquer possibilidade de apreensão, pelo julgador, de uma ideia plena da justiça para o caso concreto.

Dessa característica antropológica decorrem duas importantes consequências éticas para o juiz: liberta-se, por um lado, da obrigação de buscar o ato perfeito de justiça para o caso concreto, já que esse feito estaria muito além da capacidade mental humana. Por outro lado, sendo o julgamento um ato que deve seguir obrigatoriamente o percurso da racionalidade, restará ao julgador uma obrigação ética inarredável: obedecer às “leis gerais da razão”. Assim, na construção da decisão, que é ato racional, deverá necessariamente trilhar aquele percurso natural, ou seja, refletir de acordo com sua estrutura racional e julgar conformemente a essa estrutura e à sua possibilidade. Esse julgamento conforme a estrutura racional do homem será, para Derrida, o julgamento desconstrutor. Dessa maneira, o filósofo francês conseguiu ancorar sua proposta de julgamento ético num fundamento antropológico invariante, dando-lhe admirável consistência.

No segundo capítulo, explicitaremos a ideia de Justiça em Jacques Derrida, a partir de uma reflexão primordial lançada pelo filósofo:

O sofrimento da desconstrução [...] é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir de forma não equívoca entre *direito* e *justiça*. (DERRIDA, 1994, p.14, tradução nossa). É jamais possível dizer: uma ação é não somente *legal*, mas *justa*? Uma pessoa está não somente no seu *direito*, mas na *justiça*? (*id.*, p.39, tradução nossa, destaque nosso).

Adentrando suas mais explícitas obras acerca da justiça, *Préjugés: devant la loi* (1985), e *Force de Loi* (1994), veremos que Derrida adotará como ponto de partida a clássica distinção entre Direito e Justiça, mas se afastará logo de início da clássica tendência de estabelecer entre as duas grandezas qualquer lógica oposicional, que será suprasumida numa dinâmica: mesmo admitindo a existência de uma Justiça além do Direito, assegurará a imprescindibilidade do Direito Positivo, e sua ideia de justiça será apresentada como um movimento de interpretação a partir da lei escrita (Direito Positivo) em busca da justiça (Justiça-em-Si). Essa busca será operada pela aplicação judicial em cada caso e, num movimento circular, três grandezas constituirão a ideia de justiça em Derrida: Justiça-em-Si, Justiça-como-Direito e Justiça-como-Decisão.

Ao explicitar essa circularidade, não se furtará de afirmar a existência uma Justiça em si, algo necessário, pois somente de uma tal Justiça pré-compreendida poderiam fluir as noções e intuições que serão apreendidas e esculpidas pela inteligência humana sob a forma de Direito Positivo – ou Justiça-como-Direito. Caberá ao julgador, diante do caso sob apreciação, fazer valer a inteligência humana como a terceira face da Justiça, que é a Justiça-como-Decisão. Numa visada fenomenológica em busca da Justiça-em-Si para o caso concreto, a Justiça-como-Decisão se apoiará na Justiça-como-Direito, meio intransponível e caminho que possibilitará ao julgador essa caminhada racional.

Ao fim, será possível mostrar como essa dinâmica compõe uma só ideia de justiça que, fenomenologicamente visada em cada caso singular, revelará a desconstrução como condição de possibilidade do julgamento justo: numa pré-compreensão, a Justiça-em-Si é captada pela inteligência humana, que num processo legiferante a materializa na forma de Justiça-como-Direito posto. Quando demandada a resolver um caso concreto, a Justiça-como-Decisão o fará por meio de uma caminhada fenomenológica sobre os critérios e valores cristalizados sob a forma de Justiça-como-Direito, tendo por norte os apelos da Justiça-em-Si, desde sempre pré-compreendida, para aquele caso singular.

Enfim, o terceiro capítulo será o resultado da articulação do primeiro, que explicita a fenomenologia de Derrida, com o segundo, que apresenta sua ideia de justiça. A partir desse entrelaçamento, será possível alcançar as condições de possibilidade do julgamento justo.

A essa altura, já estará claro que a condição de possibilidade fundamental da decisão justa é o julgamento desconstrutor. Contudo, isso ainda não resolve o problema de como alcançá-lo. Para tanto, será preciso avançar mais, até explicitar suas próprias condições de possibilidade.

O capítulo abre já expondo as condições de possibilidade do julgamento justo (a *epoché* da norma, a **experiência da aporia**, a **singularidade**, a **responsabilidade** e a **liberdade**) e registrando uma dificuldade com a qual se deparará todo estudioso da obra do filósofo da desconstrução: avesso a sistematizações, Jacques Derrida não demarcou um caminho explícito para a articulação fenomenológica de sua ideia de justiça rumo às condições de possibilidade do julgamento justo.

Assim sendo, optou-se por elaborar um roteiro a partir da rememoração de influências filosóficas e de experiências por ele mesmo apontadas como decisivas na construção de seu pensamento.

Dessarte, a *epoché* da norma será justificada a partir da influência germinal do pensamento de Husserl; a fecundidade da *experiência da aporia* será esclarecida a partir dos pontos de contato de seu pensamento com a filosofia de Heidegger; em Kafka compreenderemos a elevação da *singularidade* à estatura de condição de possibilidade do julgamento justo; a partir de sua concepção sobre a ideia de justiça em Lévinas, ficará claro o significado da *responsabilidade*, e seu papel na busca pelo bem-julgar; e em sua interpretação da filosofia de Sartre ganharão sentido as experiências da “urgência que barra o horizonte do saber” e do “tormento do indecível” como aberturas para a condição primordial de possibilidade do julgamento justo: a *liberdade*.

Explicitadas as quatro primeiras condições de possibilidade do julgamento justo, Derrida as remata num círculo em torno da liberdade, a partir da apresentação de “algumas aporias, aquelas nas quais, entre o direito e a justiça, a desconstrução encontra seu lugar ou, antes, sua instabilidade privilegiada” (DERRIDA, 1994, p.48, tradução nossa). Essas aporias são: 1ª. A *epoché* da regra; 2ª. A urgência que barra o horizonte do saber; e 3ª. O tormento do indecível.

Ao cabo, um aspecto autoevidente do julgamento judicial revelará o núcleo da construção derridiana: não é possível falar na existência de decisão num ato de julgar onde não haja a liberdade de escolha entre uma ou outra solução possível. Numa tal hipótese, poder-se-ia no máximo falar em uma aplicação articulada, mas automática. Jamais em decisão. A liberdade, portanto, é o eixo e o fundamento inarredável de qualquer decisão justa.

Ao apresentar tal premissa, Derrida faz verterem em direção à liberdade todas as outras condições de possibilidade do julgamento justo: *epoché*, experiência aporética, singularidade e responsabilidade. Essa liberdade, entrelaçada com as demais condições, e por elas pautada, refere-se àquele indivíduo ao qual cabe colocar em movimento a Justiça-como-Decisão: o juiz. Nesse entrelaçamento, *epoché*, experiência aporética, singularidade e responsabilidade abrirão o espaço no qual poderá se manifestar a decisão como ato de liberdade; esta, por sua vez, encontrará nas demais condições um *telos* e parâmetros de ação, que evitarão que degenere em despotismo. Presentes todas elas, estar-se-á enfim diante de um processo de decisão capaz de

alcançar um resultado justo – ou, ao menos, o mais justo possível: o julgamento desconstrutor.

Ao fim do trabalho, será possível afirmar que Derrida, por meio de uma filosofia da significação atenta à questão da existência, conseguiu de fato realizar aquilo que visava quando se propôs a enfrentar o problema do julgamento justo: encontrar uma solução adequada e consistente que, sem descuidar dos parâmetros normativos vigentes, abrisse espaço para a atuação livre da inteligência com foco nos problemas concretos de cada julgamento, trazendo consigo a realização de uma necessidade premente de nosso tempo: a humanização da justiça.

Que se inicie, portanto, a caminhada pela porta da frente, com a apresentação da fenomenologia de Jacques Derrida.

1. A FENOMENOLOGIA DE JACQUES DERRIDA

“Aliás, para julgar com imparcialidade sobre algumas pessoas, precisamos renunciar de antemão a algumas concepções preconcebidas e ao hábito rotineiro que nos prende a pessoas e objetos que via de regra nos rodeiam.”

(Fiódor Dostoiévski, Crime e Castigo)

Um bom fio condutor para a compreensão do pensamento de Derrida, e também de suas repercussões na esfera do Direito, é sua dissertação de conclusão de curso na Escola Normal Superior de Paris: O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl. Elaborada em 1953-1954, somente seria publicada trinta e sete anos mais tarde, e o próprio Derrida declararia, na ocasião, que ali já se delineava um horizonte de unidade de todo seu percurso filosófico (DERRIDA, 1990a, *Avertissement*, tradução nossa).

Desde os primeiros passos daquele trabalho fundador, Derrida já se propõe a fazer uma filosofia da gênese, ou da significação - ou seja, refletir sobre a formação do pensamento na mente humana e investigar como funciona a razão desde o “momento zero” de todo ato racional. Trata-se do que se pode chamar de uma marcha fenomenológica, e “os textos husserlianos assumirão a face de pretextos. Em seu traçado histórico, eles serão as vias de acesso...” através das quais iniciará sua própria caminhada. (DERRIDA, 1990, p.1, tradução nossa)

É importante consignar que Derrida não edificou sua tese sobre uma oposição sistemática ao conjunto do pensamento husserliano. Husserl foi um pensador longo, que se caracterizou por lançar o olhar filosófico sobre incontáveis aspectos da realidade sem receio de voltar atrás nas conclusões alcançadas em algum momento histórico, para depois tornar a avançar². Como o próprio Derrida destaca em um de seus primeiros textos publicados, Introdução à Origem da Geometria de Husserl,

² A propósito, confira-se a lição de Ricoeur: “A obra de Husserl é o tipo de obra não resolvida, emaranhada, rasurada, arborescente; daí porque muitos pesquisadores encontraram seu próprio caminho abandonando assim seu mestre, pois prolongavam uma linha magistralmente preparada pelo fundador e não menos magistralmente cortada por ele. A fenomenologia é em boa parte a história das heresias husserlianas.” (RICOEUR, 1987, p.156, tradução nossa).

Nossa única ambição será reconhecer e situar, neste texto, uma etapa do pensamento husserliano, com suas pressuposições e inacabamento próprios. Último de fato, esse momento do radicalismo husserliano talvez não o seja de direito. Husserl parece submetê-lo a diversas retomadas. É nesse seu ânimo que tentaremos sempre nos inspirar, ainda quando focarmos sobre certas dificuldades (DERRIDA, 1962, p.5, tradução nossa, anotação nossa).

Essa crítica situada recairá principalmente sobre as reflexões de Husserl a propósito da formação do pensamento no interior da vida mental: para aquele filósofo, no momento do surgimento de qualquer ato de inteligência o ser humano seria capaz de captar uma ideia pura e estática. Derrida questionará justamente essa capacidade: para ele, na base de qualquer ato racional estaria a realidade complexa de uma síntese originária, numa gênese já fissurada pela temporalidade e pela linguagem.

Essa diferença fundamental em relação a Husserl será sublinhada por Derrida em sua obra *A Voz e o Fenômeno*, onde declara que todo o rigor e sutileza da análise husserliana não conseguem disfarçar uma pressuposição metafísica, uma “aderência dogmática” à presença, naquilo que a fenomenologia husserliana consideraria o “princípio dos princípios”: a “evidência doadora originária, o *presente* ou a *presença* do sentido a uma intuição plena e originária” (DERRIDA, 1967, p.3, tradução nossa).

Para Derrida, “a fenomenologia nos parece atormentada, senão contestada, a partir de seu interior por suas próprias descrições do movimento da temporização e da constituição da intersubjetividade” (DERRIDA, 1967, p.5, tradução nossa). Será justamente considerando o influxo da existência na consciência, principalmente na forma do tempo e da intersubjetividade - como já indicara em *O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl* -, que Derrida refutará veementemente a possibilidade de uma gênese simples e não-linguística. Na raiz do sentido haveria uma não-presença irreduzível e complexa.

Em sua caminhada de redução filosófica, por estar aprisionado dentro da “metafísica da presença”, Husserl não teria conseguido realmente ver o que existe na gênese do sentido – para Derrida, uma *différance*.

Uma crítica a essa visão de Husserl será a pedra angular sobre a qual se apoiará toda a reflexão derridiana, e o levará a elaborar os conceitos de *différance* e desconstrução – que, aplicados à esfera da decisão judicial, possibilitarão a identificação de cinco condições de possibilidade do julgamento justo.

Para melhor explicitar a marcha fenomenológica empreendida por Derrida, faz-se necessário primeiramente mostrar em linhas gerais o que é a Fenomenologia, seus conceitos fundamentais, e seu método: a redução. A partir daí será possível delinear os contornos da fenomenologia de Derrida e mostrar como sua própria redução fenomenológica - a “desconstrução” - poderá ser aplicada ao Direito.

1.1 Fenomenologia

Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e Jacques Derrida estão, de acordo com Moran, entre os mais notáveis filósofos a abraçar o método fenomenológico. Iniciada e elaborada por Husserl e, mais tarde, radicalmente transformada por Heidegger, a Fenomenologia se tornaria “a mais importante corrente do pensamento Europeu através do século como um todo” (MORAN, 2000, p.2-4, tradução nossa).

Para começar a entender o que é a Fenomenologia³ é preciso recuar no tempo, até 1889, em direção ao filósofo alemão Franz Clemens Honoratus Brentano e a uma questão: *como é possível ao homem conhecer, e como nasce e funciona o processo do saber e do pensar em sua mente?*

De acordo com MORAN, “Seguindo Descartes, Brentano acreditava na auto-evidência de nossa capacidade de apreender a vida mental interior - percepção interior -, oposta à natureza falha da percepção exterior”. Sendo o homem consciente e capaz de experimentar essa vida mental interior, “dessas instâncias empíricas da percepção interior **leis gerais [do pensamento]** poderiam ser extraídas através da reflexão.” (MORAN, 2000, p.8, tradução nossa, destaque e anotação nossos).

Vivendo no fim do século XIX, quando a já vitoriosa cultura científica exigia do saber fundações cada vez mais palpáveis e empíricas, Brentano teve a intuição vital para a Fenomenologia: toda essa realidade que o ser humano manipula, calcula e experimenta só pode ser objeto de ciência porque, antes de qualquer experimento, se aloja na consciência. Todos os objetos e conceitos das ciências, para que o homem possa testá-los, experimentá-los, calculá-los e deduzir sobre eles, é primeiro necessário que os pense, ou seja, que lance sobre eles a luz de sua razão. Que se apresentem em sua mente.

³ Que não deve ser confundida com a fenomenologia hegeliana ou mesmo com o uso que Kant faz do termo.

Haveria, destarte, um instante de saber mais originário e radical do que o saber científico natural. Brentano descobriu que é possível ao homem se voltar sobre esse momento em que objetos, conceitos e relações aparecem e são apreendidos pelo intelecto. E que através desse foco é possível um acesso mais puro e rico à essência e significado de tudo o que vivenciamos e experimentamos. Daí decorre uma fecundidade extraordinária para o campo do conhecimento: como “todas as ciências empregam atos mentais em suas formulações, por exemplo, direito, política, economia, sociologia, estética, religião, etc.”, essa visada interna poderá atingir verdades estáveis sobre esses atos mentais e trazer mais luz sobre aquelas ciências (MORAN, 2000, p.9, tradução nossa).

O grande herdeiro do pensamento de Brentano foi Edmund Husserl, pensador nascido na República Checa que assumiu como grande projeto filosófico a investigação das leis que regem nossos processos mentais, na busca pela gênese da razão. Criticando a ingenuidade da atitude mental das ciências naturais (consubstanciada no realismo metódico do cientista, que sobre tudo especula sem jamais se questionar sobre a própria possibilidade do conhecimento em geral), Husserl constrói um método e uma atitude de pensar (HUSSERL, 1970, p.45) que buscam se debruçar sobre as vivências intelectuais, para ele possíveis de uma visada e uma apreensão puras (*id*, p.54).

Nossa meta, que é o estabelecimento de uma crítica do conhecimento, nos conduz a um começo, a uma terra firme de dados dos quais nos é permitido dispor e de que parecemos precisar antes de tudo: para estudar a essência do conhecimento, o conhecimento deve, sob todas suas figuras em questão, estar naturalmente em minha posse *como um dado*, e isso de uma tal forma que esse dado não contenha nele nada do caráter problemático que apresenta o conhecimento ordinário, por mais que este pareça oferecer dados. ... É claro, em efeito, que eu não posso trazer à claridade a essência do conhecimento a menos que eu a vislumbre n'ela mesma e se, nesse olhar, ela me seja dada ela mesma tal qual ela é. (HUSSERL, 1970, p.70-71, tradução nossa).

Com esse proceder, assentado na noção de que por meio da consciência o homem é capaz de acessar e assimilar algo do mundo da vida, Husserl logrou superar a interdição que o pensamento moderno estabeleceu à transição da consciência/representação para a existência – e, dessa forma, resgatou o realismo.

Esse método adotado por Husserl, que busca examinar as coisas tais quais aparecem em nossa mente, recebeu o nome de Fenomenologia. Traçadas suas linhas gerais, é preciso ainda explicitar quatro conceitos vitais para sua adequada compreensão:

consciência; intencionalidade; fenômeno; e intuição. Como são palavras que se encontram hoje esvaziadas por certa erosão semântica, será necessário, primeiramente, retirar delas o véu opaco da acepção comum vigente, para só então reerguê-las na densidade de significado adequada à filosofia⁴. E, em se tratando escavação arqueológica para investigar camadas de sentido no tempo, não há objeto mais apropriado e fecundo do que o verbete de um dicionário.

1.1.1 Consciência

Começemos pelo termo “consciência”. No dicionário Michaelis o verbete traz as seguintes acepções:

consciência *sf* (*lat conscientia*) **1** Capacidade que o homem tem de conhecer valores e mandamentos morais e aplicá-los nas diferentes situações. **2** *Rel* Testemunho ou julgamento secreto da alma, aprovando ou reprovando os nossos atos. **3** Cuidado extremo com que se executa um trabalho. **4** Honradez, retidão. **5** Conhecimento. **6** *Psicol* **Percepção imediata da própria experiência; capacidade de percepção em geral.**⁵ (destaque nosso).

As acepções atualmente mais difundidas de “consciência” são aquelas que se seguem aos tópicos 1 a 5. Contudo, o sentido que mais se aproxima daquele buscado na Fenomenologia é o do item 6: percepção imediata da própria experiência; capacidade de percepção em geral. Para a Fenomenologia, a consciência pode ser uma percepção, uma recordação, imaginação ou volição, e deve ser pensada como um **foco atual do pensamento humano sobre certa experiência ou realidade**; “cada *cogitatio* distinta dirigida a um *cogitatum* distinto” (RICOEUR, 1987, p.13, tradução nossa).

⁴ “Uma das manifestações mais características da cultura ou, melhor dizendo, da incultura da nossa época é a aparentemente incontrolável deterioração semântica a que nela estão submetidos alguns dos termos mais veneráveis e de mais rica significação da nossa linguagem tradicional. Lançados no jargão da mídia, e sem que seus usuários tenham condições de defini-los com um mínimo de rigor, acabam por não significar coisa alguma, servindo apenas para dar aparência de respeitabilidade a certas linguagens convencionais, sobretudo no jornalismo e na política.” (VAZ, 2009, p.9).

⁵ CONSCIÊNCIA. In. Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/>>. Acesso em: 21 de fev. 2015.

1.1.2 Intencionalidade

Já o termo “intencionalidade” aparece no Dicionário Michaelis simplesmente como “qualidade de intencional”, sendo “intencional” definido apenas como “aquilo que é feito com intenção”.⁶

Para a filosofia, contudo, a *intencionalidade* tem um significado bem específico: trata-se do direcionamento da consciência para a totalidade dos objetos. Esse direcionamento é como que um movimento da consciência rumo às coisas, força que move seu foco em direção ao que é percebido e, assim, pensado. A intencionalidade é o impulso que lança a consciência fora de si, rompe suas muralhas e a abre para o mundo. Nas palavras de Ricoeur, a intencionalidade é “essa propriedade notável da consciência de ser consciência-de...[algo], de escapar de si mesma em direção a outra [realidade].” (RICOEUR, 1987, p.10, tradução nossa, anotação nossa). “Husserl confere antes de tudo à noção de intencionalidade toda sua envergadura: toda consciência é consciência **de...**” (*id*, p.13, tradução nossa, destaque nosso).

1.1.3 Fenômeno

Se Fenomenologia é a ciência que pensa os fenômenos, para compreendê-la adequadamente é preciso delinear o que significa o fenômeno em acepção filosófica.

Segundo o Michaelis,

fenômeno *sm* (*gr phainómenon*) **1** Qualquer manifestação ou aparição material ou espiritual. **2** Tudo o que pode ser percebido pelos sentidos ou pela consciência. **3** Fato de natureza moral ou social regido por leis especiais. **4** Tudo o que é raro e surpreendente. **5** Maravilha. **6** Pessoa que se distingue por algum dote extraordinário.⁷ (destaque nosso).

⁶ INTENCIONALIDADE. In. Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/>>. Acesso em: 21 de fev. 2015.

⁷ FENÔMENO. In. Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/>>. Acesso em: 21 de fev. 2015.

A acepção mais difundida hoje do termo “fenômeno” é aquela em que ele denota algo raro, extraordinário ou maravilhoso. Contudo, o sentido apropriado para os propósitos deste tópico pode ser encontrado em Heidegger, para quem o termo fenômeno significa “aquilo que se mostra, torna-se manifesto em si mesmo”, de forma direta (HEIDEGGER, 2005). Podemos então extrair uma boa definição da conjugação das duas primeiras acepções do dicionário Michaelis: fenômeno é qualquer manifestação ou aparição de algo diante da consciência.

De acordo com Cerbone, “A palavra ‘fenomenologia’ significa ‘o estudo dos fenômenos’, onde a noção de um fenômeno e a noção de experiência, de um modo geral, coincidem.” (CERBONE, 2012, p.13). A Fenomenologia se propõe a estudar os fenômenos, ou seja, aquilo que experimentamos mentalmente, trazendo à luz o ente tal qual ele se apresenta por si próprio.

Nas palavras de Husserl, “ela pretende, em efeito, ser a ciência e o método que elucida as possibilidades, as possibilidades do conhecimento.” (HUSSERL, 1970, p.77, tradução nossa). Uma “fenomenologia do conhecimento, como doutrina da essência dos fenômenos cognitivos puros. As perspectivas são belas.” (HUSSERL, 1970, p.70-72, tradução nossa).

1.1.4 Intuição

intuição *sf* (*lat intuitionem*) **1** Conhecimento imediato e claro, sem recorrer ao raciocínio. **2** Pressentimento. **3** *Teol* Visão beatífica. **4** *Filos* Conhecimento claro, direto, imediato e espontâneo da verdade. **5** Sexto sentido que, segundo o ocultismo, se acha em processo de desenvolvimento no homem e que lhe permitiria ver sem olhos, ouvir sem ouvidos etc.⁸ (destaque nosso).

Talvez a palavra “intuição” seja, de todas as aqui tratadas, aquela que sofreu maior empobrecimento semântico, pois sua acepção hoje mais comum associa o termo apenas ao reino do pressentimento e do oculto. Para o senso comum, perdeu-se no tempo o seu sentido filosófico.

⁸ INTUIÇÃO. In. Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br>>. Acesso em: 21 de fev. 2015.

A intuição, em acepção filosófica, deve ser entendida como uma forma de conhecimento claro, direto e espontâneo de alguma realidade pensada. Quando a minha consciência foca sobre algo e apreende seu sentido, a essa apreensão a Fenomenologia chama “intuição”.

Enfim, podemos articular os quatro termos-chave da Fenomenologia: *consciência* é o foco da inteligência sobre algo; *intencionalidade* é a força que lança esse foco sobre aquele algo; *fenômeno*, aquilo que enfim aparece diante da consciência e é por ela abraçado; e *intuição* é o preenchimento de sentido que ocorre na inteligência quando aquele fenômeno é apreendido pela consciência.

1.1.5 O método: redução fenomenológica

Delineados os contornos gerais da Fenomenologia, retome-se a meta de Husserl:

O objetivo é então uma fenomenologia, e aqui uma fenomenologia do conhecimento, como doutrina da essência dos fenômenos cognitivos puros. As perspectivas são belas. Contudo, como deve uma fenomenologia começar? Como ela é possível? Eu devo portar julgamentos, entenda-se, julgamentos objetivamente válidos, eu devo estabelecer dos fenômenos puros um conhecimento científico. (HUSSERL, 1970, p.72, tradução nossa).

Ora, se entendo que o homem tem uma consciência; que essa consciência é movida em direção a algo pela força da intencionalidade; e que ali chegando diante dela um fenômeno se manifesta e um sentido se aloja, fazendo com que o homem o compreenda através de uma intuição, é preciso então buscar uma via de acesso a esse fenômeno. Como alcançar essa essência do conhecimento tal qual se forma na vida mental?

Husserl propõe fazê-lo à maneira de uma escavação através de camadas de sentido, d’uma caminhada mental de retorno até o “momento zero” do pensamento: a “redução fenomenológica”.

Nessa busca pela experiência “pura” tal qual aparece na mente humana, aspectos extrínsecos a essa experiência são por ora irrelevantes e serão, portanto, colocados “entre parênteses” (*epoché*). “Quando executo a redução, não atento mais aos objetos mundanos de minha experiência, nem me pergunto sobre os fundamentos causais

dessa experiência; em vez disso, foco minha atenção na experiência desses objetos mundanos.” (CERBONE, 2012, p.42).

Nesse ponto, trazem luz à matéria as definições de “redução” do dicionário Michaelis – tanto a filosófica quanto a química:

redução *sf* (*lat reductione*) **1** Ato ou efeito de reduzir; diminuição, resumo, simplificação, limitação, restrição. ... **10 Quím** Operação pela qual se extrai o oxigênio a um óxido metálico para obter o metal puro. **11** Operação para levar à sua posição primitiva uma peça ou um mecanismo. **R. eidética, Filos:** eliminação dos elementos empíricos do dado para reter dele o essencial.⁹ (destaque nosso).

Tratando-se, então, de uma caminhada intelectual em busca do “metal puro” do fenômeno, uma regra de ouro deverá ser permanentemente respeitada: a *epoché*, ou suspensão, daquilo que não seja essencial ao fenômeno.

“O fenômeno... se curva sob a lei à qual devemos nos submeter no interior da crítica do conhecimento, sob a lei da *epoché* [suspensão] em relação a tudo o que é transcendente [à vida mental interior]”. “E é apenas por uma redução, que iremos doravante já chamar *redução fenomenológica*, que eu obtenho um dado absoluto, que não oferece mais nada de transcendente.”¹⁰ Feita a *epoché*, se mantenho “... a visada reflexiva dirigida simplesmente sobre aquilo que é dado pela apercepção da vivência em questão, sobre meu eu, resulta o *fenômeno* dessa apercepção”. (HUSSERL, 1970, p.68, tradução nossa, anotação nossa).

Assim, a redução é o processo mental através do qual “a *totalidade* do mundo é neutralizada em sua existência e reduzida a seu fenômeno” (DERRIDA, 1967, p.12).¹¹

⁹ REDUÇÃO. In. Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br>>. Acesso em: 21 de fev. 2015.

¹⁰ Cabe aqui um esclarecimento quanto ao termo transcendência, que para Husserl não quer se referir a qualquer instância metafísica ou imaterial; pelo contrário: tendo em vista que o foco da fenomenologia é a vida mental interior, é transcendente toda realidade que se encontra além desse horizonte (inclusive o mundo natural).

¹¹ Para não cair no idealismo, Derrida ressalta que esses fenômenos fixados pela consciência “pressupõem *intrinsecamente* a existência do mundo sob a espécie dessa região mundana chamada *psique*” E, nesse momento, traz sua concepção existencial para a fenomenologia: para ele, é justamente essa conexão entre o campo psíquico e o transcendental que permite que a vida psíquica carregue o mundo de alguma forma para a transcendentalidade. (*La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967, p.12.)

Cumpramos ressaltar, por fim, que a “suspensão” (*epoché*) do mundo e dos dados externos ao fenômeno não significam um menosprezo à realidade; trata-se apenas de um imperativo metodológico, decantação temporária para que se desobstrua o horizonte, permitindo que o olhar mental alcance o fenômeno puro, tal qual aparece diante da visada da consciência.

Feito o sobrevoo sobre as linhas gerais da Fenomenologia, abre-se o caminho para explicitar, no próximo tópico, a visão específica de Jacques Derrida acerca da gênese do sentido, e mostrar como as características dessa gênese, à qual mais tarde denominou *différance*, o levaram à “desconstrução” – a qual, numa simplificação de escopo metodológico, podemos designar como sua concepção própria de redução fenomenológica.

1.2 A fenomenologia de Jacques Derrida

Uma das propostas deste trabalho é investigar como Jacques Derrida chegou às condições de possibilidade de um julgamento justo através do método fenomenológico. Dessarte, torna-se de suma importância mostrar as raízes e características de sua fenomenologia.

Podemos situar o ponto de partida da fenomenologia derridiana nos seus estudos sobre a obra de Edmund Husserl. As reflexões do filósofo checo foram a base da dissertação de conclusão de curso de Jacques Derrida na Escola Normal Superior, denominada O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl; sua primeira publicação foi uma extensa Introdução à Origem da Geometria de Husserl, em 1962; e uma de suas obras centrais, A Voz e o Fenômeno, debruça-se sobre as Investigações Lógicas (HUSSERL, 1963) para analisar a doutrina da significação de Husserl.

Como relatado pelo próprio Derrida, foi Husserl quem nele despertou o interesse pela filosofia da gênese, e, no desenvolvimento de suas reflexões, “os textos husserlianos assumirão a face de pretextos. Em seu traçado histórico, eles serão as vias de acesso...” através das quais iniciará sua própria caminhada (DERRIDA, 1990a, p.1).

Com efeito, não obstante seja patente a influência de filósofos como Heidegger, Sartre e Saussure em sua obra, a leitura dos escritos de Derrida permite afirmar que suas descobertas filosóficas mais marcantes - quais sejam, a *différance* e a

desconstrução – brotaram de contrapontos a aspectos da filosofia da gênese de Edmund Husserl.

Por essa razão, será a partir de sua relação com o pensamento do filósofo checo que buscaremos explicitar as características mais marcantes da fenomenologia de Derrida.

1.2.1 A *Différance*

O título da dissertação de conclusão de curso de filosofia de Derrida, O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl, já aponta para o cerne de sua divergência em face de algumas conclusões daquele filósofo. Afinal, esse epíteto indicaria apenas uma temática (tratar do problema da gênese do pensamento tal qual apresentado na obra de Husserl), ou revelaria, já sem rodeios, que Derrida enxergara um caráter problemático na maneira como o fundador da Fenomenologia compreendia a gênese do sentido?

Uma leitura atenta de seus trabalhos permite afirmar que, no início de sua jornada filosófica, Derrida empreendeu uma marcha fenomenológica lado a lado com Husserl. Contudo, foi dele aos poucos se distanciando e, ao chegar ao ponto final da caminhada (a gênese do pensamento), avistou algo diverso: onde Husserl concluía ter encontrado uma ideia pura (uma presença), Derrida só pôde enxergar uma realidade móvel e complexa. A gênese do sentido, que para Husserl era um momento de intuição intelectual plena de um pensamento puro, para Derrida seria um instante já fissurado pela linguagem e pelo tempo, numa síntese *a priori* que seria ela mesma condição de possibilidade da capacidade de formação de todo o sentido na vida mental humana. A essa condição Derrida denominaria, mais tarde, *différance*.

Mas a que altura dessa marcha fenomenológica Derrida começou a se distanciar do mestre? Como sói ocorrer quando se trata de refletir sobre o pensamento de grandes filósofos, há mais de uma via de acesso disponível para alcançar essa resposta. A intuição acerca da *différance*, essa “espécie de lei cuja estabilidade me parece hoje [1990] mais espantosa pelo fato de que, até em sua formulação literal, ela não tenha cessado, desde então [1953-1954], de regular tudo que tentei demonstrar” (DERRIDA, 1990a, p. VI, *Avertissement*, tradução nossa, anotação nossa), emerge em diversos momentos desde os primeiros escritos de Derrida – mesmo quando ainda não

lhe havia emprestado esse nome. Dentre as vias à nossa disposição para compreender adequadamente essa face de seu percurso intelectual, escolhemos seguir as pegadas deixadas em duas das primeiras obras do autor: *A Voz e o Fenômeno* e *O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl*. Perscrutando as anotações ali feitas sobre as reflexões de Husserl, é possível ver despontarem aos poucos as percepções que o guiarão à intuição que foi decisiva para todo seu projeto filosófico, colocando-o numa posição diametralmente oposta à do pai da Fenomenologia: a da existência de uma gênese complexa da significação.

1.2.1.1 O percurso até a *Différance*

Baseado numa reflexão acerca das Investigações Lógicas (1900-1901)¹² - que já encerrariam “a estrutura germinal de todo o pensamento husserliano” (DERRIDA, 1967, p.1, tradução nossa) -, no ensaio *A Voz e o Fenômeno* Derrida se propõe a analisar a doutrina da significação de Husserl, buscando indicar o princípio de uma interpretação geral de seu pensamento (*id.*, p.1, nota 2). Ele mergulha no *cogito* husserliano, investigando suas reflexões e conclusões acerca da vida mental solitária, para dali desenterrar sua própria filosofia da significação, que se assenta no contraponto às conclusões genéticas do pensador checo.

Naquela obra, Derrida apresentará de maneira explícita as bases de seu projeto filosófico, percorrendo o seguinte traçado: primeiro lançará a dúvida sobre o acerto das reflexões de Husserl, afirmando que sua visão acerca da gênese da significação teria sido prejudicada pelo fato de ainda estar imerso na neblina da metafísica da presença. A seguir, apoiará essa crítica em dois aspectos: linguístico e temporal. No primeiro, refutará a possibilidade de uma camada pré-linguística da consciência com base na própria noção de signo e sua repetibilidade essencial; no segundo, afirmará que a consciência interna do tempo contém os elementos de retenção e protensão, não podendo se resumir à captação de um presente simples. Com base nesses achados, concluirá que a formação da significação na mente humana não pode ser simples – i.e., ocorrer por meio da captação imediata de uma ideia pura; pelo contrário,

¹² (HUSSERL, 1963).

deverá irromper de forma dialética e complexa, já a partir de uma síntese *a priori* movida pela dinâmica da linguagem.¹³

É preciso então delinear, em detalhes, o ponto de vista de Husserl.¹⁴ Em sua caminhada em busca do fenômeno puro, sob o já explicitado método da redução, Husserl mergulha na vida mental do homem, retrocedendo cada vez mais em direção à raiz do sentido. Chegando a seu ponto último de recuo mental interior – a vida mental solitária –, Husserl se detém e reflete sobre o momento do solilóquio. Para ele, no discurso interior não me comunico nada a mim mesmo; e não o faço porque não é necessário, já que a existência dos atos psíquicos seria imediatamente acessível ao sujeito no instante presente (DERRIDA, 1967, p.53). Debruçando-se sobre esse “marco zero” do pensamento, ele conclui ter encontrado ali a evidência de que o homem é capaz de um instante de intuição intelectual pura, um momento em que a consciência apreende, de forma singular e plena, um sentido. O pensamento, em sua gênese, teria uma apreensão simples de uma ideia pura e totalmente presente à intuição - de uma essência de um fenômeno que se apresenta à consciência.¹⁵

Refletindo sobre essa conclusão, Derrida a confronta com seguinte indagação - com a qual já demarca implicitamente sua oposição a Husserl: “Quer dizer então que, ao falar a mim mesmo, não comunico nada a mim mesmo?... Que não me modifico? Que não me ensino nada sobre mim mesmo? Husserl considera a objeção, mas depois a afasta.” (DERRIDA, 1967, p.45, tradução nossa). Para Derrida, uma gênese da significação tal qual proposta por Husserl teria a forma de um resíduo inteligível puro, despojado de toda facticidade empírico-histórica – o que não seria possível: para ele, esses fenômenos fixados pela consciência “pressupõem *intrinsecamente* a existência do mundo sob a espécie dessa região mundana chamada *psique*” (ibid., p.12)¹⁶.

¹³ A propósito, é possível afirmar que na construção de sua filosofia da gênese Derrida compartilha da premissa fundamental da Ética do Discurso, que não admite a possibilidade de pensamento sem a linguagem, e sua estrutura dos atos de linguagem. Contudo, ao empreender sua investigação fenomenológica, recua um pouco mais em direção à gênese, explicitando a própria razão da impossibilidade de uma camada pré-lingüística de pensamento.

¹⁴ Ao menos no momento/corte específico adotado por Derrida como via de acesso para suas reflexões.

¹⁵ Os desdobramentos dessa visão, para o Direito, seriam significativos: poder-se-ia, v.g., aventar a possibilidade da apreensão de uma pura “ideia de Justiça” – possibilidade essa com desdobramentos em toda ulterior construção da ordem normativa.

¹⁶ Ficam claras, nesse trecho, a visão existencialista e a preocupação em escapar do idealismo.

Ora, se a consciência do indivíduo pensante é essencialmente enraizada em sua existência mundana, essa mesma consciência, no ato de pensar, carrega consigo para o interior da vida mental o mundo vivido – e, com ele, o tempo e a linguagem.

Husserl teria, portanto, deixado escapar a real natureza da gênese do sentido. Mas qual teria sido, nesse caso, a causa desse lapso fundamental? Para Derrida, isso teria ocorrido, “D’uma parte, como destacamos anteriormente, porque Husserl *crê na existência de uma camada pré-expressiva e pré-linguística do sentido, que a redução deverá por vezes desvelar excluindo a camada da linguagem..*” (DERRIDA, 1967, p.33, tradução nossa, destaque nosso). Ele “considera a linguagem em geral, o elemento do *logos*, sob sua própria forma expressiva, como evidência secundária, e sobreposta a uma camada originária e pré-expressiva do sentido. A própria linguagem expressiva deveria sobrevir ao silêncio absoluto da relação com si mesmo.” (ibid., p.77).

E porque tal visão poderia ser considerada como um problema na filosofia da gênese de Husserl? Segundo Derrida, ao supor a possibilidade da formação de significado sem linguagem, Husserl deixou escapar a real forma de funcionamento da “consciência interna do tempo” e sua influência direta sobre a gênese da significação. No trecho a seguir Derrida desvela esse funcionamento:

O sujeito “para o qual” a fenomenologia é possível é um sujeito temporal. ... Tudo o que é em si-mesmo estrangeiro ao tempo [inclusive o sentido e o pensar] se constitui dentro do tempo. ... De outra parte, pertence à essência do tempo não se constituir de um modo puramente ativo; a retenção do passado constituído implica uma síntese ou uma gênese passiva do novo “agora”. Nenhuma atividade transcendental pode “reter” o passado já constituído como tal no interior da consciência [i.e.: a cada vez que penso algo do passado, já o trespasso de presente]. Não devemos então substituir o “ego” puro por um sujeito que se produz a si próprio no interior de uma história que, passivamente recebida por ele em seu movimento intencional, não pode mais ser individual e monádica? (DERRIDA, 1990a, p.163, tradução nossa, anotação nossa).

Dessa forma, não haveria, na raiz do pensar, uma captação pura do presente, pois desde sua gênese o pensamento já seria atravessado pela natureza temporal da consciência, ou seja, pela *re*-apresentação e pela *ap*-apresentação (DERRIDA, 1967, p.5). Nesse processo, seria trazida também a linguagem. Com efeito, para Derrida, Husserl quis sempre manter uma camada “originariamente silenciosa”, pré-expressiva, da vivência psíquica. Contudo, “A consciência de si não aparecendo senão em sua relação a um objeto cuja presença ele pode guardar e repetir, ela não é jamais estrangeira ou

anterior à possibilidade da linguagem” (DERRIDA, 1967, p.5, tradução nossa). E essa imbricação de consciência e linguagem introduziria, no coração da “presença de si mesmo” no momento zero de cada pensamento, a mediatidade, o signo, o reenvio – a *différance*¹⁷ (id., p.14).

Assim, a percepção interna do tempo na mente humana incute em cada ato de pensar, mesmo no pensar o presente, um foco no passado e no futuro. Com isso, faz com que o homem já carregue para sua vida mental interior, sob a forma de memória e de expectativa, o mundo da vida - e, com ele, a linguagem.

Por fim, qual seria a consequência dessa presença mental do tempo e da linguagem na própria gênese do sentido?

Ora: se no momento de gênese de cada pensamento o homem já está na linguagem, fica excluída a possibilidade de apreensão de um fenômeno puro e estático. Trata-se de conclusão que deriva de suas reflexões acerca da linguística de Saussure: se todo e cada pensamento do homem precisa da linguagem para ser formado, a gênese da significação na mente humana está imersa desde sempre no jogo de sentidos linguísticos. A gênese é complexa e móvel, posto que constituída por uma síntese de experiências linguisticamente disponíveis e organizadas a cada novo ato de pensar.

E, nessa etapa do percurso, Derrida finalmente se sente à vontade para apresentar dois termos centrais de sua obra: o “rastro” e a *différance* – sua visada definitiva ao final da marcha fenomenológica em direção à gênese da significação:

Sem reduzir o abismo que pode em efeito separar a retenção da representação, sem esconder que o problema das relações entre elas não é mais do que o problema da história da ‘vida’ e do devir-consciente da vida, devemos poder dizer *a priori* que sua raiz comum, a possibilidade da re-petição sob sua forma mais geral, o **rastro** em sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não somente habitar a pura atualidade do agora, mas constituí-la pelo próprio movimento da *différance* que ele [o rastro] ali introduz. Um tal **rastro** é, se podemos manter essa linguagem sem lhe contradizer e rasurar ao mesmo tempo, mais ‘originário’ que a própria originariedade fenomenológica. A idealidade da forma (*Form*) da própria presença implica em efeito que ela possa se re-petir ao infinito, que seu re-torno, como retorno do mesmo, seja ao infinito necessário e inscrito na presença como tal; que o re-torno seja retorno de um presente que se reterá num movimento *finito* de retenção; que não haja verdade originária, no sentido fenomenológico, que não seja enraizada na finitude dessa retenção; que a relação ao infinito não possa enfim se instaurar senão na abertura à idealidade da forma de presença, como possibilidade de re-torno ao infinito (DERRIDA, 1967, p.75-76, tradução nossa, destaque nosso).

¹⁷ À época Derrida não havia ainda forjado o termo *différance*.

Chegamos, portanto, ao ponto em que se anuncia a existência de alguma força ou movimento na raiz do sentido. É imperativo, portanto, explicitá-la.

1.2.1.2 A *Différance*

Terminado o sobrevoo sobre o caminho trilhado por Derrida até a descoberta de uma gênese complexa e móvel do sentido na mente humana, é preciso enfim explicitar as características dessa gênese.

Como relatado no tópico anterior, Derrida já havia agregado à sua filosofia da significação a questão da temporalidade¹⁸: em seu instante mais originário, o pensar humano já é sempre perpassado por uma consciência interna do tempo que faz com que, a cada pensamento, a mente já trabalhe a partir da memória de um passado vivido (retenção) e se volte para uma possibilidade futura (protenção). Um dos desdobramentos desse fato é a impossibilidade da existência de uma camada pré-expressiva e pré-linguística do sentido, pois, juntamente com o passado e o futuro, a consciência carregará para dentro da vida mental a experiência do mundo - e, com ela, a língua. Daí decorre que não é possível um pensamento puro, sem a linguagem. Diante dessa conclusão, Derrida volta-se para as descobertas de Saussure. Segundo Derrida, para aquele filósofo

[...] o sistema de signos é constituído por diferenças, não pela plenitude dos termos. Os elementos da significação funcionam não pela força compacta de núcleos, mas pela rede de oposições que os distinguem e os relacionam uns aos outros. (DERRIDA, 1968).

Trata-se, portanto, de um princípio linguístico da diferença, ou *différance*: as palavras não têm um sentido puro, em si, isoladas; o sentido que vemos nelas é constituído unicamente pelas relações e diferenças delas com as outras palavras da mesma língua. A consciência opera, portanto, como consciência dessa lei da diferença linguística:

¹⁸ Ponto em que emerge nítida a influência do pensamento de Heidegger.

A impossibilidade de descansar na manutenção simples de um Presente Vivo, origem una e absolutamente absoluta Do Fato e Do Direito, do Ser e Do Sentido, mas sempre outro em sua identidade a si mesmo, a impotência para se fechar na indivisão inocente do Absoluto originário, porque ele não é *presente* a não ser se “diferando” sem cessar [i.e. evoluindo sob a força da *différance*], essa impotência e essa impossibilidade se dão em uma consciência originária e pura da Diferença. Uma tal *consciência*, com o estilo estranho de sua unidade, deve poder ser trazida à sua luz. Sem ela, sem sua irrupção própria, nada apareceria. (DERRIDA, 1962, p.171, tradução nossa, anotação nossa).

Ora, se a gênese do sentido na mente humana já irrompe no interior de uma língua, o pensamento precisa obedecer às leis do princípio linguístico da diferença – ou seja, ele nasce e opera dentro do jogo de linguagem.

Portanto, a formação da significação estaria sujeita à atuação conjunta de dois fatores: a temporalidade e o jogo de sentidos da linguagem (*différance*). Mais do que simples atributos da vida mental, esses fatores são as próprias condições de possibilidade da formação do sentido na inteligência humana.

Derrida havia descoberto algo novo. Contudo, não encontrou na língua francesa termo apropriado para designar esse caráter temporal-linguístico da gênese. Sem se deter, engendrou o termo *différance* - e sua análise possibilitará uma melhor compreensão da natureza dessa origem móvel da significação.

Na conferência *La Différance*, proferida na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de janeiro de 1968 (DERRIDA, 1968), Derrida propõe uma análise semântica do termo como via de acesso à sua compreensão. O ponto de partida é o verbo *différer*, que possui dois sentidos bem distintos em francês: 1º) a ação de remeter a mais tarde – que carrega a tomada em consideração da existência do tempo e a noção de temporização; e 2º) o fato de não ser idêntico, de diferir, de ser outro – qualidade da língua, cujas palavras são elementos que se inter-relacionam ativamente numa repetição, intervalo, distância e espaçamento.

Contudo, o substantivo *différance* jamais conseguiu, no entender de Derrida, apresentar aquelas duas acepções de *différer*. “É esse *déficit* de sentido que a palavra *différance* (com um *a*) precisa – economicamente – compensar. Ela é capaz de remeter, por sua vez, a toda configuração de suas significações.” (*Id.*, tradução nossa). A inserção dessa letra *a*, proveniente imediatamente do participio presente (*differant*), teria por efeito um enriquecimento semântico da expressão, trazendo à tona o sentido da ação em curso do diferimento.

Forjada a nova palavra, o filósofo apresenta então sua primeira definição da *différance*: **causalidade constituinte, produtora e originária** do sentido, “movimento de jogo que ‘produz’ os efeitos linguísticos de *différance*. Origem não-simples da significação,

A *différance*, é aquilo que faz com que o movimento da significação não seja possível sem que cada elemento dito “presente”, aparecendo sobre a cena da presença, se refira a outra coisa além dele próprio, guardando nele a marca do elemento passado e se deixando já fissurar pela marca de sua referência ao elemento futuro, o rastro não se referindo menos àquilo que chamamos futuro do que àquilo que chamamos passado, e constituindo o que chamamos de presente por essa mesma referência a algo que ele não é. ... E é essa constituição do presente, como síntese “originária” e irreduzivelmente não-simples – portanto *stricto sensu*, não originária, de marcas, de rastros de retenções e protensões ... que eu proponho denominar *arqui-escritura*, *arqui-rastro* ou *différance*. Esta é, ao mesmo tempo, espaçamento e temporização. (DERRIDA, 1968, tradução nossa, destaque nosso).

Todo conceito se encontra de direito e essencialmente inscrito numa cadeia ou num sistema em cujo interior ele remete ao outro, aos outros conceitos, por jogo sistemático de diferenças. Um tal jogo, a *différance*, não é mais então somente um conceito mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e do sistema conceituais em geral. (DERRIDA, 1972, p.11, tradução nossa, destaques nossos).

Em suma: na raiz estrutural de toda atividade racional não existe a apreensão direta de uma ideia pura, como pretendia Husserl; pelo contrário, na origem do pensamento o que o homem capta é já um movimento, um jogo de sentidos, uma *différance*. E é justamente esse jogo de conceitos originário que permite e determina a formação do sentido na mente humana.

1.2.2 Desconstrução

Se a gênese do sentido não é simples, pura e estática, como pretendeu Husserl, mas complexa, dialética e móvel, para onde direcionar a redução em busca do fenômeno? Como empreender uma marcha fenomenológica em busca de algo dinâmico e fugidio como a gênese “diferencial” do sentido?

Husserl pontifica que “o verdadeiro método segue a natureza das coisas que precisa investigar, e não nossos preconceitos nem nossas imagens prévias” (HUSSERL, 2009, p.39). Adotando essa posição, e certo de que todo ato de inteligência e formação

de significado repousa originariamente sobre a apreensão de um jogo móvel de sentidos, Derrida passa a buscar um método que “dê conta” dessa realidade. Nos dizeres de Thörteinson, “ao invés de uma forma de pensar visando estabelecer ou descobrir a origem absoluta de toda referência, fechando assim a própria história da colocação e recolocação em contexto incessante e geral, Derrida abre a possibilidade de um pensamento se situando sem reserva no interior do jogo *différentiel*.” (THÖRTEINSSON, 2007, p.144).

Sua proposta é uma atitude mental de redução fenomenológica com características específicas e adequadas à raiz móvel do sentido. Essa redução é a *desconstrução*.

1.2.2.1 O que a Desconstrução não é

Jacques Derrida foi um filósofo altamente prolífico e de extrema inserção midiática. Escreveu dezenas de livros, proferiu centenas de palestras e sobre ele chegaram até mesmo a ser produzidos dois documentários: *D'ailleurs Derrida* e *Derrida*.¹⁹

Se, por um lado, tamanha exposição contribuiu para a disseminação de sua filosofia em escala planetária, por outro abriu espaço para um sem-número de apropriações parciais e distorções de sua obra e conceitos, e notadamente do termo “desconstrução”. Um dos efeitos negativos dessa apropriação acrítica de sua filosofia é que sua “desconstrução” chegou a ser qualificada como erística e anti-filosófica.²⁰

Não é de espantar, portanto, que na maioria das vezes em que chamado a explicar o que é a desconstrução, tenha começado sua fala explicando o que a desconstrução *não* é.

¹⁹ *D'ailleurs Derrida*: Espanha, 1999. Diretora: Safaa Fathy. *Derrida* : Reino Unido, 2002. Diretores: Kirby Dick e Amy Ziering.

²⁰ “Porque a imprensa (com frequência inspirada por professores, quando eles próprios não escreveram diretamente) multiplicou negações, mentiras, difamações, insinuações contra a desconstrução, sem ao menos reservar um tempo para ler e se informar, sem ao menos se dar ao trabalho de descobrir por si próprios o que textos ‘desconstrutivos’ realmente dizem, mas, ao invés, caricaturando-os de maneira estúpida e desonesta?” (DERRIDA, Jacques. *Limited Inc.*. Paris: Galilée, 1990, p. 153.)

Foi o que ocorreu quando de uma entrevista conferida em 30 de junho de 1992 e publicada por escrito na ocasião de sua morte no jornal *Le Monde*. Perguntado sobre o que é a desconstrução, iniciou com a seguinte fala:

É preciso entender esse termo, “desconstrução”, não no sentido de dissolver ou de destruir, mas de analisar as estruturas sedimentadas que formam o elemento discursivo, a discursividade filosófica dentro da qual nós pensamos.²¹

Na mesma oportunidade, esclareceu que o termo surgiu num momento de hegemonia do estruturalismo e das ciências da linguagem, tendo como um dos objetivos justamente contestar essa autoridade. Assim sendo, “como é possível que se acuse tão frequentemente a desconstrução de ser um pensamento pelo qual nada existe além da linguagem, do texto em sentido estrito, e nada de realidade? É um contrassenso incorrigível, aparentemente”²². E, apesar de admitir a possibilidade de se identificar alguma coerência nos modos de elaboração de certas questões de caráter e estilo desconstrutor, ela não seria tampouco uma metodologia no sentido de aplicação de regras.

E, num último esclarecimento:

Quando escolhi essa palavra, ou quando ela se impôs a mim, creio que em “Da Gramatologia”, eu não achava que lhe seria reconhecido um papel tão central no discurso que então me interessava. Entre outras coisas, eu desejava traduzir e adaptar a meus objetivos as palavras heideggerianas *Destruktion* ou *Abbau*. Ambas significavam nesse contexto uma operação sobre a **estrutura** ou a **arquitetura** tradicional dos conceitos fundadores da ontologia ou da metafísica ocidental. Mas, em francês, o termo “destruction” implicava muito visivelmente uma aniquilação, uma redução negativa talvez mais próxima da “demolição” nietzscheana do que da interpretação ou do tipo de leitura que eu propunha. Portanto, o deixei de lado. Lembro-me de ter pesquisado se a palavra “desconstrução” (vinda a mim de maneira aparentemente muito espontânea) era francesa. Eu a encontrei no [dicionário] *Littre* (DERRIDA, 2008, p.1, tradução nossa, destaque nosso).

Enfim, conferida ao filósofo a oportunidade de afastar a cortina de fumaça lançada por leituras errôneas ou parciais de sua obra, é possível avançar para uma compreensão mais apurada da desconstrução.

²¹ *O que é a desconstrução?* In. JACQUES DERRIDA, 1930-2004. Cahier du “Monde” du mardi 12 octobre 2004, n° 18.572 – tradução nossa. Disponível em:

<http://medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/sup_pdf_derrida_111004.pdf>. Acesso em: 21 de fev. 2015.

²² Id.

1.2.2.2 O que é a Desconstrução

Ao empreender uma filosofia da significação, Derrida assumiu a tarefa de uma busca fenomenológica pela gênese do sentido na mente humana. Tendo descoberto um caráter “diferencial” nessa gênese, passou então a procurar um modo de redução fenomenológica capaz de lidar com essa característica essencial da significação. A essa forma particular de redução ele deu o nome de “Desconstrução”.

Como deverá então funcionar uma tal redução? Para responder a essa questão, Derrida partirá da reconfiguração da condição hermenêutica do homem à luz da descoberta da *différance*: tudo aquilo que é pensado – o mundo, as estruturas reais, econômicas, históricas e **jurídicas** – aparece no interior de uma experiência e, consequentemente, dentro de um movimento de interpretação racional. O mundo deve ser visto como um grande “texto”. Assim sendo, toda a realidade tem a estrutura de um rastro “diferencial”, e não podemos nos remeter a essa realidade a não ser no interior de uma experiência interpretativa (DERRIDA, 1990b, p.137).

Ora, se na formação do pensamento opera uma síntese móvel carregada da existência mundana, toda experiência hermenêutica, por mais que seja norteadas por um ideal de reconstituição perfeita da realidade, somente existirá dentro de um contexto racionalmente pensado a partir dessa *différance* (THORTEINSSON, 2007, p.141-142). No âmbito da leitura, da interpretação ou da discussão, o que ocorre é uma reconstituição desse contexto - que não consegue jamais ser perfeita, neutra e puramente teórica (DERRIDA, 1990b, p.132), envolvendo sempre uma rearticulação performativa da parte do indivíduo.

Nas palavras do filósofo, “Uma das definições daquilo que chamamos ‘a desconstrução’ seria a tomada em conta desse contexto sem limite, a atenção mais viva e mais larga possível ao contexto e, assim, um movimento incessante de recontextualização” (DERRIDA, 1990b, p.136).

Seria essa a característica essencial da desconstrução: ela é uma forma de pensamento conatural à raiz “diferencial” do sentido, ou seja, esforço e movimento de interpretação e reinterpretação incessante que contextualiza a história, o mundo e a realidade segundo uma rede de diferenças linguísticas e de reenvios.

As consequências desse fato são explicitadas de maneira lapidar por THORTEINSSON: não se pode falar de uma simples *leitura* da realidade,

[...] não bastará somente estudar o contexto já estabelecido, mas também transformá-lo, *escrevendo*, ativamente e de maneira propriamente criativa ou inventiva. Se reafirmamos que o mundo é um livro, então, não será suficiente apenas *ler*, mas será preciso também participar da *escritura* desse livro que, por princípio, resta interminável. (THORTEINSSON, 2007, p.144, tradução nossa).

Toda atividade de interpretação deverá, portanto, ser desconstrutora.

Enfim, como deverá operar-se essa desconstrução? Segundo Derrida, “trata-se sempre de *desfazer*, *dessedimentar*, *decompor*, *desconstituir* sedimentos, artefatos, pressuposições, instituições” (DERRIDA, 1996, p. 41, tradução nossa), para em seguida recontextualizá-los, soerguendo-lhes o sentido em toda a densidade.

Ela consiste, “essencialmente”, num deslocamento ou numa nova contextualização de uma instância que, não obstante, não se encontrará de maneira alguma destruída por isso; muito antes, ela é, de uma certa maneira, *resguardada* (dela mesma). A operação da desconstrução, obedecendo ao desejo incontornável da análise, consiste em uma *reinscrição* do objeto. Reinscrição que quer dizer transformação, ou seja, alteração sem suspensão. Guardar, elevar sem suprimir. (THORTEINSSON, 2007, p.184, tradução nossa).

Esforço de redução fenomenológica num duplo movimento de deslocamento e reinscrição, a missão da desconstrução é não perder de vista a mobilidade radical da gênese do sentido.

1.3 Desdobramentos éticos da fenomenologia de Derrida

Em A Ideia da Fenomenologia, Husserl pontifica a viabilidade de uma investigação fenomenológica de questões éticas. Isso se daria por meio da identificação do estado de coisas da ética ou do direito que aspiram ao papel de princípios, para estabelecer e determinar seu valor:

Lá onde se trata da crítica da razão – não apenas teórica, mas também prática, e de toda razão, qualquer que seja – ... trata-se de estabelecer as formas e os estados de coisas principais que são suscetíveis de ser dados em pessoa, e, em meio a esses dados-em-pessoa, de identificar aqueles relativos aos conceitos e às leis da lógica, da ética, da axiologia, que pretendem o papel de princípios, para estabelecer e determinar seu valor. (HUSSERL, 1970, p.78, tradução nossa).

No mesmo sentido irá Derrida em sua busca pelas condições de possibilidade do julgamento justo: nessa empreitada, procurará “aplicar a uma ciência singular e dependente [no caso, o Direito] um projeto geral”. Citando Husserl,

Essas tomadas de consciência em relação ao sentido possível e ao método possível da ciência autêntica em geral são, claramente, voltadas em primeiro lugar sobre aquilo que é por essência comum a todas as ciências possíveis. Em segundo lugar, há que se perseguir tomadas de consciência correspondentes para os grupos particulares de ciências e para as ciências tomadas uma a uma (DERRIDA, 1962, p.11, tradução nossa).

Ora, pelo projeto geral de Derrida, todas as atividades do intelecto humano têm em comum, em sua gênese, a apreensão de uma *différance*:

O sujeito “para o qual” a fenomenologia é possível é um sujeito temporal. ... Tudo o que é em si-mesmo estrangeiro ao tempo [inclusive o sentido e o pensar] se constitui dentro do tempo. ... De outra parte, pertence à essência do tempo não se constituir de um modo puramente ativo; a retenção do passado constituído implica uma síntese ou uma gênese passiva do novo “agora”. Nenhuma atividade transcendental pode “reter” o passado já constituído como tal no interior da consciência [i.e., a cada vez que penso algo do passado, já o trespassso de presente]. Não devemos então substituir o “ego” puro por um sujeito que se produz a si próprio no interior de uma história que, passivamente recebida por ele em seu movimento intencional, não pode mais ser individual e monádico? Se a gênese passiva [síntese que ocorre com a retenção do passado] nos força a conferir um papel constituinte àquilo que já foi constituído num saber contínuo, *as relações entre a fenomenologia e as*

ciências constituídas em geral (história, psicologia, biologia, sociologia, etc) [e certamente também o Direito], entre a vivência transcendental e os fatos empíricos, não deverão ser profundamente modificados em direção a uma “composição” dialética? (DERRIDA, 1990a, p. 163, tradução nossa, anotação nossa).

O Direito, como ciência particular, não escapará a essa regra geral. É o que Derrida quer expressar ao lançar as seguintes interpelações: “...e se a lei ... partilhasse suas condições de possibilidade com a coisa literária?” (DERRIDA, 1985, p.109). Afinal, aquilo que impede nosso acesso ao verdadeiro sentido da lei para o caso concreto “não é também aquilo que nos paralisa e nos retém diante de uma narrativa, sua possibilidade e sua impossibilidade, sua lisibilidade e sua ilisibilidade, sua necessidade e sua interdição, as mesmas também da relação, da repetição, da história?” (DERRIDA, 1985, p.114). Assim como qualquer fenômeno, “a justiça em pessoa, se é que podemos assim dizer, jamais está presente” (*id.*, p.119) diretamente para o intérprete ou o aplicador. “A interdição presente da justiça/lei não é, portanto, uma interdição no sentido de coerção imperativa, é uma *différance*.” (*id.*, p.120) .

Descortina-se, assim, um ponto fundamental de suas reflexões acerca da Justiça: a decisão judicial que aplica a lei é uma espécie do gênero “ato intelectual”. Portanto, deve se submeter ao projeto geral de Derrida para todos os sistemas racionais: a subordinação à lei da *différance* e a imperativa adoção do método apropriado a essa regra, qual seja, a desconstrução.

Com essa descoberta, Jacques Derrida consegue obter um ponto de apoio antropológico para fundar um imperativo ético - afinal, a necessidade da interpretação desconstrutora decorrerá da própria estrutura da razão humana. E então emerge a dimensão deontológica de sua filosofia: se a raiz do sentido é “diferencial”, e se me proponho a viver racionalmente (interpretar, pensar, recordar, projetar), tenho, por imperativo de coerência, o dever ético de fazê-lo de maneira apropriada a essa genética da significação – ou seja, desconstrutivamente. E esse imperativo também se projeta, evidentemente, sobre a estrutura objeto do presente estudo: o Direito.

Revela-se, enfim, toda a fecundidade da fenomenologia de Jacques Derrida para a reflexão acerca da Justiça: a partir da compreensão do funcionamento da inteligência humana, encontra um fundamento robusto para pensar o problema da decisão judicial justa.

Esclarecido esse ponto, pede a palavra mais uma vez o marco inicial da pesquisa: o problema de como alcançar, pela fenomenologia, um julgamento justo - ou, em outros termos, como alcançar a justiça no caso concreto. Portanto, antes de apresentar a solução alcançada por Derrida para o julgamento justo, torna-se indispensável explicitar sua visão acerca da Justiça.

2. A JUSTIÇA EM JACQUES DERRIDA

“- A minha inocência não torna a coisa mais simples – disse K. Apesar de tudo, não pôde evitar de sorrir e de abanar lentamente a cabeça. - Depende das inúmeras sutilezas em que a justiça se perde.”

(Franz Kafka, *O Processo*)

Autor de vasta bibliografia que remonta à década de 1960, Jacques Derrida só se voltou especificamente para a questão da justiça a partir de 1985, no texto *Préjugés: devant la loi* (1985), e na obra *Force de Loi* (1994), dois pequenos trabalhos em que a temática da justiça e do julgamento surgem de maneira clara, apesar de sintética. Tal cronologia poderia sugerir que o autor não se debruçara ainda sobre a questão, ou mesmo que o teria feito apenas tardiamente e de maneira lateral. Contudo, nas palavras do próprio Derrida,

Existem, sem dúvida, razões pelas quais a maioria dos textos precocemente identificados como ‘desconstrucionistas’ parecem, e, destaco, *parecem*, não colocar o tema da justiça, como tema, justamente, em seu centro, e nem mesmo o da ética ou o da política. Naturalmente *isso não passa de uma aparência*, se consideramos *por exemplo* (e citarei apenas alguns) os numerosos textos dedicados a Lévinas e às relações entre ‘violência e metafísica’, à filosofia do direito, a de Hegel com toda sua posteridade em *Glas*, da qual é o motivo principal, ou os textos consagrados à pulsão de poder e aos paradoxos do poder em *Especular – sobre Freud*, à lei, em *Diante da Lei* (sobre *Vor dem Gesetz*, de Kafka) ou em *Declaração de Independência*, em *Admiração de Nelson Mandela ou as leis da reflexão*, e em muitos outros textos. Desnecessário também lembrar que os discursos sobre a dupla afirmação, o dom além da troca e da distribuição, o indecível, o incomensurável ou o incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade são também, de parte em parte, discursos ao menos oblíquos sobre a justiça (DERRIDA, 1994, p.21, tradução nossa).

Com efeito, uma leitura histórica e sistemática mostra que sua doutrina acerca das condições de possibilidade do julgamento justo não surgirá de maneira insular ou pontual. Pelo contrário: alavancada por toda a força de suas reflexões anteriores, irromperá enfim como ápice de um conjunto de pensamento vasto e coeso em torno da justiça. Essa irrupção ocorrerá, mais especificamente, nas obras *Force de Loi* e *Préjugés: Devant la Loi*.

Na primeira parte de *Force de Loi*, Derrida apresenta o conteúdo da palestra Do Direito à Justiça, proferida durante um colóquio na *Cardozo Law School* sob o título Desconstrução e a Possibilidade de Justiça, em 1989. O trabalho é inaugurado com a seguinte indagação:

A desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Ela possibilita a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça e sobre as condições de possibilidade da justiça? (DERRIDA, 1994, p.14, tradução nossa).

Furtando-se a responder num primeiro momento, logo em seguida já lança um desabafo revelador das primeiras características de sua ideia de justiça: “O sofrimento da desconstrução [...] é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir de forma não equívoca entre *direito* e *justiça*.” (DERRIDA, 1994, p.14, tradução nossa). E, mais à frente, apresenta outra reflexão importante: “É jamais possível dizer: uma ação é não somente *legal*, mas *justa*? Uma pessoa está não somente no seu *direito*, mas na *justiça*?” (*id.*, p.39, tradução nossa).

Derrida estabelece, a partir daí, uma distinção entre Direito e Justiça – admitindo, contudo, certo entrelaçamento. A dinâmica entre esses aspectos reverbera, de certa forma, a clássica relação entre universalidade da norma e singularidade do caso concreto, e será a base para suas reflexões acerca do problema da justiça.

Afeito a títulos enigmáticos e ambíguos, talvez Derrida já tenha antecipado no nome do texto (“Do direito à justiça”) o eixo de sua ideia de justiça. “Do direito à justiça”, que à primeira leitura parece anunciar simplesmente uma reflexão sobre o direito à justiça, pode também ser lido como um movimento, uma transição que inicia no Direito – como norma – em direção à Justiça - em si. “Do Direito à Justiça”. Na mesma linha, ao afirmar que “nos textos que acabo de invocar, trata-se sempre da força diferencial, [...] da força como *différance* ou força de *différance* [...]; trata-se sempre da relação entre [...] a força e a significação [...]”, nos permite desconstruir o nome do livro, *Force de Loi*, para nos perguntarmos se a referência é feita somente à força cogente da lei (Força da Lei) ou se quer, na verdade, se referir à *différance/desconstrução*, forças que propulsionam a lei em direção à justiça (DERRIDA, 1994, p.20, tradução nossa).

A conjectura é oportuna e importante, pois sua ideia de justiça será apresentada justamente como um movimento a partir da lei em busca da justiça. Essa busca será operada pela aplicação judicial em cada caso e, num movimento circular, essas três grandezas constituirão a idéia de justiça em Derrida: Justiça-em-Si, Justiça-como-Direito e Justiça-como-Decisão.

Apesar da indissolubilidade estrutural dessas três faces da justiça derridiana, razões epistemológicas recomendam, no princípio, que sejam apresentadas separadamente. Ao fim, será possível mostrar como sua dinâmica integra uma só ideia de justiça, que, fenomenologicamente visada em cada caso concreto, revelará as condições de possibilidade do julgamento justo.

2.1 Justiça-como-Direito

A primeira faceta da Justiça identificada por Jacques Derrida é a clássica visão da justiça como Direito Positivo. Direito que, para ele, é “... sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que é justificada a se aplicar, mesmo que essa justificação possa ser julgada d’outra parte injusta ou injustificável.” (DERRIDA, 1994, p.17, tradução nossa). Adiante, define-o como “legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regradas e codificadas.” (*id.*, p.48, tradução nossa).

Nesse aspecto, sua concepção não é especialmente problemática ou original, ajustando-se às definições introdutórias dos manuais de Direito.

Contudo, à medida que avança na exposição de sua visão acerca das relações entre Direito e Justiça, testemunhamos o afloramento de sua percepção característica do tema: “... se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela não pode se tornar justiça de direito ou em direito se não detiver a força... desde seu primeiro instante (DERRIDA, 1994, p.26, tradução nossa). Assim é que, segundo o filósofo, “O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que o direito exista...” (*ibid.*, p.38, tradução nossa).

Veja-se, assim, que Derrida propõe a existência de uma Justiça-em-Si; contudo, não posiciona o Direito Positivo em dignidade inferior à daquela no interior de seu sistema. A originalidade de sua visão reside nesse ponto: num esforço para superar a

tradicional oposição entre Direito e Justiça-em-Si, abraça as duas noções como válidas e entrelaçadas dentro de uma dinâmica. Ao invés de simplesmente separar e opor Direito e Justiça, vê o Direito Positivo como um aspecto da sua ideia de Justiça, e o denomina “Justiça-como-Direito, a justiça enquanto se torna direito, lei enquanto direito.” (ibid., p.17, tradução nossa).

Sob o aspecto fenomenológico, “o direito [Justiça-como-Direito] é essencialmente *desconstrutível*, seja porque ele é fundado, ou seja, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e aí está a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes aprimoração do direito), seja porque seu último fundamento por definição [a força de criação do Estado] não é fundado.” (DERRIDA, 1994, p.34-35, tradução nossa, anotação nossa). Essa característica do Direito Positivo o eleva a posição de extrema importância no sistema de Derrida: por ser desconstrutível, ele possibilita que uma interpretação desconstrutora acesse, através dele, o fundo das questões da justiça. A Justiça-como-Direito é um momento essencial da Justiça: acúmulo de intuições intelectuais, tradições e história, é o *medium* que possibilita a operação do julgador; é o terreno que este escavará para alcançar no caso concreto a solução mais próxima possível da Justiça-em-Si.

2.2 Justiça-em-Si

No início de *Force de Loi*, Jacques Derrida se refere a um “senso comum de justiça” e lança uma questão: ele emerge da justiça ou do direito? (DERRIDA, 1994, p.16).

Tendo identificado no direito posto uma “Justiça-como-Direito”, Derrida expressamente se reserva a “possibilidade de uma justiça... que não somente excede ou contradiz o direito, mas que talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que o direito possa até mesmo exigir sua exclusão” (*id.*, p.17, tradução nossa).

Ao focar com cautela sobre esse ângulo de sua ideia de Justiça, Jacques Derrida denota a consciência de ter avançado sobre um dos aspectos mais intrincados e polêmicos da Filosofia do Direito: a existência, ou não, de uma Justiça além ou acima da

lei - de uma Justiça-em-Si. O problema é imemorial, e vem sinalizado desde textos fundadores como *A República*, de Platão.

Mas como pretende Derrida ter êxito em explicitar a existência de uma Justiça-em-Si, algo cuja demonstração tem sido tão embaraçosa para pensadores através dos séculos?

Com efeito, se consideradas as exigências do método científico experimental, seria impossível demonstrar racionalmente a existência de algo imaterial como uma Justiça-em-Si. Para superar essa interdição, Derrida trabalha em *Force de Loi* com as ferramentas do método fenomenológico transcendental²³, que se serve de critérios de racionalidade mais amplos do que os fornecidos pela simples dedução empírica utilizada pelas ciências naturais. Nessa tarefa, o referido método parte da seguinte percepção autoevidente: só consigo elaborar uma pergunta sobre algo se algum aspecto desse mesmo algo já foi captado por minha inteligência; caso contrário, eu não teria sido nem mesmo atravessado pela dúvida. Em suma: se faço uma indagação é porque já sei alguma coisa sobre o objeto da pergunta; em nosso caso, a própria pergunta sobre o que seria uma Justiça-em-Si já é indicador de que sei algo sobre ela – e, evidentemente, de sua existência.

Essa intuição, lida em sentido inverso, deságua numa tese crucial: *se algo existe, necessariamente é possível. O homem é capaz de, refletindo sobre esse algo, apreender sua condição de possibilidade* – no caso, a Justiça-em-Si.

É o que Derrida parece tentar obter, semeando pelo texto cenários que dariam ensejo à percepção da existência de uma Justiça-em-Si, anterior ao Direito, pré-compreendida pelo indivíduo. Tome-se, por exemplo, a palestra proferida na *Cardozo Law School* (e que gerou o texto *Force de Loi*): ao refletir sobre se deveria, numa palestra em outro país, falar em sua língua ou na língua dos ouvintes, afirma perceber que seria mais justo falar a língua da maioria, “sobretudo quando por hospitalidade aquela [maioria] dá a palavra ao estrangeiro.” Para ele, essa postura seria uma espécie de “norma da qual é difícil dizer se é uma cortesia, uma polidez, a lei do mais forte ou a

²³ Vale colacionar a transcrição que faz, ao tratar da questão, de uma instigante passagem de Freud: “Após as atrozes dores do parto das últimas semanas, dei à luz um novo corpo de conhecimento, ponto realmente novo, para dizer a verdade; de maneira repetida ele *se mostrou ele-mesmo* e se retirou novamente. Mas desta vez ele permaneceu e viu a luz do dia. É intrigante, *eu tinha tido o pressentimento de tais eventos muito tempo atrás*”. (DERRIDA, 1985, p.110, tradução nossa, destaque nosso).

lei equitativa da democracia”, e atenderia a um certo “senso de justiça” cuja irrupção na mente humana só poderia emanar de algo como uma Justiça-em-Si (DERRIDA, 1994, p.16, tradução nossa). Em suma: a Justiça-em-Si, para Derrida, é pré-compreendida desde sempre pelo homem, e o próprio fato dessa pré-compreensão – que emerge na pergunta - já é evidência suficiente de sua existência.²⁴

Enfim, apesar da cautela inicial, o texto de Derrida acaba por denotar uma clara postulação da existência de uma Justiça-em-Si. A partir daí, é inevitável convidá-lo a responder à ancestral pergunta: o que é, enfim, essa Justiça-em-Si?

A resposta apresentada não é tão direta quanto se poderia almejar. Contudo, é importante destacar que essa insuficiência discursiva se deve mais às limitações do próprio homem do que à inexistência de uma Justiça-em-Si: como já explicitado, para Derrida, na raiz estrutural de toda atividade racional humana não existe a apreensão direta de uma ideia pura, como pretendia Husserl; pelo contrário, na origem do pensamento o que o homem capta é já um movimento, um jogo de sentidos, uma *différance*. Assim como qualquer fenômeno, “a justiça em pessoa, se é que podemos assim dizer, jamais está presente” diretamente para o intérprete ou o aplicador. (DERRIDA, 1985, p.119, tradução nossa). “A interdição presente da justiça/lei não é, portanto, uma interdição no sentido de coerção imperativa, é uma *différance*.” (ibid., p.120, tradução nossa). Portanto, o intelecto humano não capta diretamente qualquer ideia “pura”, e aí se inclui a Justiça-em-Si. Se não pode captá-la plenamente, também não poderá enclausurá-la num conceito fechado.

Entretanto, assim como “dizer que a significação da gênese é dialética não equivale a dizer que ela não é ‘pura’ significação; é dizer que ‘para nós’ a gênese não pode se apresentar com o absoluto de seu sentido” (DERRIDA, 1990a, p.32, tradução nossa), o fato do homem não ter a capacidade mental de captar e definir exatamente o que é a Justiça-em-Si não demonstra que ela não existe; mostra apenas que ele não é capaz de absorvê-la mentalmente em sua plenitude.

Contudo, apesar de todas as barreiras discursivas, através da fenomenologia poder-se-ia ao menos afirmar racionalmente a existência de uma Justiça-em-Si, dizendo algo sobre ela; afinal, dela fluem as noções e intuições que serão pré-compreendidas e

²⁴ Submeta-se o “senso de justiça” à tese exordial do tópico: Se algo [um senso de justiça] existe, necessariamente é possível. O homem é capaz de, refletindo, identificar o que torna esse algo possível – sua condição de possibilidade. No caso, essa condição de possibilidade é a Justiça-em-Si, que é captada pelo homem sob a forma daquele senso de justiça.

esculpidas pela inteligência humana sob a forma de Direito Positivo – ou Justiça-como-Direito.

A partir desse ponto, Derrida finalmente começa a dizer algo diretamente da Justiça-em-Si: “*glorioso luar que transborda eternamente pela porta da lei*” (DERRIDA, 1985, p.101, a partir da desconstrução do texto “Diante da Lei”, de Kafka), é a “lei que clama em silêncio”: “Antes mesmo da consciência moral e enquanto tal, ela obriga a responder, ela destina à responsabilidade e à guarda.... *a lei, um outro nome para o ser, o ser, um outro nome para a lei; nos dois casos, o ‘transcendente’, como diz Heidegger do ser.*” (ibid., p.124, tradução nossa).

Avançando, postula que “Eu seria tentado, até um certo ponto, a aproximar o conceito de justiça [Justiça-em-Si] – que tendo a distinguir aqui do direito – do conceito de Lévinas. Eu o faria em razão dessa infinidade, justamente, e da relação heteronômica ao outro, à face do outro que me ordena, cuja infinidade não posso tematizar e me mantém refém.” (DERRIDA, 1994, p.48, tradução nossa). A desconstrução opera a partir dessa “ ‘idéia da justiça’ infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de qualquer contrato, pois ela é *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra.” (id., p.55, tradução nossa). “Mas como eu teria outras questões sobre esse discurso difícil de Lévinas, não posso aqui me contentar em lhe emprestar uma fisionomia conceitual sem arriscar confusões ou analogias. Portanto, não irei mais longe nessa direção.” (id., p.49, tradução nossa).

O fato é que, mesmo assumindo as limitações antropológicas que impedem o pleno acesso do intelecto à Justiça-em-Si, numa passagem central Derrida considera-se em condições de delinear uma característica fundamental dessa “Justiça n’ela mesma”, em contraposição à Justiça-como-Direito:

[...] o direito é essencialmente *desconstrutível*, seja porque ele é fundado, ou seja, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis ... é essa estrutura desconstrutível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito que assegura também a possibilidade da desconstrução. **A justiça n’ela-mesma, se qualquer coisa como tal existe, fora ou além do direito, não é desconstrutível.** (DERRIDA, 1994, p.34-35, tradução nossa, destaque nosso).

Dessarte, “O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo e é justo que o direito exista, mas a justiça é incalculável, ela exige que calculemos com o incalculável.” (DERRIDA, 1994, p.38, tradução nossa).

Eu creio na necessidade dessa “reaproximação”, como se diz, mas sob a proximidade, sob a metonímia talvez **(a lei, um outro nome para o ser, o ser, um outro nome para a lei; nos dois casos, o “transcendente”, como diz Heidegger do ser)** se esconda e se guarde talvez ainda o abismo de uma diferença. (DERRIDA, 1985, p.124, tradução nossa).

Portanto, a Justiça-em-Si existe, mas é incalculável. Como operar, então, esse “cálculo do incalculável”? Entra em cena o último ator da articulação da idéia de Justiça em Jacques Derrida: no intervalo que separa a desconstrutibilidade do direito e a indeseconstrutibilidade da justiça é que tem lugar a desconstrução, ou Justiça-como-Decisão (DERRIDA, 1994, p.35).

2.3 Justiça-como-Decisão

Ao lado da Justiça-em-Si e da Justiça-como-Direito, o terceiro momento da Justiça em Derrida é a Justiça-como-Decisão, ou Desconstrução. O sentido formal da expressão é de simples alcance: trata-se da justiça no momento da decisão judicial. Contudo, em que consistiria essa Justiça-como-Decisão *em sentido derridiano*?

Intentamos buscar a resposta numa escavação da parábola Diante da Lei, de Franz Kafka, apresentada por Derrida no texto *Préjugés: Devant la Loi* como ponto de apoio para pensar a questão da justiça.

O texto aparece logo no início de suas reflexões na obra coletiva *La Faculté de Jurer* (DERRIDA, 1985, p.100-101), e através de sua *desconstrução* o filósofo apresenta o cerne de sua idéia de justiça e revela o problema central da questão.

DIANTE DA LEI

Diante da lei se empertiga o *porteiro*. Um camponês se apresenta e pede para *adentrar a lei*. Mas o guardião da porta diz que no momento não é possível lhe franquear a entrada. O homem reflete, e então indaga se lhe será permitido entrar mais tarde. *É possível, diz o guardião da porta, mas agora não*. O porteiro desaparece diante da porta, aberta como sempre, e o homem se abaixa para espiar o interior. O porteiro percebe, e ri. “Se isso te atrai tanto, diz ele, tente então entrar apesar de minha interdição. Mas entenda: sou poderoso. *E eu não sou o último dos porteiros. Diante de cada câmara se encontram porteiros mais e mais poderosos*, eu não posso nem mesmo suportar o aspecto do

terceiro depois de mim.” O camponês não esperava tamanhas dificuldades; *a Lei não deveria ser acessível a todos e sempre*, mas, como ele agora observa de mais perto o porteiro em seu casaco feito de pele, com seu nariz pontudo, sua barba de Tártaro longa e magra e negra, termina preferindo esperar, até que lhe deem a permissão para entrar. O porteiro lhe dá um tamborete e o faz se sentar perto da porta, um pouco de lado. Lá, ele fica sentado por dias, por anos. Ele faz inúmeras tentativas de ser autorizado a adentrar, e atormenta o porteiro com suas súplicas. De vez em quando o porteiro faz com que o homem seja submetido a pequenos interrogatórios, ele o pergunta sobre sua pátria e sobre muitas outras coisas, mas são questões colocadas *com indiferença à maneira dos grandes senhores*. E ele termina por lhe reiterar que ainda não lhe pode fazer entrar. O homem, que estava bem abastecido para a viagem, emprega todos os meios, dispendiosos que sejam, a fim de corromper o porteiro. Esse aceita tudo, mas avisa: “Aceito somente para que você se convença de que não descuidou de nada.” Durante anos e anos, o homem observa o porteiro quase sem interrupção. Chega a esquecer dos outros porteiros. O primeiro lhe parece ser o único obstáculo. Nos primeiros anos, ele maldiz sua má sorte sem embaraço e a alta voz. Mais tarde, ao se tornar velho, ele se contenta em resmungar entre os dentes. Ele decai senil, e como, de tanto examinar o porteiro durante anos, terminou por conhecer até as pulgas de seu casaco, implora às pulgas que venham em seu socorro e mudem o humor do porteiro; enfim sua vista começa a falhar e ele não sabe realmente se está mais escuro em torno dele ou se seus olhos o enganam. Mas ele reconhece bem agora, na obscuridade, um *glorioso luar que transborda eternamente pela porta da lei*. Agora, não resta mais muito tempo de vida. Antes de sua morte todas as experiências de tantos anos, acumuladas em sua cabeça, vão desaguar numa questão que até então ele ainda não fez ao porteiro. E faz um sinal a ele, pois não consegue mais erguer seu corpo decrepito. O porteiro tem que se curvar bem baixo, pois a diferença de altura se modificou em total desvantagem para o camponês. “O que mais você ainda quer saber?” indaga o porteiro. “Você é insaciável.” – “Se cada um aspira à lei, diz o homem, como é que durante todos esses anos ninguém além de mim pediu para entrar?” O porteiro, sentindo a chegada do fim do homem, urra em sua orelha para melhor atingir o tímpano quase inerte: “*Aqui, ninguém além de você poderia penetrar, pois essa entrada só foi feita para você*. Agora parto e fecho a porta.” (DERRIDA, 1985, p.100-101, tradução nossa, destaque nosso).

Desconstruindo a narrativa, o primeiro sentido a aflorar é o de que comparecer diante da lei significa “vir ou ser trazido diante dos juízes, os representantes ou os guardiões da lei, durante um processo, para testemunhar ou ser julgado. O processo, o julgamento (*Urteil*), eis o lugar, o sítio, a situação...” (DERRIDA, 1985, p.105, tradução nossa). Diante disso, é possível entender a parábola tanto como uma referência à existência natural de um indivíduo em busca da justiça, quanto como a metáfora da vida de um processo específico, desde o pedido inicial até a sentença.

A escolha de um camponês não é casual: normalmente, um homem do campo “não conhece as leis da cidade, leis dos municípios e dos edifícios, das edificações protegidas, das grades e dos limites, dos espaços fechados por portas.” (DERRIDA, 1985, p.113, tradução nossa). Ora, diante da imperscrutibilidade radical da Justiça-em-Si não seria todo homem, nesse sentido, um camponês?

Avançando na leitura do drama, uma indagação se impõe: qual o problema do camponês? “A questão do camponês é exatamente a do caminho de acesso: a lei não se define justamente por sua acessibilidade? Não é ela, não *deve* ela ser acessível ‘sempre e para cada um’?” (DERRIDA, 1985, p.114-115, tradução nossa). Com efeito, essa noção parece evidente. Contudo, se o homem do campo não conhece a lei, quem deveria prover o acesso a ela? O porteiro, guardião da lei (um homem da cidade; observador, vigia e sentinela). Segundo Derrida, ao invés de porteiro “poderíamos dizer **a consciência**” (ibid., p.114). O porteiro representa a consciência fenomenológica do juiz voltada para a Justiça-em-Si.

Entretanto, o próprio juiz não é jamais capaz de aceder diretamente à lei, à Justiça em si: “*Diante de cada câmara se encontram porteiros mais e mais poderosos, eu não posso nem mesmo suportar o aspecto do terceiro depois de mim.*”. A porta está sempre aberta (DERRIDA, 1985, p.120, tradução nossa), deixa espiar o interior, mas esse olhar não é capaz de enxergar a lei ela-própria, a Justiça-em-Si, o “*glorioso luar que transborda eternamente pela porta da lei*”, irradiando luz como um *phainomenon*/fenômeno. Daí porque a permissão de entrada na lei não foi recusada, mas apenas diferida: “*É possível, diz o guardião da porta, mas agora não.*” (id., p.100). “A interdição presente da lei não é ... uma interdição no sentido de força imperativa, é uma *différance*.” (DERRIDA, 1985, p.120, tradução nossa). O camponês “quer ver ou tocar a lei, ele quer se aproximar dela, ‘entrar’ nela, pois talvez não saiba que a lei não se pode ver ou tocar, mas apenas decifrar” (ibid., p.115, tradução nossa).

A desconstrução da parábola de Kafka, que também ajuda a consolidar nossa percepção do que sejam Justiça-como-Direito e Justiça-em-Si, franqueia assim uma boa noção do que seja a Justiça-como-Decisão. Ela é aquilo que faltou – e cuja ausência talvez tenha gerado angústia no leitor: faltou que o porteiro, escutando realmente os pedidos do camponês (e não “*com indiferença à maneira dos grandes senhores*”, característica da **universalidade** da lei genérica), tomasse pela mão seu pedido e o conduzisse através das câmaras (camadas textuais e históricas do Direito Positivo sob o regime da *différance*) em direção à fonte daquela luz que transbordava da porta: a Justiça-em-Si. O infortúnio do camponês foi justamente que, presentes a Justiça-em-Si e a Justiça-como-Direito, a terceira força da Justiça não entrou em operação: a Justiça-como-Decisão. Com isso, a Justiça-como-Direito ficou estéril, estática e genérica, “*com indiferença à maneira dos grandes senhores*”. E a Justiça-em-Si continuou oculta.

Esse decifrar denota justamente a noção da Justiça-como-Decisão. Atividade de inteligência, sua função consiste em atravessar as inúmeras câmaras interpretativas e históricas da Justiça-como-Direito, aproximando-se o máximo possível do chamado da Justiça-em-Si para o caso concreto sob julgamento.

Por fim, explicitado o trajeto da Justiça-como-Decisão, como seria possível operar essa interpretação? Através da aplicação desconstrutora do Direito: “Uma das definições daquilo que chamamos ‘a desconstrução’ seria a tomada em conta desse contexto sem limite, a atenção mais viva e mais larga possível ao contexto e, assim, um movimento incessante de recontextualização” (DERRIDA, 1990b, p.136, tradução nossa). “Trata-se sempre de *desfazer, dessedimentar, decompor, desconstituir* sedimentos, artefatos, pressuposições, instituições” (DERRIDA, 1996, p. 41, tradução nossa), para em seguida recontextualizá-los, soerguendo-lhes o sentido em toda a densidade. No caso da decisão judicial, o norte dessa busca será justamente a Justiça-em-Si, numa atividade de “reinterpretação de todo o aparelho de limites dentro dos quais uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia” (DERRIDA, 1994, p.43, tradução nossa), e sua caminhada será empreendida pela escavação da Justiça-como-Direito. Enquanto atividade de Justiça-como-Decisão, essa desconstrução deverá ser perpassada pela problemática da conciliação universalidade-singularidade.

Dessa maneira, afirma Derrida, é possível “facilmente propor uma interpretação justa, vale dizer nesse caso adequada e lúcida” (DERRIDA, 1994, p.14, tradução nossa). Adequada e lúcida será uma Justiça-como-Decisão, ou desconstrução, que, sempre visando à justiça no caso concreto, considere a singularidade dos pleitos, buscando se aproximar ao máximo da manifestação fenomenológica da Justiça-em-Si para o caso específico sob julgamento. E, nesse sentido, “*A desconstrução é a justiça*” (*id.*, p.35).

Por fim, nunca será vão lembrar que a necessidade ética de um julgamento desconstrutor tem fundamento antropológico: como afirmado por Derrida, “no começo da justiça, era o *logos*, a linguagem ou a língua.” (*id.*, p.26, tradução nossa). A Justiça-como-Decisão é espécie do gênero “ato intelectual”; com gênese na linguagem, se submete ao projeto geral de Derrida para todos os sistemas racionais, i.e., à regra da *différance* e ao método apropriado a essa regra, qual seja, o desconstrutor.

2.4 A ideia de justiça em Derrida

A explicitação dos conceitos de Justiça-em-Si, Justiça-como-Direito e Justiça-como-Decisão já permitiu uma visão preliminar do nexos entre aquelas categorias. Contudo, a ideia de Justiça de Derrida vai além, funcionando como uma unidade dinâmica circular, e será ainda preciso refletir sobre as relações entre os três momentos para compreendê-la em toda sua densidade.

Assumindo a clássica distinção entre Direito e Justiça, Derrida se recusa a estabelecer uma oposição entre as duas realidades. Com efeito, trata-se de distinção problemática e instável; afinal de contas, tem-se por um lado uma justiça “infinita, incalculável, rebelde à regra, estrangeira à simetria, heterogênea e heterótropa... e, do outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regradas e codificadas.” (DERRIDA, 1994, p.49, tradução nossa). Para o filósofo,

Tudo seria ainda simples se essa distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento fosse logicamente regrado e controlável. Mas o fato é que o direito pretende se exercer em nome da justiça e que a justiça exige se instalar no interior de um direito que deve ser cumprido (constituído e aplicado) pela força, *enforced*. A desconstrução se encontra e se move sempre entre os dois (DERRIDA, 1994, p.50, tradução nossa).

Por essa razão, postula

Um questionamento desconstrutivo que comece ... por desestabilizar ou complicar a oposição de *nómos* e de *phúsis*, de *thésis* e de *phúsis* – quer dizer a oposição entre a lei, a convenção, a instituição, de uma parte, e a natureza de outra parte, com todas aquelas que elas condicionam; por exemplo, e não mais que um exemplo, as [oposições] do direito positivo e do direito natural (a *différance* é o *deslocamento desta lógica oposicional*). ... um tal questionamento desconstrutivo é de parte a parte um questionamento sobre o direito e sobre a justiça. Um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política (DERRIDA, 1994, p.22, tradução nossa).

Derrida propõe que a desestabilização dessa lógica oposicional seja feita a partir da assunção de que há um entrelaçamento entre essas realidades. O ponto de partida, dessarte, é a explicitação desse entrelaçamento.

A Justiça-em-Si, “*glorioso luar que transborda eternamente pela porta da lei*”, é a “lei que clama em silêncio”:

Antes mesmo da consciência moral e enquanto tal, ela obriga a responder, ela destina à responsabilidade e à guarda. Ela *coloca em movimento o guardião e o homem*, esse par singular, atraindo-os e detendo-os diante dela. Ela determina o ser-para-a morte diante dela. Apenas um ínfimo movimento e o guardião da lei (*Huter*) pareceria o pastor do ser (*Hirt*). Eu creio na necessidade dessa reaproximação, como se diz, mas sob a proximidade, sob a metonímia, talvez (a lei, um outro nome para o ser, o ser, um outro nome para a lei; nos dois casos, o “transcendente”, como diz Heidegger do ser) esconde e guarda para si talvez ainda o abismo de uma diferença (DERRIDA, 1985, p.124, tradução nossa).

Esse clamor silencioso da Justiça-em-Si será dirigido ao aplicador da lei, ao juiz intérprete. Portanto, a Justiça-em-Si exerce uma força de atração sobre a Justiça-como-Decisão, sendo seu *telos*. Sob esse aspecto, será também condição de possibilidade da desconstrução [Justiça-como-Decisão] na medida em que, como movimento, esta tem que tender para algo.

Já a Justiça-como-Direito (a estrutura do direito ou da lei) é a objetivação da Justiça-em-Si pré-compreendida. Constituída por camadas históricas e linguísticas, é ela que assegura a possibilidade da desconstrução; é, portanto, a condição de *exercício* da Justiça-como-Decisão/Desconstrução.

Finalmente, a Justiça-como-Decisão, mergulhando através das camadas interpretativas da Justiça-como-Direito, visa alcançar o fundo das questões de direito e a respeito do direito, localizadas na Justiça-em-Si (DERRIDA, 1994, p.35-36).

Dessa forma, Derrida estabelece a seguinte demarcação de sua idéia de Justiça:

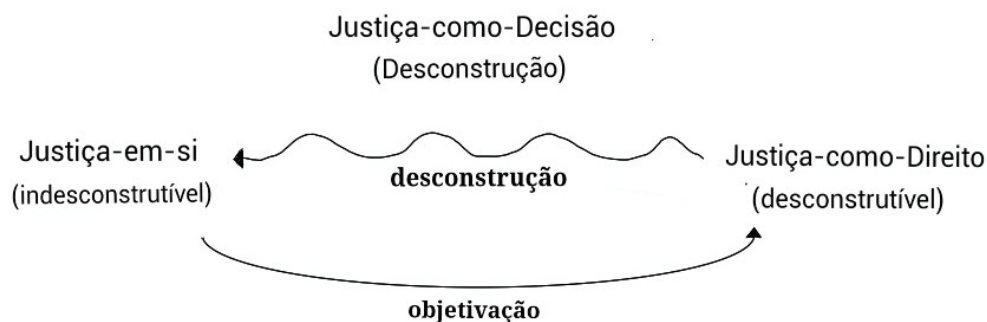
1. A desconstrutibilidade do direito [Justiça-como-Direito] torna a desconstrução [Justiça-como-Decisão] possível.
2. A indestrutibilidade da justiça [Justiça-em-Si] também torna a desconstrução possível, confunde-se com ela.
3. Consequência: a desconstrução [Justiça-como-Decisão] tem lugar no intervalo que separa a indestrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. (DERRIDA, 1994, p.35, tradução nossa).

O que Derrida pontifica, deste modo, é a necessidade de um **movimento de reaproximação**, e sua ideia de Justiça se constitui numa tríade dinâmica: Justiça-em-Si, Justiça-como-Direito e Justiça-como-Decisão. A Justiça-em-Si é captada pela inteligência humana, que a assenta sob a forma de Justiça-como-Direito posto. Chamada a resolver um caso concreto, a Justiça-como-Decisão o fará através de uma caminhada fenomenológica sobre o solo da Justiça-como-Direito em busca pela manifestação da Justiça-em-Si naquele caso singular. Segundo Thorthainsson,

*A vida da justiça, seu ser-aí no mundo cotidiano – no “mundo das pessoas”, se podemos dizer assim – constitui uma circularidade interminável cuja primeira meia-volta consiste numa objetivação construtiva, ao passo que a segunda implica num reenvio desconstrutor à “origem”. Ora, de uma maneira ao menos comparável à de certas tríades hegelianas, a justiça não é apenas o “primeiro termo” dessa constelação circular, *ela é também o todo*. A constelação justiça-(desconstrução)-direito, em sua integralidade, é a justiça. Dizendo de outra forma, é justo que a justiça (enquanto ideia) seja traída, e é justo que a justiça (enquanto direito) seja reenviada à ideia (THORTEINSSON, 2007, p.352, tradução nossa).*

Refletindo sobre esse entrelaçamento, THORTEINSSON propôs uma esquematização relativamente simples, que apresentaremos aqui livremente adaptada para os propósitos específicos deste trabalho (THORTEINSSON, 2007, p.351):

A ESTRUTURA DA JUSTIÇA EM DERRIDA



3. O JULGAMENTO JUSTO

“SÓCRATES – Ora, pois, Gláucon, agora temos de nos postar em círculo à volta da moita, como caçadores, de espírito atento, para que não vá a justiça fugir por qualquer lado, tornar-se invisível e desaparecer. Pois é evidente que ela anda aí por qualquer canto. Olha então e esforça-te por a descortinares, a ver se a avistas antes de mim e me prevines. ... Vem atrás de mim – disse eu – depois de teres feito a tua oração comigo.

GLÁUCON – Assim farei; guia-me somente.

SÓCRATES – Não há dúvida que o lugar é inacessível e sombrio, pois é escuro e difícil para a batida. Mas, seja como for, temos de avançar.”

(Platão, A República)

No primeiro capítulo desse trabalho apresentamos a fenomenologia de Jacques Derrida, num percurso que zarpou das linhas gerais do projeto fenomenológico de Husserl para desembarcar nas características que especificam o pensamento do filósofo francês.

No segundo capítulo, apresentamos a ideia de justiça de Jacques Derrida, pensada como tríade nos seguintes momentos: Justiça-em-Si, Justiça-como-Direito e Justiça-como-Decisão.

Explicitado como Derrida pensa a fenomenologia e a justiça, resta mostrar nessa terceira parte como é que, a partir da articulação desses dois elementos, alcança as condições de possibilidade do julgamento justo no caso concreto.

3.1 Articulação Fenomenologia-Justiça

A essa altura da empreitada, já veio a lume que a condição de possibilidade basilar do julgamento justo é sua constituição num momento efetivo da Justiça-como-Decisão - ou seja, num *julgamento desconstrutor*.

Entretanto, a reflexão não pode se deter nesse recinto. Para responder à questão inaugural (*A desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da*

justiça?) e fornecer diretriz efetiva para solução do problema do julgamento justo, é preciso ainda avançar, desdobrando o julgamento desconstrutor em busca de suas próprias condições de possibilidade.

Realizado esse desdobramento, será possível discernir no pensamento de Jacques Derrida cinco condições de possibilidade no caminho da efetivação do **julgamento desconstrutor**. São elas:

1. *Epoché*;
2. Experiência da aporia;
3. Singularidade;
4. Responsabilidade;
5. Liberdade.

O objetivo deste capítulo, portanto, é explicitar essas condições de possibilidade em sua especificidade e articulação recíproca. Contudo, antes de iniciar, é preciso alinhar algumas observações importantes, justificando o caminho que será tomado para revelar a articulação Fenomenologia-Justiça.

Jacques Derrida, cuja filosofia esteve desde a origem inspirada por Heidegger e a questão do ser, foi um tenaz crítico da metafísica da presença – da qual, segundo ele, nem mesmo o mestre alemão teria conseguido se desvencilhar. Profundamente convencido do acerto de suas conclusões acerca da gênese móvel de qualquer ato de significação, e tendo por atividade principal justamente o pensar, a fuga de qualquer perspectiva estável foi por ele adotada como uma norma ética à qual buscou se submeter em todos os aspectos de sua vida – incluindo seu percurso filosófico e acadêmico.

Uma das facetas dessa oposição implacável à presença foi a resistência à construção de qualquer sistema que pudesse “petrificar” seu pensamento, enredando-o na perspectiva da metafísica da presença e retirando-lhe, assim, as possibilidades de acesso à verdade. Assim é que, à medida que se foi aumentando sua exposição midiática e se intensificaram os apelos para definir o que seriam a *différance* e a desconstrução,

foi com evidente relutância que aceitou fazê-lo, e sempre com ressalvas e deixando janelas abertas para que escapasse um pouco de sentido.²⁵

Em relação ao problema sob consideração, é fato que durante a maior parte de seu percurso filosófico sempre tratou a questão da justiça de maneira profunda, porém dispersa, tendo somente tardiamente se debruçado sobre aspectos específicos da questão.

Essas características tornam altamente complexa a tarefa de mostrar a articulação de Fenomenologia e Justiça com vistas a perfilar as condições de possibilidade do julgamento justo, encaixilhando-as dentro do espaço fixo de tópicos. Com efeito, uma tarefa à altura da caça à lebre efetuada por Sócrates e Gláucon em *A República*, cinzelada na passagem que abre o capítulo.

Contudo, se é fato que Derrida não indicou expressamente os elementos dessa articulação Fenomenologia-Justiça, ao menos nos deixou abertas várias picadas pelas quais enveredar para ter acesso às suas bases.

Para realizar essa busca, em que será preciso conciliar o respeito à mobilidade de seu pensamento com os imperativos epistemológicos de clareza e organização sistemática, nos serviremos do mesmo expediente utilizado por Derrida na construção de sua própria teoria da significação: ao elaborar seu *O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl*, focou num momento específico do trabalho daquele filósofo, declarando que, nessa empreitada, “os textos husserlianos assumirão a face de pretextos. Em seu traçado histórico, eles serão as vias de acesso...” (DERRIDA, 1990a, p.1). Empregando método análogo, escolhemos enveredar pela rememoração das influências filosóficas de Derrida e por experiências por ele apontadas como decisivas na construção de seu pensamento. Sobre elas serão edificadas as pontes pelas quais será feita a travessia da Fenomenologia e da Justiça até as condições de possibilidade do julgamento justo.

Dessa maneira, a partir de sua relação com o pensamento de Husserl buscaremos esclarecer o uso da *epoché*; examinando suas reflexões sobre Heidegger

²⁵ Sobre a vida de Derrida foram realizados dois filmes: *D’ailleurs Derrida*: Espanha, 1999. Diretora: Safaa Fathy. *Derrida*: Reino Unido, 2002. Diretores: Kirby Dick e Amy Ziering. A propósito de sua exposição midiática e relação com a imprensa: JACQUES DERRIDA, 1930-2004. Cahier du “Monde” du mardi 12 octobre 2004, nº 18.572. Disponível em: <http://medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/sup_pdf_derrida_111004.pdf>. Acesso em: 21 de fev. 2015.

lançaremos luz sobre a fecundidade da *experiência da aporia* e o “tormento do indecível”; com Kafka (e a própria experiência de Derrida durante um episódio “kafkiano”), perceberemos a importância da *singularidade* como condição de possibilidade; de sua visão acerca da ideia de justiça em Lévinas, descobriremos o sentido que quis atribuir à *responsabilidade*; e em sua interpretação da filosofia de Sartre encontraremos o sentido dos passos da “urgência que barra o horizonte do saber” e do “tormento do indecível”, aberturas para a *liberdade*. Esse expediente proverá caminhos plausíveis para elucidar a articulação fenomenológica da justiça rumo ao julgamento justo, posicionando o observador num ângulo propício para divisar toda a densidade de suas condições de possibilidade como resultado do pensamento fenomenológico da justiça.

Por fim, cumpre ressaltar que, como o próprio Derrida não se deteve exaustivamente sobre as condições de possibilidade do julgamento justo, e nem as sistematizou, essa caminhada de articulação da **Fenomenologia** com a **Justiça** também servirá como via para uma crescente explicitação dessas condições. Dessa forma, ao final do capítulo serão vazados de maneira sintética os contornos específicos que Derrida dá a cada uma delas, já como o ápice de uma sedimentação de sentido gradativamente ocorrida durante todo o trabalho.

3.1.1 Derrida, Husserl e a *epoché*

De acordo com Benoît Peeters, Derrida frequentemente declarava que Husserl exercia uma influência permanente sobre seu trabalho. Peeters relata que

Como muitos outros, Derrida era fascinado pelos manuscritos não publicados de Husserl – especialmente acerca de temporalidade, “gênese passiva”, e o “alter ego” – todos textos que poderiam ser consultados apenas nos Arquivos Husserl de Louvain. Em janeiro de 1954, Maurice de Gandillac enviou uma carta de recomendação e obteve a garantia por parte do Frei Herman Van Breda de que este franquearia acesso aos preciosos documentos (PEETERS, 2013, p.67, tradução nossa).

Derrida partiu para Louvain e, lá chegando, mergulhou no material; nos meses seguintes, “trabalhou intensamente, escrevendo um texto de cerca de trezentas páginas em velhos formulários burocráticos e partes de blocos timbrados de champanhes

Mercier e Mumm, cujas pilhas havia catado das coisas de seu pai” (PEETERS, 2013, p.68, tradução nossa). Desse mergulho nos escritos de Husserl ele emergiria com sua dissertação de conclusão de curso na Escola Normal Superior: O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl – que somente viria a ser publicada trinta e sete anos mais tarde. Derrida ainda publicaria, em 1962, uma extensa Introdução à Origem da Geometria de Husserl e, em 1967, ainda com base em Husserl, A Voz e o Fenômeno.

Empreendendo, assim como Husserl, uma “filosofia da gênese” (DERRIDA, 1990a), Derrida adotará como uma constante em seu pensamento a *epoché*, idéia axial da fenomenologia husserliana.

Ao desfiar seu projeto fenomenológico, Husserl define a *epoché* como atitude fundamental na busca pelas “coisas mesmas”:

Consequentemente, ao iniciar uma crítica do conhecimento, o conjunto do mundo, a natureza física e psíquica, finalmente também meu próprio eu <humano>, com todas as ciências que se referem a essas objetividades, hão de ser marcados pelo sinal do *problemático*. Seu ser, sua validade, ficam suspensos (HUSSERL, 1970, p.51, tradução nossa).

A *epoché*, portanto, é definida pelo próprio Husserl como uma espécie de atitude mental de problematização. Num processo similar ao da dúvida sistemática socrática, abrirá um espaço de lucidez no qual o homem poderá acessar algo da verdade.

Numa aproximação fenomenológica do processo de tomada de uma decisão judicial, essa suspensão/problematização recairá também sobre todo o arcabouço teórico e cultural de embasamento de uma decisão, incluindo o Direito Positivo. É o que Derrida, de certo modo, faz ao destacar o “momento onde o crédito de um axioma é suspenso pela desconstrução” (DERRIDA, 1994, p.45, tradução nossa), esse “momento de suspense, esse tempo da *epoché*, sem o qual em efeito não há desconstrução possível” (ibid., p.46, tradução nossa). Essa postura desconstrutora para alcançar a decisão judicial mais justa assumirá as vestes de redução fenomenológica, avocando assim a

[...] tarefa de relembrar a história, a origem e o sentido, ou seja, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas e prescrições que ali se encontram impostas e sedimentadas, restando desde então mais ou menos passíveis de leitura ou pressupostas. ... ter constantemente em vista um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça... Isso nos impulsiona a denunciar não somente os limites teóricos, mas as injustiças concretas, de efeitos mais sensíveis, na boa consciência que se imobiliza dogmaticamente diante de tal ou tal determinação herdada da justiça (DERRIDA, 1994, p.45, tradução nossa).

Retornando a Husserl,

Quando se trata da crítica da razão – não somente teórica mas também prática, e de toda razão qualquer que seja ... trata-se então de estabelecer as formas e os estados de coisas primeiros que são suscetíveis de ser dados diretamente, e, em meio a esses dados-em-pessoa, de extrair aqueles conceitos e leis da lógica, da ética, da axiologia, que almejam o papel princípios, para estabelecer seu valor (HUSSERL, 1970, p.78, tradução nossa).

Nessa mesma linha, Derrida afirma que cada julgamento, como ato de inteligência, deve ser trilhado como uma jornada fenomenológica interior, um julgamento inaugural, pois,

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não somente seguir uma regra de direito ou uma lei genérica, mas ela deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se no limite a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo a cada caso (DERRIDA, 1994, p.50, tradução nossa).

Trata-se, pois, para ambos os pensadores, de uma filosofia da gênese, ou seja, uma investigação sobre as origens do pensamento e do sentido.

Contudo, no fim desse caminho da redução Derrida encontrará uma realidade diversa daquela vislumbrada por Husserl, e a partir daí surgirão diferenças cruciais entre seus pensamentos. Se no momento final da caminhada fenomenológica pelo interior da consciência Husserl encontrará uma realidade estável, um conceito puro - uma presença -, Derrida vislumbrará, na gênese do sentido, uma mutabilidade irreduzível.

Por fim, na preocupação com a singularidade do caso concreto que Derrida demonstra tanto em *La Faculté de Juger* quanto em *Force de Loi* é possível ver também um distanciamento do modelo epistemológico da consciência de Husserl, que se coloca sob a égide do conceito homogeneizador, em direção a uma consciência histórica que possibilitará alcançar a singularidade do caso concreto.

É manifesta, portanto, a influência do pensamento husserliano sobre a filosofia de Jacques Derrida: percorrendo as trilhas do método fenomenológico, adotará a *epoché* husserliana como uma das condições de possibilidade do julgamento justo.

Contudo, não menos importante para a configuração de seu pensamento serão os escritos de Martin Heidegger, que o levarão a se afastar de Husserl, adotando uma fenomenologia “menos pura”, de caráter existencial e hermenêutico.

Passemos, então, a Heidegger.

3.1.2 Derrida, Heidegger e a experiência da aporia

Conta Peeters que foi de seu professor de filosofia, Jan Czarnecki, que Derrida ouviu pela primeira vez o nome de Martin Heidegger, tendo iniciado sua leitura do autor alemão pelo livro “O que é metafísica?”, única obra então disponível em francês. Heidegger se tornaria para ele o “filósofo essencial, aquele com quem continuaria a dialogar”:

O que tentei fazer não teria sido possível sem a abertura da questão heideggeriana. [...] Mas apesar desse débito para com o pensamento de Heidegger, ou talvez por causa dele, eu tento identificar no texto de Heidegger ... os sinais de uma pertença à metafísica, ou ao que ele chama de ontoteologia (PEETERS, 2013, p.184).

Em O Problema da Gênese na Filosofia de Husserl, dissertação de conclusão de curso na Escola Normal Superior (na qual posteriormente reconheceria um esboço precoce do que viria a constituir uma certa unidade em seu projeto filosófico), já é possível perceber Derrida se afastando de Husserl em direção a Heidegger:

O devir genético não sendo mais constituído, em sua significação, pela atividade de um sujeito transcendental, mas pelo próprio ego, a esfera da fenomenologia não é mais definida pela imanência vivida das estruturas noético-noemáticas; ela não é mais imediatamente transparente a um espectador teórico das essências. É a um devir genético que deve, em um certo sentido, chegar a fenomenologia. É lá que ela deve se realizar, mas deve fazê-lo em se tornando ontologia ou estabelecendo com a ontologia relações fundamentais. O sujeito transcendental que se gera a si próprio não é mais uma consciência teórica, mas uma existência. (DERRIDA, 1990a, p.179, tradução nossa).

Discorrendo sobre um aspecto que se mostrará fundamental para suas reflexões acerca da decisão judicial, Derrida afirma que

A questão da angústia, da experiência do nada anterior à negação, ajustou-se ao meu sentido pessoal do *pathos* muito mais do que a frígida disciplina Husserliana à qual somente mais tarde cheguei. Eu estava sintonizado com aquele *pathos*, tão amplamente sentido naquele tempo, logo depois da guerra. (PEETERS, 2013, p.32, tradução nossa).

Sobre a angústia, Heidegger afirma, utilizando-se para fins metódicos desse que para ele é um fenômeno existencial fundamental:

Enquanto possibilidade de ser da pre-sença [*Dasein*], a angústia, junto com a própria presença [*Dasein*] que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da pré-sença [*Dasein*]. (HEIDEGGER, 2005, p.245, tradução nossa, anotação de *Dasein* junto a “pré-sença” nossa).

Vê-se que Heidegger aponta o estado mental da angústia como um momento que, apesar de seus efeitos indesejados pelo homem, gera neste uma especial lucidez, abrindo assim um espaço privilegiado, uma oportunidade, para uma compreensão mais profunda e ampla da realidade.

Ora, em seus passos para o julgamento justo, Derrida parece abraçar essa noção de angústia como abertura, sob a forma de uma experiência de inadequação ou de uma incalculável desproporção que precisa ser reparada:

Mas quem poderia pretender ser justo sem angústia? Esse momento de suspense angustiante abre assim o intervalo do espaçamento onde transformações, e até revoluções jurídico-políticas, têm lugar. (DERRIDA, 1994, p.46, tradução nossa, grifo nosso).

Em toda a obra de Derrida há referências implícitas e explícitas ao pensamento de Heidegger, e é possível afirmar que a questão existencial da ontologia heideggeriana não escapou ao olhar do filósofo francês, influenciando claramente em sua *déconstruction*.

Ao apelar de maneira constante à experiência pessoal do julgador em torno do indecível, da angústia do julgamento sempre imperfeito e das aporias, a redução fenomenológica da interpretação da lei para aplicação no caso concreto toma, em sua obra *Force de Loi*, contornos de uma caminhada do juiz em si mesmo na busca pela decisão mais justa. Com isso adquire cores nitidamente hermenêuticas em sentido heideggeriano, como uma “fenomenologia da cotidianidade”, em que, nos dizeres de Cerbone, “a fluência geral de minha atividade indica que minha orientação incorpora uma compreensão” (CERBONE, 2012, p.75) – realidade que capacitaria o homem-juiz a encontrar, ao percorrer seu eu-histórico, o sentido mais autêntico possível da justiça no caso concreto.

Com efeito, nas palavras de Derrida,

Nenhuma justiça se exerce ... sem uma decisão que define. Essa decisão de justiça ... começa, ela deveria começar em direito ou em princípio, na iniciativa de tomar conhecimento, ler, compreender, interpretar a regra, e mesmo de calcular. ... Ora, o indecível não é apenas a oscilação ou a tensão entre duas decisões [possíveis]. Indecível é a experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* apesar de tudo – é de *dever* que é preciso falar – ser entregue à decisão impossível tendo em conta o direito e a regra. (DERRIDA, 1994, p.53, tradução nossa, grifo nosso).

É importante registrar ainda que até mesmo a própria *déconstruction*, marca do pensamento derridiano, tem sua origem ligada a Heidegger pelo filósofo francês:

Quando escolhi essa palavra, ou quando ela se impôs a mim, creio que em “Da Gramatologia”, eu não achava que lhe seria reconhecido um papel tão central no discurso que então me interessava. Entre outras coisas, eu desejava traduzir e adaptar a meus objetivos as palavras heideggerianas *Destruktion* ou *Abbau*. Ambas significavam nesse contexto uma operação sobre a *estrutura* ou a *arquitetura* tradicional dos conceitos fundadores da ontologia ou da metafísica ocidental. Mas, em francês, o termo “destruction” implicava muito visivelmente uma aniquilação, uma redução negativa talvez mais próxima da “demolição” nietzscheana do que da interpretação ou do tipo de leitura que eu propunha. Portanto, o deixei de lado. Lembro-me de ter pesquisado se a palavra “desconstrução” (vinda a mim de maneira aparentemente muito espontânea) era francesa. Eu a encontrei no [dicionário] *Litttré*. (DERRIDA, 2008, p.1, tradução nossa, grifo nosso)

De fato, essa “reinterpretação de todo aparelho de limites dentro dos quais uma história e uma cultura configuraram sua criteriologia” (DERRIDA, 1994, p.43, tradução nossa), proposta por Derrida, ecoa a questão heideggeriana da “destruição fenomenológica”:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas. (HEIDEGGER, 2005, p.51, tradução nossa).

Por fim, a própria *différance*, termo forjado por Derrida para reunir as palavras francesas *différer* (de diferença, noção espacial) e *différer* (de diferimento, noção temporal), parece refletir as intuições de Heidegger acerca do espaço e do tempo,

notadamente quando se constata que Derrida, durante toda sua vida, contestou o influxo da chamada “metafísica da presença” na totalidade da tradição filosófica do ocidente, numa linha nitidamente heideggeriana.

É marcante, portanto, a influência de Heidegger na formação do pensamento de Jacques Derrida, e, no que tange às condições de possibilidade do julgamento justo, emerge com força não só na própria elaboração do julgamento como *desconstrução*, mas na perspectiva hermenêutica existencial do *julgamento como experiência aporética* e do *tormento do indecível*.

Contudo, se antes Derrida se afastou de Husserl em direção a Heidegger para adotar a perspectiva hermenêutica e existencial, ao adaptar, como ele próprio disse, a destruição heideggeriana para seus objetivos, volta a se aproximar de Husserl: enquanto a *destruktion* de Heidegger percorria o mundo, sua *déconstruction* dava também grande atenção à consciência e à gênese do sentido na mente humana; fazia uma *filosofia da significação*, buscando entender o que acontece quando conhecemos, e dessa estrutura encontrada derivar consequências para qualquer atividade da inteligência – dentre elas a decisão judicial.

3.1.3 Derrida, Kafka e a singularidade

Numa passagem autobiográfica, Derrida nos dará um indício através do qual será possível entrever a diretriz primeira da operação da Justiça-como-Decisão: a singularidade.

Certas narrativas não pertencem à literatura, por exemplo as crônicas históricas ou as relações das quais temos a experiência cotidiana: posso lhes dizer assim que eu compareci diante da lei após ser fotografado ao volante do meu carro, à noite, dirigindo perto de casa numa velocidade excessiva, **ou que iria fazê-lo para ser acusado, em Praga, de tráfico de drogas.** (DERRIDA, 1985, p.103, tradução nossa, destaque nosso).

Nessa passagem, o filósofo apresenta um dado autobiográfico de grande relevância para a compreensão de sua visão sobre a Justiça-como-Decisão e o problema de sua operação num julgamento justo. Uma breve narrativa do episódio certamente enriquecerá a compreensão desse ponto de vista.

Em 1981, Jacques Derrida viajou à Tchecoslováquia para participar de um seminário de filosofia no qual falaria sobre Descartes e sua relação com a linguagem. O país se encontrava à época sob a cortina de ferro, e Derrida era vice-presidente do braço francês da Fundação Educacional Jan Hus, cujo objetivo era auxiliar as universidades checas organizando aulas e seminários secretos, fornecendo livros banidos ou dando apoio financeiro para a publicação de obras proibidas. Segundo PEETERS (2013), Derrida foi alvo de constante vigilância desde sua chegada de Praga.

Encerrado o seminário, dirigiu-se ao aeroporto para retornar à França, e, no controle de bagagem, foi detido e submetido a uma inspeção, na qual foi sujeito a uma orquestração: no bolso da roupa que trazia pendurada na sacola foram encontradas “quatro pequenos pacotes marrons de aparência extremamente suspeita”. Jacques Derrida foi preso sob a acusação de “produzir, traficar e transferir drogas.” (PEETERS, 2013, p. 334, tradução nossa). Submetido a um interrogatório que durou de seis a sete horas, não lhe foi permitido contatar sua família ou a embaixada francesa, e terminou encarcerado na prisão de Ruzyne.

Então eu fui jogado – acho que essa é a palavra certa -, num calabouço. [...] Hesito em descrever a brutalidade da coisa, que num sentido foi lugar comum e, em outro, foi reservada apenas para mim, eu acho. Pela mesma razão, não vou descrever, mas para mim foi extremamente intimidador experimentar algo – começando com a porta da cela fechando diante de você, o uniforme de prisioneiro – que eu só conhecia através de fotos ou livros. (PEETERS, 2013, p.338, tradução nossa).

Com o passar do tempo, a notícia do fato se espalhou e tomou dimensões políticas. Como “nem Praga nem Moscou queriam uma crise aberta com a França”, o presidente checo acabou por determinar sua soltura, depois de uma noite na prisão. Assim foi que,

Na noite de 31 de dezembro para 1º de Janeiro, a polícia que havia prendido Derrida no dia anterior veio soltá-lo, dessa vez com deferência. Como Kafka tinha sido frequentemente mencionado durante o interrogatório do dia anterior – Derrida, que *estava escrevendo o trabalho “Diante da Lei”* para a conferência sobre Lyotard, tinha visitado o túmulo de Kafka durante sua estadia em Praga -, o advogado disse a ele, “em particular”: “Você deve ter tido a impressão de viver dentro de uma história de Kafka.”. E então, mais tarde: “Não veja as coisas muito tragicamente; considere como uma experiência literária”. (PEETERS, 2013, p.337, tradução nossa, destaque nosso).

Pelos relatos que deu sobre o episódio, não seria infundado supor que a questão da angústia do indivíduo diante da lei, mesmo se já lhe houvesse ocorrido teoricamente, naquela situação foi enriquecida pela fecundidade da experiência própria. A questão de fundo do tópico emerge na passagem a seguir (retirada do texto que escrevia à época do episódio da prisão):

Mas a generalidade dessas leis e dessas conclusões problemáticas me interessa menos que a singularidade de um processo que, no curso de um *drama único*, os faz comparecer diante de um *corpus* insubstituível, diante esse texto, diante de “Diante da Lei”. Existe uma singularidade da relação com a lei, uma lei de singularidade que deve se colocar em relação sem jamais poder fazê-lo com a essência geral ou universal da lei. Ora, esse texto aí, esse texto singular, você talvez já tenha observado, nomeia ou relata à sua maneira esse conflito sem encontro da lei e da singularidade, esse *paradoxo* ou esse *enigma* de estar-diante-da-lei; ... (DERRIDA, 1985, p.104, tradução nossa).

Portanto, será com um foco constante sobre a situação do jurisdicionado que Derrida caminhará, ombreado com Kafka, em direção ao fim do texto Diante da Lei²⁶ e rumo ao ápice da questão sob reflexão: o espírito que deve animar a Justiça-como-Decisão é a busca pela superação da distância entre a universalidade da lei e a especificidade do caso concreto, visando alcançar a singularidade: “*Aqui, ninguém além de você poderia penetrar, pois essa entrada só foi feita para você.*” (DERRIDA, 1985, p.100, tradução nossa).

O julgador se depara, portanto, com uma singularidade, um sujeito *único* que demanda dele uma resposta. Surge então o tema da responsabilidade.

3.1.4 Derrida, Lévinas e a responsabilidade

Há muito tempo, tanto tempo, eu temia ter que dizer *Adeus* a Emmanuel Lévinas. Eu sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele, tão perto dele, pronunciando essa palavra de adeus, essa palavra “a-Deus” que, de uma certa forma, recebi dele, essa palavra que ele me teria ensinado a pensar ou a pronunciar de outra maneira (DERRIDA, 1997, p.11, tradução nossa).

Com essas palavras, Derrida abriu seu pronunciamento no funeral de Emmanuel Lévinas, em 27 de dezembro de 1995, no cemitério de Pantin, em Paris.

²⁶ A parábola do porteiro, contada na abertura do tópico 2.3 deste trabalho, “Justiça-como-Decisão”.

Nascido na Lituânia em 1905, Lévinas estudou filosofia na França e depois em Friburgo, na Alemanha, onde foi aluno de Husserl e Heidegger. Judeu, atravessou a Segunda Guerra Mundial como prisioneiro de guerra francês na Alemanha, e a visão dos terrores nazistas foi aos poucos inclinando seu pensamento numa nova direção: a preeminência absoluta da ética.²⁷

Fenomenólogo, seu pensamento teve significativa influência na filosofia de Derrida, notadamente na questão da justiça. No pronunciamento feito por ocasião da morte de Lévinas, afirmou que “A palavra ‘retidão’ também, eu comecei a escutá-la de outra forma e a aprendê-la quando me veio de Emmanuel Lévinas. De todos os lugares onde ele diz a retidão, eu penso primeiro em uma de suas *Quatro Leituras Talmúdicas* porque ali a retidão denomina o que é, diz ele, ‘mais forte que a morte’” (DERRIDA, 1997, p.12-13, tradução nossa). Para definir a retidão, Emmanuel Lévinas diz da consciência ... que ela é “a urgência de uma destinação, conduzindo ao outro e não a um eterno movimento sobre si mesmo” (ibid., p.13, tradução nossa).

De acordo com Derrida, nessa reflexão Lévinas o teria despertado para o grande tema da responsabilidade ilimitada pelo outro, que transborda e precede a própria liberdade (ibid.,p.13). E esse tema, como se mostrará a seguir, se tornará fundamental em suas meditações acerca da questão da justiça.

Com efeito, em *Force de Loi*, Derrida admite expressamente a influência de Lévinas na construção de sua própria idéia de justiça, notadamente quanto ao aspecto da Justiça-em-Si:

Eu seria tentado, até um certo ponto, a aproximar o conceito de justiça [Justiça-em-Si] – que tendo a distinguir aqui do direito – do conceito de Lévinas. Eu o faria em razão dessa infinidade, justamente, e da relação heteronômica ao outro, à face do outro que me ordena, cuja infinidade não posso tematizar e me mantém refém (DERRIDA, 1994, p.48, tradução nossa).

Nesse momento, Derrida ainda mantém em suspense o grau de aproximação para ele existente entre seu próprio conceito de justiça e aquele de Lévinas; contudo, à medida que avança em suas reflexões, ganha densidade a questão da singularidade e da

²⁷ CANTO-SPERBER, Monique. Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Paris: PUF, 1996, p.1066.

gravidade do julgamento no caso concreto – o que o leva, enfim, a assimilar à sua idéia de justiça a noção levinasiana de justiça como responsabilidade:

A desconstrução opera a partir dessa “idéia da justiça” infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de qualquer contrato, pois ela é *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra. (DERRIDA, 1994, p.55, tradução nossa).

Dessa forma, ainda que não haja uma assimilação completa, a noção de justiça como responsabilidade diante do outro passa a integrar o próprio núcleo irreduzível e inalcançável da Justiça-em-Si de Derrida, pólo do qual emana a Justiça-come-Direito e para o qual deve tender a Justiça-come-Decisão.

Por fim, é possível também visualizar os desdobramentos da idéia levinasiana de justiça como responsabilidade na Justiça-come-Decisão: o julgador não é uma abstração institucional, mas um indivíduo-juiz numa relação de retidão com o outro-jurisdicionado e com o próprio sistema de justiça. Dessa forma, no caminho de uma decisão justa surgirá para esse indivíduo-juiz o dever de responder (*responsabilidade*) ao outro indivíduo a quem se direciona o julgamento, e que para ele dirige o olhar invocando o direito a uma resposta justa. E responderá também perante o sistema normativo, que será objeto de desconstrução.

Dessarte, ao incorporar algo da noção de justiça de Lévinas, Derrida integra à sua própria ideia de justiça a questão da responsabilidade do julgador com a Justiça-em-Si, com o indivíduo diante-da-lei e com a Justiça-come-Direito. Portanto, será razoável reconhecer que na raiz da responsabilidade como condição de possibilidade do julgamento justo se encontra um sopro da novidade do pensamento ético de Emmanuel Lévinas.

3.1.5 Derrida, Sartre e a liberdade

Sobre Sartre, Derrida afirmou que

Reconheço meu débito, a filiação, a enorme influência, a enorme presença de Sartre em meus anos de formação. Eu nunca tentei me evadir dela. [...] quando eu estava nas aulas de filosofia em hypokhâgne [curso preparatório] ou khâgne, não apenas o pensamento de Sartre, mas a figura de Sartre, a personagem Sartre que aliava desejo filosófico e literário, foram para mim o que é superficialmente chamado de um modelo, um ponto de referência. (PEETERS, 2013, p.33, tradução nossa, anotação nossa).

Embora tenha mais tarde afirmado reconhecer maior densidade na obra dos “três grandes Hs” - Hegel, Husserl e Heidegger – (PEETERS, 2013, p.33), ecos inconfundíveis de Sartre podem ser encontrados de forma digna de nota em dois dos passos do julgamento justo de Derrida: o *tormento do indecível* e a *urgência que barra o horizonte do saber*.²⁸

Com efeito, ao adotar a angústia heideggeriana como abertura e espaço de manifestação fenomenológica, Derrida o faz numa perspectiva bem mais individual e dramática que o filósofo alemão, tendendo para a fenomenologia das emoções de Sartre. Dessa forma, o segundo passo do julgamento desconstrutor de Derrida, que é o “tormento do indecível” (a situação do beco sem saída em que o juiz deverá decidir um caso singular e, portanto, dar um salto num vazio normativo; a exigência de um julgamento/julgador angustiado), une-se aos demais passos para erigir a liberdade e a responsabilidade do indivíduo-julgador em elementos essenciais:

Uma decisão que não experimentasse o indecível não seria uma decisão livre, ela não passaria de uma aplicação programável ou o rolar contínuo de um processo calculável. Talvez fosse legal, mas não seria justa. (DERRIDA, 1994, p.51, tradução nossa).

Derrida chega a comparar a situação existencial do juiz diante de cada singularidade indecível àquela vivenciada por Abraão quando estava prestes a sacrificar seu filho Isaac (Gn 22,1-18), assumindo “essa responsabilidade que consiste em estar sempre sozinho e retirado em sua própria singularidade no momento da decisão. Da mesma maneira que ninguém pode morrer em meu lugar, ninguém pode tomar uma decisão, isso a que chamamos decisão, em meu lugar.” (DERRIDA, 1999, p.61, tradução nossa).

Ora, não nos será difícil, ao percorrer tais passagens, visualizar uma patente conexão com a relação angústia-liberdade construída por Sartre em *Ser e Nada*:

²⁸ Como adiantado na Introdução dessa dissertação, na conclusão de seu discurso sobre o julgamento justo Derrida explicitará a condição de possibilidade da “liberdade” através de um passo-a-passo do julgamento desconstrutor: 1) a *epoché* da norma; 2) o tormento do indecível; e 3) a urgência que barra o horizonte do saber.

É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade e, se preferimos, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em questão para ele mesma em seu ser. (SARTRE, 1943, p.64, tradução nossa).

Além disso, em se tratando de refletir acerca de pontos de contato entre o pensamento dos dois filósofos, é interessante verificar como Sartre posiciona a angústia como um passo no caminho para a tomada da decisão:

É essa contra-angústia que em geral faz cessar a angústia ao transmutá-la em indecisão. A indecisão, por sua vez, é um apelo à decisão: distanciamo-nos bruscamente da borda do precipício e retomamos a rota. (SARTRE, 1943, p.67, tradução nossa).

Seguindo adiante, o próximo passo do julgamento desconstrutor após o “tormento do indecível” será a “urgência que barra o horizonte do saber”: para Derrida, é preciso, apesar de tudo, superar o tormento do indecível e julgar. A paralisia provocada pelo tormento do indecível e pela consciência de que sempre se poderia conhecer um pouco mais para, então, julgar melhor, é abruptamente interrompida pela urgência imposta pela lei, que obriga a uma tomada decisão. Esse momento de decisão implica num salto livre do juiz, que precisa assumir individualmente para si a definição da questão, mesmo que isso implique a travessia de uma região nebulosa onde jamais haverá uma solução perfeita.

Portanto, se o passo do “tormento do indecível” é claramente próximo da negatividade e angústia que marcam a filosofia de Sartre, no terceiro passo, que é a “urgência que barra o horizonte do saber”, Derrida adota uma condição de possibilidade próxima da atitude humanista radical de seu compatriota, com a assunção positiva da situação trágica como substrato para um avanço em direção ao julgamento que precisa, apesar de tudo, ocorrer.

3.2 As condições de possibilidade do julgamento justo

Efetuada uma articulação da fenomenologia de Derrida com sua ideia de justiça a partir de reflexões autobiográficas do filósofo e pontos de contato com a obra de outros pensadores, encontramos-nos enfim em condições de falar diretamente das condições de possibilidade do julgamento justo.

Em determinado ponto de sua reflexão, Derrida afirma que “*A desconstrução é a justiça*” (DERRIDA, 1994, p.35). À luz das etapas já desafiadas neste trabalho, é possível afirmar que nesse enunciado Derrida enfatiza a Justiça-como-Decisão, que deverá ser exercida como uma desconstrução, buscando enxergar o fundo das questões relativas ao direito e ao sujeito de direitos. Corretamente manejada, colocará em movimento o mecanismo circular da tríade Justiça-em-Si – Justiça-como-Direito – Justiça-como-Decisão.

Ora, se em última instância a desconstrução é a justiça, então é ela a meta a ser conquistada na busca pela decisão justa para o caso concreto; o julgamento desconstrutor se eleva como a condição de possibilidade fundamental da decisão justa (ibid.). Dessarte, torna-se necessário explicitar as condições de possibilidade desse julgamento desconstrutor.

Essas condições serão: 1. A *epoché* da norma; 2. A experiência da aporia; 3. A singularidade; 4. A responsabilidade; 5. A liberdade. Apesar de fortemente entrelaçadas, ainda será possível identificar um núcleo essencial distinto em cada uma. Contudo, para que sejam bem compreendidas é importante que sejam pensadas tendo em vista o método fenomenológico e seu desdobramento na ideia de justiça como uma tríade circular e móvel. Assim, a *epoché* abre o caminho para a caminhada da Justiça-como-Decisão, que atravessa a Justiça-como-Direito até o limite da capacidade humana para enxergar a Justiça-em-Si, detendo-se na situação da *aporia*: não existe solução perfeita. Essa experiência da aporia conduz o julgador a um estado reflexivo, que abre seus olhos para a *singularidade* do caso concreto, e essa consciência o colocará num estado de *responsabilidade*, no qual terá de responder perante o sistema normativo e o jurisdicionado. Essas quatro condições convergirão, enfim, na necessidade da *liberdade* do julgador a quem cabe dizer a justiça no instante final.

3.2.1 *Epoché*

A primeira condição de possibilidade do julgamento justo, ou desconstrutor, tem procedência husserliana: trata-se da *epoché*.

Fazer epoché, na singela e lúcida definição de NICOLA (2005), significa

... colocar entre parênteses todos os hábitos, os pré-juízos, as convicções ingênuas e as considerações óbvias – não se propõe a ser um processo exclusivamente destrutivo. Ao contrário da *epoché cética*, a fenomenologia não pretende demonstrar a inexistência de uma verdade qualquer, mas, ao contrário, demonstrar que o exercício da dúvida metódica e a suspensão de todo saber positivo já adquirido são instrumentos de higiene mental. O pesquisador fenomenológico deve esvaziar a mente de tudo o que é fictício, não necessário, casual e pessoal, para se colocar na condição de um espectador ingênuo e desinteressado. Depois de assim se ter libertado de uma parte de si mesmo, por meio de um trabalho demorado e árduo, será capaz de analisar com a devida objetividade o mundo e os fenômenos da consciência e do espírito. (NICOLA, 2005, p. 459).

Com efeito, a desconstrução constitui uma espécie qualificada de redução fenomenológica, e, como tal, não prescindirá da *epoché* para abrir o caminho mental até o fenômeno – no caso, a Justiça-em-Si. Ela será, no instante do julgamento, o recurso à disposição do julgador para desobstruir a visada da inteligência, abrindo o caminho para uma reflexão lúcida acerca da justa solução para o caso concreto. Essa desobstrução será efetuada por meio da suspensão do crédito de toda a rede de conceitos e axiomas sedimentados historicamente na forma de direito positivo e em torno dele: o ético, o político, o técnico, o econômico, o psico-sociológico, o filosófico, o literário, etc. (DERRIDA, 1994, p.62). Sem esse passo, ao qual Derrida denomina “momento de suspense”, não há desconstrução possível. (ibid., p.46).

Cumprido ressaltar que, animada por sua doutrina sobre uma gênese móvel do sentido, a *epoché* de Derrida adquirirá feições específicas. Nessa vertente, uma de suas funções “seria a tomada em conta desse contexto sem limite, a atenção mais viva e mais larga possível ao contexto e, assim, um movimento incessante de recontextualização” (DERRIDA, 1990b, p.136). Portanto, “...trata-se sempre de *desfazer*, *dessedimentar*, *decompor*, *desconstituir* sedimentos, artefatos, pressuposições, instituições” (DERRIDA, 1996, p.41). Em seguida, num movimento reverso, será feita sua recontextualização e reinscrição, já renovados de sentido e densidade.

Portanto, Derrida confere à *epoché* enquanto condição de possibilidade do julgamento justo a

[...] tarefa de relembrar a história, a origem e o sentido, ou seja, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas e prescrições que ali se encontram impostas e sedimentadas, restando desde então mais ou menos passíveis de leitura ou pressupostas. ... ter constantemente em vista um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça... Isso nos impulsiona a denunciar não somente os limites teóricos, mas as injustiças concretas, de efeitos mais sensíveis, na boa consciência que se imobiliza dogmaticamente diante de tal ou tal determinação herdada da justiça. (DERRIDA, 1994, p.45, tradução nossa).

Dessa maneira, será possível realizar a necessária reinterpretação dos “próprios fundamentos do direito tais quais haviam anteriormente sido calculados ou delimitados” (DERRIDA, 1994, p.45, tradução nossa). Com isso, evita-se que o juiz caia num profundo sono dogmático, propiciando assim uma abertura como a que já possibilitou, na história dos povos, acolher e assegurar novidades como a Declaração dos Direitos do Homem e a abolição da escravatura. Por essa porta poderão adentrar, enfim, “todas as lutas emancipatórias que restam e deverão restar em curso, por toda parte no mundo, para os homens e para as mulheres” (DERRIDA, 1994, p.62, tradução nossa).

3.2.2 Experiência da Aporia

Se a primeira condição de possibilidade da decisão justa é a *epoché*, apenas essa suspensão do juízo não bastará para o sucesso da empreitada do julgador: ao final da marcha fenomenológica, ele se verá retido por sua própria incapacidade natural de enxergar a plenitude da Justiça-em-Si. No beco sem saída da impossibilidade de uma solução perfeita para o caso concreto se erguerá, diante de seus olhos, a exigência da segunda condição de possibilidade do julgamento desconstrutor: a experiência da aporia.

As aporias, ou situações de indecidibilidade, foram um tema caro a Jacques Derrida, que sobre elas se debruçou em diversas obras: *Glas*, *Memórias para Paul de Man*, *Psyché: Invenções do Outro*, *Do Direito à Filosofia* e, principalmente, *Aporias* (DERRIDA, 1993, p.15).

Percorrendo suas lições acerca da situação aporética, é possível ver que o filósofo não a considera como um elemento negativo. Pelo contrário; para ele, não existe julgamento justo sem ela: “As experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, ou seja, de momentos onde a *decisão* entre o justo e o injusto não é jamais assegurada por uma regra.” (DERRIDA, 1994, p.38, tradução nossa).

Portanto, mais que um obstáculo, a aporia constitui um degrau do processo de decisão, que deve assimilar estruturalmente essa vivência, sob pena de quedar surdo ao verdadeiro chamado da justiça.

Mas o que seria, para Derrida, essa experiência da aporia como via de acesso para a justiça? Para compreender essa condição de possibilidade, seus termos devem ser entendidos em sentido fenomenológico, e à luz da ideia de justiça de Jaques Derrida.

Conforme explicitado no capítulo segundo, a ideia de justiça de Jacques Derrida é formada pela tríade dinâmica da Justiça-em-Si – Justiça-como-Direito – Justiça-como-Decisão. A Justiça-como-Decisão, operada pelo juiz através da interpretação desconstrutora da Justiça-como-Direito, deve buscar o comando da Justiça-em-Si para o caso concreto. Nesse sentido, o termo *experiência* denota a situação mental fenomenológica à qual chegará o julgador no termo marcha desconstrutora: um “estar-diante do fenômeno da Justiça-em-Si”.

Porém, num determinado momento a especificidade do caso concreto se imporá à Justiça-como-Direito, que, presa à generalidade, quedará impotente para prover solução adequada. Por outro lado, o julgador também não poderá se socorrer da Justiça-em-Si, cuja plenitude se encontra além dos limites de sua capacidade mental. A *experiência* fenomenológica se transmuta, então, em experiência de uma tarefa impossível: alcançar uma solução perfeita para o caso concreto. Experiência de uma aporia.

Essa experiência, que poderia à primeira vista ser interpretada como um momento fatídico, constitui, para Derrida, uma situação tão necessária quanto fecunda. Assim como Heidegger, que vê na angústia um momento gerador de especial lucidez mental, Derrida abraça essa situação angustiante da aporia como uma oportunidade de abertura intelectual:

Mas quem poderia pretender ser justo sem angústia? Esse momento de suspense angustiante abre assim o intervalo do espaçamento onde transformações, e até revoluções jurídico-políticas, têm lugar. (DERRIDA, 1994, p.46, tradução nossa, grifo nosso).

Cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um julgamento determinante, talvez e às vezes o direito ali possa levar sua parte, mas podemos estar certos de que a justiça jamais levará a sua. (ibid., p.38, tradução nossa).

No mesmo sentido, assim como Sartre, que enxerga no estado psíquico da angústia o lugar onde o homem toma consciência de sua liberdade, Derrida aponta para essa experiência da aporia como um espaço para uma decisão livre – e, portanto, autêntica:

O que é julgar? ... Como julgar? ... a ausência de critério é a lei, se podemos assim dizer. Se os critérios estivessem simplesmente disponíveis, se a lei [Justiça-em-Si] estivesse presente, lá, diante de nós, não existiria julgamento. Haveria no máximo saber, técnica, aplicação de um código, aparência de decisão, falso processo, ou ainda narrativa, simulacro narrativo a respeito do julgamento. Não haveria lugar para julgar ou se inquietar do julgamento, não haveria mais por que se perguntar “como julgar? (DERRIDA, 1985, p.94, tradução nossa).

Dessa forma, o juiz, empreendendo a marcha intelectual da *epoché* até o limite de sua capacidade de desconstrução fenomenológica, deter-se-á somente diante das muralhas intransponíveis/indesconstrutíveis da Justiça-em-Si. Ali postado, ao vivenciar a situação aporética do indecível em toda sua densidade, conseguirá se colocar na melhor posição mental possível para decidir o caso concreto,

Porque se deve evitar a boa consciência a todo custo. Não só a boa consciência como o sorriso de uma vulgaridade indulgente, mas simplesmente como uma forma de auto-consciência segura: boa consciência como certeza subjetiva é incompatível como o risco absoluto que toda promessa, todo engajamento, e toda decisão responsável – se é que existem – devem correr. Proteger a decisão ou a responsabilidade pelo conhecimento, por alguma segurança teórica, ou pela certeza de estar certo, de estar do lado da ciência, da consciência ou da razão, é transformar essa experiência na execução de um programa, numa aplicação técnica de uma regra ou norma, ou na subsunção de um determinado “caso”. (DERRIDA, 1993, p.19, tradução nossa).

Naquele momento, verá surgir no horizonte uma situação única, a clamar pela terceira condição de possibilidade do julgamento justo: o respeito à singularidade.

3.2.3 Singularidade

Na parábola Diante da Lei²⁹, Kafka conta a história de um camponês que, em busca da justiça, se depara com um edifício surreal formado por inúmeras salas, separadas por misteriosas portas, cada uma delas guardada por um porteiro, numa fileira interminável de obstáculos entre ele e a justiça. Durante anos a fio o camponês tenta, sem sucesso, adentrar no edifício da justiça. Nessa empreitada,

De vez em quando o porteiro faz com que o homem seja submetido a pequenos interrogatórios, ele o pergunta sobre sua pátria e sobre muitas outras coisas, mas são questões colocadas *com indiferença à maneira dos grandes senhores*. E ele termina por lhe reiterar que ainda não lhe pode fazer entrar. (DERRIDA, 1985, p.100, tradução nossa, destaque nosso).

O texto de Kafka, com a densidade característica do genial escritor, serviu de ponto de apoio para uma reflexão vital de Derrida acerca da singularidade. Na formulação deste, “Uma solução efetiva é sempre singular, idiomática, ao passo que a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal.” (DERRIDA, 1994, p.39, tradução nossa).

À luz de sua ideia de justiça, a questão que se coloca pode ser articulada da seguinte maneira: toda decisão judicial deverá se fundar numa norma posta [Justiça-como-Direito], que, por natureza, é edificada sobre elementos de universalidade. Contudo, essa mesma decisão judicial terá sempre que lidar com um caso concreto³⁰, decorrente de uma questão singular. O problema é que a norma geral não é capaz de prover uma solução específica; diante da singularidade, o Direito Objetivo fica atônito – ou, usando a metáfora de Kafka, indiferente “à maneira dos grandes senhores”. Como consequência, essa exigência estrutural de universalidade da Justiça-como-Direito

²⁹ Texto que abre o item 2.3 desta dissertação, sobre a Justiça-como-Decisão, p.48.

³⁰ Ressalvadas aqui as ações do chamado controle concentrado de constitucionalidade, em que Cortes Constitucionais decidem sobre a extensão da própria norma em abstrato, mesmo que provocadas a partir de um caso concreto. Sobre o julgamento pelas Cortes Constitucionais (como o Supremo Tribunal Federal brasileiro), interessante observar as acentuadas diferenças na construção racional das decisões nos julgamentos típicos – quando debatem teses jurídicas abstratas – e as ocasiões em que, no exercício da chamada competência originária, se debruçam diretamente sobre o fato, como fazem os juízes singulares e os tribunais de apelação – o que ocorreu, v.g., na famosa Ação Penal 470, vulgo “Mensalão”. A comparação pode ser bastante elucidativa quanto ao aspecto da influência da singularidade do caso concreto no processo construção e formação da decisão judicial.

impede que ela se posicione face a face com o jurisdicionado, interrompendo assim a relação com a alteridade (DERRIDA, 1997b, p.190).

Atento a essa realidade, Derrida pontifica que, para que uma decisão seja justa, não basta a aplicação da norma genérica: é *condição de toda justiça possível* que o julgador decida voltado para a singularidade do caso sob apreciação.

A primeira razão para que se faça da singularidade uma condição de possibilidade pode ser divisada já na superfície do problema: se uma norma universal é incapaz de antecipar o infinito rol de situações possíveis, o julgador, que tem a incumbência de resolver o problema concreto, não pode aplicá-la de maneira automática - tem a obrigação de adequá-la à singularidade do conflito, sob pena de total ineficácia.

Em segundo lugar, Derrida entende que o julgamento abstrato da situação concreta de uma pessoa gera uma objetivação desse indivíduo – que, esvaziado de sua individualidade, torna-se apenas um dado, um número, uma realidade desidratada diante do arcabouço normativo. A razão é clara: a expressão “*sujeito de direitos*” implica a singularidade. Se esta é aniquilada na abstração da norma geral, não há que se falar mais em sujeito de direitos, mas somente em “seres vivos enquanto tais, e nada mais” – assim como os animais, desprovidos de individualidade. É o que Derrida destaca ao afirmar que “Existiram, e ainda existem, na espécie humana, muitos ‘sujeitos’ que não são reconhecidos como sujeitos e recebem esse tratamento de animal.” (DERRIDA, 1994, p.42, tradução nossa). O julgamento que não se dirija a um sujeito de direitos esvaziaria de sentido o próprio aparato judiciário e a justiça como um todo.

A partir disso, Derrida formula a seguinte questão:

Como conciliar o ato de justiça que deve sempre se dirigir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu mesmo *como* o outro, numa situação única, com a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça que têm necessariamente uma forma geral, mesmo se essa generalidade prescreve uma aplicação singular a cada caso? (DERRIDA, 1994, p.39, tradução nossa).

A proposta do filósofo poderá ser explicitada a partir da seguinte passagem:

Se eu me contentasse em aplicar uma regra justa, sem *espírito de justiça* e sem *inventar de qualquer sorte a cada vez a regra e o exemplo*, eu talvez estivesse ao abrigo da crítica, sob a proteção do direito, eu agiria conformemente ao direito objetivo, mas eu não seria justo. Eu agiria, diria Kant, *conformemente* ao dever, mas não *por dever* ou *por respeito* à lei. Será jamais possível dizer: uma ação é não somente legal, mas justa? (ibid., p.39, tradução nossa, destaque nosso).

No trecho acima, Derrida afirma a necessidade de se buscar a singularidade através de um julgamento imbuído do “espírito de justiça” e que invente de alguma maneira a cada vez a regra e o exemplo. A singularidade, portanto, deverá ser buscada na integralização da circularidade fenomenológica de sua ideia de justiça: apoiando-se no Direito (Justiça-como-Direito), mas consciente das limitações decorrentes de seu caráter genérico, deverá o julgador (Justiça-como-Decisão), ao deparar-se com aquela especificidade do caso concreto imprevisível aos olhos da regra geral, integrar e “vivificar” a norma geral. Nessa empreitada, orientar-se-á pelo “espírito de justiça” (Justiça-em-Si) fenomenologicamente manifestado para o caso concreto sob apreciação.

Portanto,

É preciso saber também que essa justiça se dirige sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou em razão mesmo de sua pretensão à universalidade. Consequentemente, jamais ceder sobre esse ponto [...] Isso impulsiona a denunciar não só os limites teóricos mas as injustiças concretas, de efeitos mais sensíveis, na boa consciência que se detém dogmaticamente diante de tal ou tal determinação herdada da justiça. (DERRIDA, 1994, p.45, tradução nossa).

Por fim, a caminho da efetivação da singularidade surgem diante do julgador duas questões: primeiramente, a gravidade da atribuição de uma atividade criativa além do Direito posto; em segundo lugar, o aparecimento, diante de seus olhos, de um *outro* indivíduo. Ambas as questões conduzem a reflexão à próxima condição de possibilidade do julgamento justo: a *responsabilidade*.

3.2.4 Responsabilidade

Se no caminho para a decisão justa o imperativo respeito à *singularidade* tornará necessário refundar ou integrar a ordem normativa, bem como lidar com a situação específica de um indivíduo que clama pela decisão, eleva-se no horizonte do julgador um apelo à responsabilidade – que, por expressa influência de Lévinas, Derrida agrega à sua própria ideia de justiça.

Noção geralmente associada à imputabilidade correlativa a um poder, a terceira condição de possibilidade do julgamento desconstrutor não deve aqui ser concebida simplesmente nesse sentido, e muito menos reduzida à acepção jurídica da obrigação de indenizar ou reparar algum dano. Há que se acentuar outra face da

responsabilidade, como estado de se encontrar sob a exigência de dar respostas para outrem. É nessa situação que se encontrará o julgador, corporificação da Justiça-como-Decisão, diante de duas realidades que clamam por respostas: o sistema de normas que sofrerá *epoché* e o indivíduo que busca uma decisão justa.

A Justiça-como-Decisão, que, como *desconstrução*, vem desbravando seu caminho através do mundo da vida e da cultura, suspendendo pela *epoché* a própria validade e fundamento da ordem normativa em busca de uma visão clara da Justiça-em-Si para o caso concreto, se deparará ao fim da marcha com a situação única de um indivíduo, que exigirá uma atividade criativa e integrativa da Justiça-como-Direito. A ordem normativa, que será desconstruída, e o indivíduo, que será julgado, exigem uma resposta, uma responsabilidade.

E sobre quem recairá essa responsabilidade? Sobre o indivíduo-juiz, consciência fenomenológica individual encarregada do dever de julgar.

No cerne da desconstrução está a tarefa de uma memória histórica e interpretativa. Num julgamento desconstrutor, o juiz colocará entre parênteses todo aparato conceitual histórico e jurídico para lidar com uma situação única de um sujeito de direitos. A *responsabilidade* como condição de possibilidade do julgamento justo consiste na assunção, por esse julgador, da gravidade dessa tarefa.

Em primeiro lugar, “encarnação” da Justiça-como-Decisão, o juiz deverá julgar imbuído do “senso de uma responsabilidade sem limite, e, portanto, necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, portanto, a tarefa de rememorar a história, a origem e o sentido, e assim os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que ali são impostos e sedimentados, permanecendo desde então mais ou menos lisíveis ou pressupostos.” (DERRIDA, 1994, p.44, tradução nossa).

Trata-se, nessa vertente, de uma responsabilidade do julgador diante da herança cultural e histórica consubstanciada na ordem normativa. Como reconstrução objetiva da realidade, a Justiça-como-Direito se encontra sempre defasada do mundo, e é apenas em função dessa carência (visando à integração da tríade Justiça-em-Si – Justiça-como-Direito – Justiça-como-Decisão através da reidratação dessa ordem para alcançar a singularidade do caso concreto) que está autorizado o julgador a atuar livremente e de maneira criativa.

A segunda vertente da responsabilidade decorre do fato de que a Justiça-como-Decisão será concretizada numa situação real e única do indivíduo que se encontra diante da lei. Esse indivíduo exige uma decisão justa – o que, para o juiz, implica em saber que “essa justiça se dirige sempre a singularidades, à singularidade de um outro, apesar de ou em razão mesmo de sua pretensão à universalidade. Em razão disso, [o juiz] não deve jamais ceder sobre esse ponto, [deve] ter constantemente em vista um questionamento sobre a origem, os fundamentos e limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça.” (DERRIDA, 1994, p.45, tradução nossa).

Essa postura dúplice de responsabilidade em relação à tradição e ao indivíduo não constituirá jamais, salienta Derrida, um desrespeito ou uma insensibilidade à justiça; pelo contrário, é a única postura que faz justiça à situação do indivíduo e, portanto, aos próprios fundamentos da justiça, pois “obriga a denunciar não apenas os limites teóricos mas as injustiças concretas, de efeitos bem mais sensíveis, que se alojam naquela boa consciência que se detém dogmaticamente diante de tal ou tal determinação herdada da justiça [como Direito]” (ibid., p.45, tradução nossa, anotação nossa).

3.2.5 Liberdade

O desfecho do opúsculo *Do Direito à Justiça* começa a se delinear a partir da seguinte reflexão:

Nosso axioma mais comum, é que para ser justo – ou injusto, ou exercer a justiça – ou violá-la, eu preciso ser livre e responsável por minha ação, meu comportamento, meu pensamento, minha decisão. Nós não diremos de um ser sem liberdade, ou ao menos que não é livre para tal ou qual ato, que sua decisão é justa ou injusta. (DERRIDA, 1994, p.50, tradução nossa, grifo nosso).

O núcleo da cogitação pode ser destilado da seguinte maneira: onde não há liberdade não há decisão. Trata-se, efetivamente, de uma ponderação de consequências capitais para todo o trabalho; afinal, a empreitada foi desde o início a busca das condições de possibilidade da *decisão* justa. Ao afirmar que sem a liberdade não se pode sequer falar na existência de uma decisão – justa ou injusta –, Derrida faz com que todas as outras condições de possibilidade (*epoché*, experiência aporética, singularidade e responsabilidade) confluem em direção a uma condição cardeal: a liberdade.

Essa liberdade refere-se àquele que colocará em movimento a Justiça-como-Decisão - o juiz -, e interagirá com as demais condições numa circularidade.

Assim é que *epoché*, experiência aporética, singularidade e responsabilidade trabalharão para abrir o espaço no qual poderá ser exercida a decisão como ato de liberdade; esta, por sua vez, encontrará nas demais condições um *telos* e parâmetros de ação, para evitar que degenere em despotismo.

Chega-se, portanto, à etapa final da caminhada, e cumpre mostrar como Derrida, através da apresentação de “algumas aporias, aquelas nas quais, entre o direito e a justiça, a desconstrução encontra seu lugar ou, antes, sua instabilidade privilegiada” (DERRIDA, 1994, p.48, tradução nossa), remata o círculo das condições de possibilidade do julgamento justo em torno do eixo da liberdade. Essas aporias serão: 1ª. A *epoché* da regra; 2ª. A urgência que barra o horizonte do saber; e 3ª. O tormento do indecível.

3.2.5.1 *Epoché* da regra

A *epoché* que coloca entre parênteses todo o mundo natural e da cultura é condição vestibular do julgamento justo, na medida em que opera como um método de abertura intelectual. No momento fatal do julgamento do caso concreto, deverá recair especialmente sobre a regra de direito particular destinada à situação concreta sob apreciação, de maneira a permitir ao juiz a visão mais sagaz possível daquele problema à luz da Justiça-em-Si.

Além disso, ao cabo do processo de desobstrução da visada mental que o caracteriza, esse método intelectual proposto por Husserl ainda outorgará ao julgador um prêmio final: abrirá um espaço para uma condição universalmente aceita como indispensável para qualquer decisão - qual seja, a *liberdade*.

Com efeito, onde não há liberdade não pode existir uma decisão propriamente dita; dessarte, mesmo que o julgador deva seguir o parâmetro de uma regra específica, por ocasião da sentença sua atuação não pode ser automática e mecânica. Num tal cenário, esse ato de aplicação da lei poderia ser qualificado como legal ou conforme ao direito; contudo, jamais se poderia afirmar que a *decisão* foi justa. E isso pela simples razão de que, num tal caso, não existiu qualquer decisão (DERRIDA, 1994, p.50). Dessarte,

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não somente seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas ela deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se no limite não existisse a lei prévia, como se o juiz a inventasse ele mesmo a cada caso. Cada exercício da justiça como direito não pode ser justo a não ser como um “julgamento arejado” [...] (DERRIDA, 1994, p.50, tradução nossa).

Assim sendo, todo julgamento deverá consistir num ato livre de extrema densidade, momento no qual uma regra específica do direito, mesmo que aplicada integralmente, só o será em razão da chancela racional do juiz-indivíduo confirmando-a como justa e adequada para aquele caso concreto. Cada decisão será como que a ponta de lança de uma refundação total de todo o ordenamento jurídico.

Sem dúvida, tamanha autonomia faz irromper de pronto no intelecto uma inquietação acerca dos limites dessa liberdade no momento da decisão. Portanto, é imperioso destacar que, para Derrida, essa liberdade que demanda do julgador uma interpretação reinstaurativa e reinventiva do Direito não se confunde com uma imunidade a qualquer regra. Ao contrário, essa condição de possibilidade deverá se articular com as demais, que não só lhe abrirão os horizontes, mas também lhe demarcarão as fronteiras.

De fato, ao suspender o crédito da regra pela *epoché*, o juiz faz cair sobre si a responsabilidade por sua aplicação integral, por sua adaptação, ou por seu afastamento. Essa responsabilidade, que também é condição de possibilidade do julgamento justo, o obrigará a responder perante o ordenamento jurídico, que exige do juiz que o aplique para sua máxima eficácia, e perante o jurisdicionado, que urge por uma decisão justa para seu caso único.

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que em seu momento próprio, se é que existe um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e assaz destrutiva ou suspensiva da lei para dever a cada caso reinventá-la, re-justificá-la, reinventá-la ao menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é outro, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente e codificada pode nem deve garantir absolutamente. Se ela já a garante de forma segura, então o juiz é uma máquina de calcular – o que acontece às vezes, o que ocorre sempre em parte e segundo uma parasitagem irreduzível pela mecânica ou a técnica que introduz a iterabilidade necessária dos julgamentos; mas nessa medida não diremos do juiz que ele é puramente justo, livre e responsável. Não o diremos também se ele não se apoiar em algum direito ou alguma regra ou se, porque ele não tem por dada uma regra além de sua interpretação, ele suspende sua decisão, se paralisa diante do indecível ou ainda improvisa fora de toda regra e de todo princípio. (DERRIDA, 1994, p.51, tradução nossa, grifo nosso).

Agindo dessa forma, o juiz não apenas se colocará na melhor posição possível para apresentar uma solução que, como já explicitado, jamais diluirá com perfeição o problema veiculado. Essa atuação livre permite também que coloque em movimento a circularidade da Justiça-em-Si, revivificando a Justiça-como-Direito, que paga pela sua generalidade o preço da desatualização, do enrijecimento e, portanto, da desumanização.

3.2.5.2 O tormento do indecível

Na segunda parte de *Force de Loi*, chamada Prenome de Benjamin, Derrida pontifica:

Percebemos aqui que há casos onde, colocado em termos de meios/fins, o problema de direito permanece indecível. Essa última *indecidibilidade* que é aquela de todos os problemas de direito..., é a luz d'uma experiência desencorajante. Onde ir quando reconhecemos essa indecidibilidade inelutável? (DERRIDA, 1994, p.118, tradução nossa, destaque nosso).

O problema levantado por Derrida é grave. Toda justiça se exerce através de uma decisão que soluciona, e essa decisão não se resume ao seu momento final, em que um comando é dado; ela é um processo de desenleamento que parte de uma iniciativa de tomar conhecimento, ler, compreender, interpretar e mesmo calcular a regra (DERRIDA, 1994, p.52). O juiz, ao adentrar essa trajetória de decisão, perceberá que atua sob uma sombra permanente e indissolúvel: nunca haverá uma solução perfeita para o caso. Como já explicitado, a norma é sempre muito genérica, e o problema é sempre muito específico. Trata-se da situação de indecidibilidade, “a luz d'uma experiência desencorajante” (ibid., p.118, tradução nossa).

Contudo, essa experiência que para Derrida é desencorajante também é, em suas própria palavras, uma “luz”. Nesse aspecto, adota a noção de Heidegger, que vê no estado psíquico da angústia um momento gerador de especial lucidez mental e oportunidade de abertura intelectual, e a de Sartre, que ali vislumbra uma abertura para a liberdade do ser racional:

O indecível não é apenas a oscilação entre duas significações ou entre duas regras contraditórias e bem determinadas, mas igualmente imperativas (...). O indecível não é apenas a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* mesmo assim – é de *dever* que é preciso falar - se lançar à decisão impossível levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não experimente o indecível não seria uma decisão livre, ela não seria

nada mais que a aplicação programável ou o desdobramento contínuo de um processo calculável. Ela talvez fosse legal, mas não seria justa. Mas no momento de suspense do indecidível, ela não é mais justa, porque somente uma decisão é justa. (DERRIDA, 1994, p.53, tradução nossa, grifo nosso).

Entra em cena a condição de possibilidade da “Experiência da Aporia”, sob a forma do “Tormento do Indecidível”, confluindo para a condição da Liberdade.

Esse tormento deve estar no julgador, segundo Derrida, como um “fantasma essencial”, atormentando-o durante toda a trajetória mental da decisão, “desconstruindo por dentro toda segurança de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia nos assegurando da justiça de uma decisão [...]” (DERRIDA, 1994, p.54, tradução nossa). Esse fantasma o assombrará como uma lembrança permanente da indeclinável aporia, do “suspense imperceptível que decide livremente pela aplicação ou não de uma regra” (DERRIDA, 1994, p.55, tradução nossa).

Com efeito, somente o indivíduo que não percebeu a gravidade da situação aporética da eterna carência de uma decisão perfeita poderia se livrar de ser atormentado por essa indecidibilidade. A situação deve ser experimentada pelo indivíduo-juiz, que, “atormentado” pelo indecidível, abrirá em si mesmo uma clareira para a percepção da gravidade da situação e da necessidade da visão crítica e desconstrutora da Justiça-come-Direito – e, portanto, estará apto a escapar ao dogmatismo obscuro e atender à condição de possibilidade da liberdade, abrindo, assim, o caminho para uma decisão justa. Afinal, “não há justeza, justiça ou responsabilidade sem a exposição a todos os riscos, para além da certeza e da boa consciência” (DERRIDA, 1994, p.122, tradução nossa).

3.2.5.3 A urgência que barra o horizonte do saber

Explicitado como a liberdade, estruturalmente indispensável a qualquer providência que aspire à dignidade de uma decisão, se manifesta como condição de possibilidade a partir das clareiras da “*Epoché* da regra” e do “Tormento do Indecidível”, Derrida apresenta a aporia da “Urgência que Barra o Horizonte do Saber”, através da qual revelará o momento mais agudo e dramático do exercício da liberdade pelo indivíduo-juiz.

A questão da urgência e sua positividade são lapidarmente retratadas por Sartre, ao refletir sobre a questão da angústia a partir da situação do potencial suicida

diante do precipício - o tormento diante da possibilidade que se apresenta, à sua disposição, de saltar ou não:

O que significa a angústia, nos diferentes exemplos que acabo de dar? Retomemos o exemplo da vertigem. A vertigem se anuncia pelo medo: eu estou sobre uma trilha estreita e sem parapeito que margeia um precipício. O precipício se apresenta a mim como *a evitar*, ele representa um perigo de morte. ... A reação será de ordem reflexiva: eu “prestarei atenção” às pedras do caminho, eu me mantereirei o mais longe possível da borda da trilha. Eu me penso repelindo de todas minhas forças a situação ameaçadora e projeto diante de mim um certo número de condutas futuras destinadas a afastar de mim as ameaças do mundo. Essas condutas são *minhas* possibilidades. (SARTRE, 1943, p.65, tradução nossa, grifo nosso).

No momento crucial,

É essa contra-angústia que em geral faz cessar a angústia ao transmutá-la em indecisão. A indecisão, por sua vez, é um apelo à decisão: distanciamos-nos bruscamente da borda do precipício e retomamos a rota. (SARTRE, 1943, p.67, tradução nossa).

O precipício do indivíduo-juiz é a situação de indecidibilidade que se apresenta no instante imediatamente anterior à prolação do julgamento - quando a caminhada intelectual se depara com o momento de aplicar uma lei genérica a uma situação específica, e se apercebe da dura realidade: não é possível configurar uma decisão perfeitamente justa para um caso concreto.

Contudo, a justiça não sabe esperar. Uma decisão justa

[...] é sempre exigida *imediatamente*, naquele lugar, o mais rápido possível. Ela não pode se dar a informação infinita e o saber sem limite das condições, das regras ou dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la. E mesmo que os tivesse à disposição, mesmo se ela se concedesse o tempo, todo o tempo e todos os saberes necessários ao assunto... bem, o momento da *decisão*, *enquanto tal*, aquele que deve ser justo, *é preciso* que seja sempre um momento finito de urgência e de precipitação. ... a decisão marca sempre a interrupção da deliberação jurídica-ou ética- ou política-cognitiva que a precede, e que *deve* precedê-la. (DERRIDA, 1994, p.58, tradução nossa).

Assim é que o homem-juiz, ao contrário do homem sartriano, não tem a opção de se afastar da borda do precipício: de pé diante do abismo que existe naquele espaço entre o fim do caminho da regra geral e o início da singularidade única do caso concreto, a lei determina que salte. Mesmo iluminado pela reação reflexiva, no lugar

onde outro homem talvez recuasse ele precisa preencher a lacuna entre a generalidade da regra geral e a singularidade do problema específico.

Mesmo se o tempo e a prudência, a paciência do saber e o domínio das condições fossem por hipótese sem limites, a decisão seria estruturalmente finita, por mais tarde que chegasse, decisão de urgência e de precipitação, agindo na noite do não-saber e da não-regra. Não de ausência de regra e de saber, mas de uma reinstituição de regra que, por definição, não vem precedida de qualquer saber ou qualquer garantia enquanto tal. (DERRIDA, 1994, p.58, tradução nossa, grifo nosso).

E porque, apesar de seguir uma ordem da lei para saltar, existe ainda um espaço para exercício da liberdade do juiz? Para mostrar esse espaço, Derrida se serve da virada linguística e da estrutura performativo-proposicional dos atos de fala: ao elaborar um julgamento, o juiz estará proferindo um ato de fala – que, como tal, não se pode conceber sem o elemento performativo, ou seja, sem o engajamento e tomada de posição pessoal na assunção daquele sentido específico para o qual fez tender a decisão (DERRIDA, 1994, p.59).

A reconstituição de um contexto não pode jamais ser perfeita e irretocável, ainda que seja um ideal regulador da ética da leitura, da interpretação ou da discussão. Mas como esse ideal é inacessível... a determinação, ou seja, a re-determinação, a simples referência a um contexto não é jamais um gesto neutro, inocente, transparente, desinteressado. [...] a pretendida reconstituição de um contexto resta sempre uma operação performativa e não puramente teórica. (DERRIDA, 1990b, p.132, tradução nossa)³¹.

³¹ Quanto a esse aspecto, Derrida alinhavou valiosas reflexões ao tratar da “urgência que barra o horizonte do saber”. Apesar de focadas na chamada “violência irruptiva” do julgamento, face à sua atuação na já explicitada “noite da não regra e do não saber”, sua transcrição pode ser útil para lançar mais luz sobre sua visão acerca da teoria dos atos de fala e sua relação com a justiça. Contudo, como destacado pelo próprio filósofo, suas investigações tomarão um caminho diverso, fazendo com que ulteriores reflexões acerca dos atos de linguagem fujam ao escopo restrito desta dissertação de mestrado: “Se nos fiássemos a uma distinção massiva e resolvida do performativo e do constativo – problema no qual não posso me engajar aqui -, deveríamos colocar essa irreducibilidade da urgência precipitativa, essa irreducibilidade essencial da irreflexão e da inconsciência, não importa quão inteligente seja, na conta da estrutura performativa dos ‘atos de linguagem’ e dos simples atos como atos de justiça ou de direito, quer tais performativos tenham um valor instituidor ou que eles sejam derivados e supunham convenções anteriores. E é verdade que todo performativo em curso supõe, para ser eficaz, uma convenção anterior. Um constativo, esse, pode ser justo, no sentido da justeza; jamais no sentido da justiça. Mas como um performativo não pode ser justo, no sentido da justiça, a não ser se apoiando sobre convenções e, portanto, sobre outros performativos, fugitivos ou não, ele guarda sempre nele alguma violência irruptiva. Ele não responde mais às exigências da racionalidade teórica. ... Todo enunciado constativo, repousando ele mesmo sobre uma estrutura performativa ao menos implícita ..., faz com que a dimensão de justeza ou de verdade dos enunciados teórico-constativos (em todos os domínios, em particular no domínio da teoria do direito) pressuponha sempre a dimensão

O momento da decisão é, portanto, o zênite da racionalidade e da humanidade do indivíduo-juiz, instante de concretização máxima possível da liberdade como condição de possibilidade do julgamento justo. É possível compreender, enfim, o sentido da seguinte meditação, decisiva no pensamento de Derrida:

“O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Isso é verdade em particular quanto ao instante da decisão *justa*, que deve também fender o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura.” (DERRIDA, 1994, p.58). Nesse instante de desatino, no momento de solidão suprema que Derrida chega a comparar ao episódio bíblico do sacrifício de Isaac (GEN, 22), a Justiça-como-Decisão dá um salto de liberdade através da escuridão da noite da não-regra e do não saber, para recolocar em movimento a circularidade infinita da tríade da Justiça: Justiça-em-Si – Justiça-como-Direito – Justiça-como-Decisão.

de justiça dos enunciados performativos, ou seja, sua essencial precipitação. E isso não ocorre nunca sem uma certa dissimetria e alguma qualidade de violência.” (DERRIDA, 1994, p.59-60, tradução nossa e grifo nosso)

4. CONCLUSÃO

“- *Você nunca entende realmente uma pessoa até que considere as coisas sob os pontos de vista dela...*

- *Senhor?*

- *Até que você entre em sua pele e dê umas voltas dentro dela.*”

(Harper Lee, *O Sol é Para Todos*)

Neste trabalho buscamos investigar e articular a solução apresentada por Jacques Derrida para o imemorial problema do julgamento justo. Em sua própria formulação, o seu método – a desconstrução – possibilita um discurso consequente sobre as condições de possibilidade da justiça no caso concreto, sendo capaz de

... facilmente propor uma interpretação justa, vale dizer nesse caso adequada e lúcida. (DERRIDA, 1994, p.14, tradução nossa).

Derrida pode ser relacionado, juntamente com expoentes como Husserl, Heidegger, Ricoeur, Sartre, Lévinas, Gadamer e Arendt, dentre as fileiras da Fenomenologia. E com um simples olhar sobre os fundamentos daquela escola filosófica pode-se facilmente enxergar sua extraordinária fecundidade para o campo jurídico: com a noção de que o homem é capaz, através da consciência, de acessar e assimilar algo da realidade, a Fenomenologia resgatou o realismo. E esse é um atributo vital para uma ciência prática como o Direito.³²

Ainda nessa senda, é importante ter em conta que a Fenomenologia se caracteriza pela investigação da vida mental interior do homem, buscando identificar algo como as “leis gerais do pensamento”. Ora, o Direito, assim como toda e qualquer ciência, emprega atos mentais em suas formulações e atividades; é evidente, pois, que a

³² Escapando do idealismo, Derrida ressalta que esses fenômenos fixados pela consciência “pressupõem *intrinsecamente* a existência do mundo sob a espécie dessa região mundana chamada *psique*”. E, nesse momento, traz sua concepção existencial para a fenomenologia: para ele, é justamente essa conexão entre o campo psíquico e o transcendental que permite que a vida psíquica carregue o mundo de alguma forma para a transcendentalidade. (DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967, p.12, tradução nossa).

identificação de estruturas racionais invariantes da formação do pensamento no ser humano será de inestimável valia para iluminar o caminho do julgamento, ato racional por excelência.

Foi justamente ao cabo dessa busca fenomenológica pelas “leis gerais do pensamento” que Derrida pôde assentar uma premissa antropológica condicionante do julgamento como ato ético, pois, estabelecida uma estrutura invariante do pensamento humano, o processo racional do julgamento deverá seguir em sua construção essa lei geral. E na visão do pensador francês, para quem o pensamento é estruturalmente erigido sobre uma gênese móvel e não-simples - aquilo que denominou *différance* -, isso significa que apenas um tipo de procedimento mental de decisão estará apto a dar conta dessa estrutura: um julgamento desconstrutor.

Em suma, é possível afirmar que a decisão judicial, como espécie de ato racional, deverá obedecer às leis gerais de construção mental dos atos racionais. E, para Derrida, essas leis gerais determinam que toda construção racional e interpretativa – incluído aí a do julgamento judicial - deve ser desconstrutora. A partir dessa intuição, o pensador francês alcançou algo notável: conseguiu encontrar uma ancoragem antropológica para um imperativo ético, a exemplo do que conseguira Karl-Otto Apel em sua *Ética do Discurso*.³³

Ao cabo, Jacques Derrida apresentará a tese de que o julgamento desconstrutor é o único capaz de alcançar uma decisão justa – ou pelo menos, a mais justa possível - para o caso concreto. E, para que um julgamento seja desconstrutor, é preciso que no processo de sua elaboração estejam presentes as seguintes condições de possibilidade: 1) *epoché* da norma; 2) experiência da aporia; 3) singularidade; 4) responsabilidade; e, num espaço aberto e demarcado pelas condições anteriores, a 5) liberdade.

Para bem explicitar essa marcha fenomenológica empreendida por Derrida, e mostrar como alcançou tais condições de possibilidade do julgamento justo, o trabalho foi estruturado em três capítulos.

³³ A propósito: HERRERO, F. Javier. *A Ética do discurso de K.-Otto Apel*. In: *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero, Marcel Niquet, 2002, p. 9-35.

No primeiro capítulo, procuramos mostrar em linhas gerais o que é a Fenomenologia, seus conceitos fundamentais (consciência; intencionalidade; fenômeno; intuição), e seu método: a redução fenomenológica. A seguir, foram apresentadas as especificidades da fenomenologia de Derrida, esclarecendo-se como, na investigação acerca da origem das formulações racionais na vida mental humana, aquele pensador encontrou uma síntese originária alimentada por toda teia de sentidos na qual o homem já se encontra desde sempre imerso por força da linguagem. A essa síntese originária deu o nome de *différance*.

Para refinar a compreensão acerca desse conceito fundamental, descrevemos o percurso de investigação que levou Derrida até sua descoberta – percurso esse pautado desde o início pela temporalidade e pela linguagem, sempre presentes na consciência.

Com a descoberta da natureza móvel da gênese do sentido, surgiu a necessidade de um método de pensar adequado a essa característica estrutural da vida mental humana. Sendo o mundo, para Derrida, um grande texto que incessante e diuturnamente lemos e interpretamos, o caminho encontrado foi uma dúvida metódica analisadora e recontextualizante das estruturas sedimentadas que formam o elemento discursivo, à qual o filósofo deu o nome de *desconstrução*. Nosso trabalho buscou explicitar seu funcionamento, sua dinâmica e sua aplicação como imperativo ético da filosofia derridiana da justiça.

No segundo capítulo apresentamos a ideia de justiça em Jacques Derrida, forjada como uma tríade dinamicamente entrelaçada: Justiça-em-Si – Justiça-como-Direito – Justiça-como-Decisão.

Abrimos o tópico frisando que Derrida inicia seu discurso sobre o assunto superando – ou, melhor, suprassumindo – a tradicional lógica oposicional entre Direito e Justiça – sem abrir mão, contudo, de posicioná-los como categorias distintas.

Mostramos como o pensador, por meio do método fenomenológico transcendental, fundou a afirmação da existência de uma Justiça-em-Si, e como a existência desta é condição de possibilidade para que a própria Justiça-como-Direito seja edificada.

A seguir, foram explicitadas as três categorias: Justiça-em-Si, categoria não-desconstrutível que é fonte da qual são hauridas mentalmente as noções consolidadas na forma de disposições normativas; Justiça-como-Direito, desconstrutível, resultado da estruturação sob a forma de Direito Positivo daquelas noções de justiça que fluem para o

intelecto humano a partir da Justiça-em-Si; e Justiça-como-Decisão, ou *desconstrução*, cuja função é atravessar as inúmeras câmaras interpretativas e históricas da Justiça-como-Direito, aproximando-se o máximo possível do chamado da Justiça-em-Si para o caso concreto sob julgamento.

Rematando, foi trazida à luz a dinâmica vital de sua ideia circular de justiça: a Justiça-em-Si é apreendida pela inteligência humana, que a consolida na forma de Justiça-como-Direito posto. Chamada a resolver um caso concreto, a Justiça-como-Decisão o fará através de uma interpretação desconstrutora, numa caminhada mental fenomenológica cujos passos se darão sobre e através do solo da Justiça-como-Direito em busca pela manifestação da Justiça-em-Si naquele caso singular. Fecha-se, dessa maneira, um movimento circular apto a irrigar a árida norma geral (Justiça-como-Direito) da viva singularidade da Justiça-em-Si para o caso sob julgamento.

O terceiro e último capítulo apresentou, enfim, as condições de possibilidade do julgamento justo, a partir da integração dos resultados do primeiro e do segundo capítulos – ou seja, da articulação Fenomenologia-Justiça.

O tópico já se abriu com a enumeração das condições de possibilidade do julgamento justo: 1) *epoché* da norma; 2) experiência da aporia; 3) singularidade; 4) responsabilidade; e, num espaço aberto e orientado pelas condições anteriores, 5) liberdade.

Em seguida, foi apresentada a linha metodológica da articulação Fenomenologia-Justiça em direção às condições de possibilidade do julgamento justo: a utilização, como vias de acesso, das reflexões de Derrida acerca do pensamento de Husserl, Heidegger, Kafka, Lévinas e Sartre.

Através dessas vias de acesso, foram primeiramente explicitadas e fundamentadas as características específicas das quatro primeiras condições de possibilidade do julgamento justo: 1) *epoché* da norma; 2) experiência aporética; 3) singularidade e 4) responsabilidade. A *epoché*, ou suspensão do juízo, é a dúvida metódica que, incidente sobre todos os aspectos da norma, abrirá caminho para sua revitalização e recontextualização; a experiência do momento do julgamento do caso concreto como situação aporética, instante final em que a decisão entre o justo e o injusto não é jamais assegurada perfeitamente pela regra geral, é indispensável para que o julgador se abra à realidade e à história, experimente em toda sua densidade a gravidade do ato de julgar, e assimile a necessidade de respeito à terceira condição, que

é a singularidade: todo o arcabouço normativo abstrato se dirige a problemas concretos de pessoas que se encontram diante da lei, e ao julgador caberá direcionar a lei geral para aquela singularidade, sob pena de objetificar aqueles indivíduos; e a responsabilidade é condição que surge necessariamente para o julgador que, por assumir a tarefa de interpretar a lei geral face à situação de um indivíduo, torna-se responsável perante a ordem jurídica que emitiu aquela norma e perante o titular daquele pleito único.

Articuladas, as quatro primeiras condições de possibilidade do julgamento justo abriram caminho e pautaram a condição de possibilidade fundamental, que é a liberdade. Essa condição de possibilidade foi explicitada por Derrida pela conjugação das demais condições a partir da experiência de três aporias: a *epoché* da norma; o terror do indecível; e a urgência que barra o horizonte do saber. E o primeiro resultado dessa articulação foi a conclusão de que uma decisão que não seja livre não poderá nem mesmo receber esse nome; será, no máximo, uma aplicação automática ou simulacro de decisão.

Avançando na reflexão, concluiu que, no momento final do julgamento, quando inevitavelmente atina que a lei abstrata não dá conta de apresentar uma solução plena de singularidade, o juiz se vê lançado numa espécie de “noite da não-regra e do não-saber”: “não regra”, porque existe uma lacuna no espaço entre o universal e o concreto que a lei jamais conseguirá transpor; “não saber”, porque a possibilidade de saber mais, que sempre existirá, será sem clemência interrompida pela imposição da decisão célere. Contudo, nesse instante, a lei determina que o juiz enfrente aquela escuridão, salte por cima das aporias e opte por uma solução dentre as possíveis – mesmo sabendo, já de antemão, que a solução escolhida jamais será perfeita. Instante performativo, esse salto decisório constituirá um ato último de liberdade daquele indivíduo-juiz, e, apesar de imperfeito, sem ele não há justiça possível; apenas a certeza d’uma operação mecânica e automática.

Ao cabo explicitou-se que, para Jacques Derrida, um julgamento justo – ou, ao menos, o mais justo possível - poderá ser alcançado através de um exercício decisório desconstrutor, ou seja, da atuação racional de um julgador num espaço de liberdade aberto e orientado pela *epoché*, experiência da aporia, singularidade e responsabilidade. Nesse sentido, em suas próprias palavras, “A desconstrução é a justiça.” (DERRIDA, 1994, p.35).

Encerrada a caminhada, é possível olhar para trás e ver delinear-se, como pano de fundo de suas reflexões, uma obstinada luta contra a desumanização da justiça. E assim, ao afirmar que o bem-julgar consiste na abertura de picadas através da impessoalidade para alcançar a existência e abraçar a singularidade, o pensador acaba por nos fornecer uma senda para uma justiça mais humana e responsável. Julgar dessa maneira implica, para o juiz, em carregar a existência para dentro de seu processo mental de construção decisória – e, para tanto, é indispensável que ao indivíduo que tem por profissão o julgamento não baste apenas o conhecimento teórico jurídico, mas que se faça também munir de lucidez quanto ao contexto social em que vive.

Eclode, por fim, uma indagação crucial: esse mundo marcado pelo ideal da geometrização ao absurdo não teria gerado um Direito que, assentado sobre a metafísica da presença, se lança numa jornada quimérica em busca de uma justiça perfeita e automática para o caso concreto, excluindo o elemento humano do julgador, apenas para se esgarçar num turbilhão de decisões global e individualmente ineficazes? Descerram-se, diante dessa questão, duas vertentes importantes de investigação: as causas da desumanização da justiça, notadamente o excesso tecnocientífico e a mecanização das relações sociais - o que implica uma rememoração histórica das construções filosóficas sobre o mundo da vida; e o problema de como dotar o indivíduo-juiz das condições objetivas e subjetivas necessárias a fazer frente a essa desumanização num mundo cada vez mais complexo e dinâmico.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Primária

DERRIDA, Jacques. *Force de Loi*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *L'Origine de La Géométrie de Husserl*, Traduction et Introduction. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 1962.

_____. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967.

_____. *La Différance*. in: *Lecture*, Société Française de Philosophie. January 27, 1968, Published in: *Bulletin de la société Française de philosophie*. 62.3, 1968.

_____. *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972.

_____. *Préjugés – Devant la loi*. In: DERRIDA, J. ; DESCOMBES, V. ; KORTIAN, G. ; LACOUÉ-LABARTHE, P. ; LYOTARD, J.-F ; NANCY, J.-L. *La faculté de juger*. Paris: Editions de Minuit, 1985, p.87-139.

_____. *Le Problème de la gènesse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1990a.

_____. *Limited Inc.*. Paris: Galilée, 1990b.

_____. *Aporias*. Translated by Thomas Dutoit. California: Stanford University Press, 1993.

_____. *RESISTANCES. De la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *ADIEU à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

_____. *De la grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1997b.

_____. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

_____. *Letter to a Japanese Friend*, in *Psyche – Inventions of the Other*, v.2. California: Stanford University Press, 2008.

Secundária

CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. 15^a.ed.

HERRERO, F. Javier. *A Ética do discurso de K.-Otto Apel*. In: *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero, Marcel Niquet, 2002, p. 9-35.

HUSSERL, Edmund. *L'Origine de La Géométrie*. Traduction et Introduction par Jacques Derrida. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 1962.

_____. *Recherches Logiques, tome II*. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 1963.

_____. *L'Idée de La Phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1970.

_____. *La Filosofia, ciencia rigurosa*. Tradutor : Miguel García-Baró. Ediciones Encuentro, S.A., 2009.

MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London : Routledge, 2000.

NICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada de Filosofia – das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.

PEETERS, Benoît. *Derrida – A Biography* – translated by Andrew Brown. Cambridge: Polity Press, 2013.

PLATÃO. *A República*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

RICOEUR, Paul. *A L'École de la Phénoménologie*. Paris : J.VRIN, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et Le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

THORTEINSSON, Björn. *La question de la justice chez Jacques Derrida*. Paris: L'Harmattan, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima Vaz. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.