

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS CRIMINAIS

MARCO ANTONIO DE ABREU SCAPINI

CRIMINOLOGIA & DESCONSTRUÇÃO –

Um Ensaio

PORTO ALEGRE

2010

MARCO ANTONIO DE ABREU SCAPINI

CRIMINOLOGIA & DESCONSTRUÇÃO –
UM ENSAIO

Dissertação de mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências Criminais.

Orientador:

Professor Dr. Ricardo Timm de Souza

PORTO ALEGRE,
NOVEMBRO DE 2010.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S284c Scapini, Marco Antonio de Abreu
Criminologia & desconstrução : um ensaio / Marco
Antonio de Abreu Scapini. – Porto Alegre, 2010.
109 f.

Diss. (Mestrado em Ciências Criminais) – Fac. de
Direito, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

1. Direito. 2. Criminologia. 3. Justiça. 4. Violência.
5. Desconstrução. 6. Ética. I. Souza, Ricardo Timm de.
II. Título.

Bibliotecária Responsável: Dênira Remedi – CRB 10/1779

MARCO ANTONIO DE ABREU SCAPINI

CRIMINOLOGIA & DESCONSTRUÇÃO –
UM ENSAIO

Dissertação de mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências Criminais.

Aprovado em _____, de dezembro de 2010.

EXAMINADORES:

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Prof. Dr. Ney Fayet de Souza Jr.

Prof. Dr. Jaime Pavianni

Prof. Dr. Álvaro Oxley da Rocha

RESUMO

A presente dissertação de mestrado, elaborada como ensaio, se propõe como tarefa realizar uma articulação entre Criminologia e Desconstrução, desde a base filosófica do pensamento de Jacques Derrida. Nesse sentido, não se limitando a categorias do pensamento criminológico propriamente dito, procuramos desenvolver a análise a partir da temática da punição, do encarceramento, ou seja, daquilo que se chama em criminologia de *populismo punitivo*, buscando elementos que possam significar que a violência mesma se dá em momento anterior e, que, tal situação, percebida entre diversos criminólogos, pode ser, na verdade, o desdobramento deste momento anterior, ou seja, de uma violência que se impõe pela tradição de uma racionalidade que se hegemonizou no ocidente, conhecida nas palavras de Adorno e da tradição da Escola de Frankfurt em geral como *Razão instrumental*.

ABSTRACT

This dissertation, prepared as a test to accomplish a task linking of Criminology and Deconstruction, provided the philosophical basis of the thought of Jacques Derrida. In this sense, not limited to categories of criminological thought itself, we develop the analysis based on the theme of punishment, incarceration, or what is called in criminology of punitive populism, seeking evidence that might mean that the same violence occurs at an earlier time, and that such a situation perceived among many criminologists, may be, in fact, the extension of this earlier time, thus, a violence that is imposed by a tradition of rationality that is hegemonic in the West, known according to Adorno and the tradition of Frankfurt School in general as an *instrumental reason*.

Dedicatória

Este trabalho é dedicado a Ricardo Timm de Souza, sem o qual nenhuma palavra teria sido possível e, principalmente, por me ensinar a ter esperança.

Agradecimentos

Ao Ricardo Timm de Souza, a quem dedico o trabalho, pela grande confiança que passou em todas as etapas da escrita; por demonstrar que não deve haver uma distância entre o que pensamos e a maneira pela qual agimos; e principalmente por mostrar que não a mundo vivível sem uma fundamentação ética.

Ao Salo de Carvalho pela fundamental contribuição nesses 8 anos de atividades acadêmicas, sobretudo pela indignação frente à injustiça e pela postura humana com que sempre atuou e mostrou como exemplo. Agradeço ainda pela grande amizade, herança legada por nossos pais e que segue.

Ao Gregori Elias Laitano, amigo e colega que andou junto cada passo desta etapa, tendo sido um grande interlocutor de ideias e de angústias.

Ao Alexandre Costi Pandolfo, amigo em que os laços de amizade só fortalecem. Exemplo de combatividade acadêmica, não se permitindo conciliar com que finge realmente importar.

A Manuela Sampaio de Mattos e família, pela amizade, pela hospitalidade e carinho com que sempre me tratam.

Ao Ronaldo Farina, um grande amigo, por toda confiança depositada em mim nesta fase de difíceis concretizações.

Ao Jorge Meira, Tiago Dias de Meira, Tales Dias de Meira, Tadeu Dias de Meira e Nilton Grespan e família, por todos os momentos em que me acolhem como se filho ou irmão fosse.

A Christiane Russomano Freire e ao José Miguel Preto por todo carinho de sempre

Ao Ricardo Jacobsen Gloeckner, pelos 15 anos de uma amizade que já se mostrou indestrutível.

Ao Jeferson Luiz Dellavalle Dutra, um irmão mais velho que a vida me presenteou.

Ao Ezequiel Vetoretti e ao Marcus Vinicius Dellavalle Dutra pela grande amizade.

Ao Guilherme Stein Przybylski e a Natália Muri Girardi, amigos sempre presentes.

Ao José Mauro de Abreu por todo carinho e por saber que posso contar a qualquer momento com seu apoio.

Aos meus irmãos Rafael, Gabriela, Gianluca e Eduardo por todo amor.

A Jussana Soraia Scienza Scapini e Cesar Gomes Didolich, que me acolheram filho por quase toda minha vida, e que nunca poderei retribuir tudo que fazem por mim.

Aos meus pais Marco Antonio Bandeira Scapini e Marlise Paz de Abreu, por garantirem com que me sentisse livre cada dia da minha vida.

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	<i>11</i>
<i>CAPÍTULO I – DESCONSTRUÇÃO E JUSTIÇA</i>	<i>13</i>
1 – CONTEXTO HISTÓRICO-CATEGORIAL	13
2 – DIFERENÇA, DESCONSTRUÇÃO E JUSTIÇA	29
<i>CAPÍTULO II – CRIMINOLOGIA EM ESTADO DE EXCEÇÃO</i>	<i>72</i>
<i>CAPÍTULO III – CRIMINOLOGIA EM DESCONSTRUÇÃO</i>	<i>90</i>
<i>COMO CONCLUSÃO</i>	<i>104</i>
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	<i>106</i>

*Mas saberemos algum dia quem assina a
violência?*

Jacques Derrida

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado, elaborada como ensaio, se propõe como tarefa estabelecer uma articulação entre Criminologia e Desconstrução. Não se limitando a categorias do pensamento criminológico propriamente dito, procuraremos desenvolver a análise a partir da temática da punição, do encarceramento, ou seja, daquilo que se chama em criminologia de *populismo punitivo*, buscando elementos que possam significar que a violência mesma se dá em momento anterior e, que, tal situação, percebida entre diversos criminólogos, pode ser, na verdade, o desdobramento deste momento anterior, ou seja, de uma violência que se impõe pela tradição de uma racionalidade que se hegemonizou no ocidente, conhecida nas palavras de Adorno e da tradição da Escola de Frankfurt em geral como *Razão instrumental*.

Assim, por considerarmos o pensamento de Jacques Derrida como radicalmente crítico desta tradição, optaremos por desenvolver as questões que se desdobrarão ao longo do texto a partir do que o autor argelino denomina *desconstrução*. Para tanto, iniciaremos a construção do texto, ou seja, dos argumentos colocados como questões fundamentais para nós, a partir da própria história do autor, demonstrando alguns acontecimentos que marcaram a sua vida e que, por isso, também constituem a essencialidade de sua obra. Além disso, será importante fazer uma aproximação com alguns autores que são muito próximos a Derrida e, que, também, farão parte da fundamentação do nosso argumento, como é o caso de Emmanuel Levinas, Theodor Adorno e Walter Benjamin, entre outros.

Desta maneira, no primeiro capítulo faremos a introdução ao tema propriamente dito que, por diversos sentidos, se chama desconstrução. Buscaremos, nesse sentido, articular a desconstrução com a justiça e, ainda, com a justiça como direito, apontando para o que *realmente* significa desconstruir.

O que se seguirá dessa articulação constituirá os dois capítulos seguintes, em que faremos uma análise dos desdobramentos da violência desde o nível de linguagem até a concretude do fenômeno do encarceramento penal. Pretenderemos demonstrar ao longo do trabalho, desde uma considerável variedade de perspectivas e com o auxílio de categorias interpretativas estabelecidas ao longo de todo o trabalho, como vivemos numa *lógica social de exceção*, que se configura como catástrofe no fulcro de uma crise civilizatória sem precedentes¹.

¹ Cf. NESTROWSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, M. (Orgs.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000.

CAPÍTULO I – DESCONSTRUÇÃO E JUSTIÇA

1 – CONTEXTO HISTÓRICO-CATEGORIAL

Antes de iniciarmos a elaboração do questionamento aqui proposto acerca da *desconstrução*², é importante apontar rapidamente para alguns acontecimentos que marcaram a vida e a obra de Jacques Derrida³.

Derrida nasce em El-Biar, na Argélia, em 15 de julho de 1930, e morre em Paris no dia 8 de outubro de 2004. Foi um dos mais importantes filósofos do séc. XX. Nasceu no cerne de uma tensão cultural extrema (adolescente no tempo de Vichy – Estado Francês dos anos 1940-1944 – governado por Nazistas). Dedicou-se longamente a leituras e estudos de Kierkegaard, Husserl, Heidegger⁴, Merleau-Ponty, Foucault, Freud, Bataille, Levinas, Hegel, Genet, Benjamin, Patocka. Note-se, além disso, que, em certo sentido, seu pensamento é próximo ao de Theodor Adorno.

O pensador descobriu muito cedo a questão da *diferença*. Sentiu na própria carne a injustiça. É bastante conhecido o fato de que Derrida foi enviado para casa no primeiro dia de aula do liceu Ben Aknoun, aos 12 anos, com a famosa frase: “Tu voltarás para casa, meu pequeno; teus pais receberão um bilheteinho” –, pois excedia as quotas para judeus de 7%. Assim, as próprias raízes de Derrida o conduzem para indagações a respeito das questões dos fracos, excluídos e estranhos (estrangeiros)

² Doravante utilizaremos este termo sem aspas ao longo do texto.

³ Sobre os dois acontecimentos narrados aqui cf. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Alteridade, Violência e Justiça: trilhas da desconstrução”. In: *Desconstrução e ética*. (org.) DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2004, pp. 33-64; SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 127-131.

⁴ Para não haver qualquer interpretação equivocada na relação entre Derrida e Heidegger, citamos um trecho em que Derrida afirma o seguinte: “o texto de Heidegger é, para mim, de uma extrema importância, (...) ele constitui um avanço original, irreversível, e que estamos ainda muito longe de termos explorado todos os seus recursos críticos. Dito isso – além do fato de que, por toda sorte de razões e, creio eu, sob numerosos aspectos aquilo que eu escrevo, digamos, não se assemelha a um texto de filiação heideggeriana (...) eu marquei, muito explicitamente e, como pode ser verificado, em todos os ensaios que publiquei, um afastamento em relação à problemática heideggeriana”. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 61.

no conjunto do pensamento ocidental. É a partir do desenvolvimento dessas questões que Jacques Derrida constrói sua obra e seu estilo peculiar, sempre refutando o “centrismo” filosófico, no que veio a se constituir na base filosófica da categoria “*desconstrução*”.

O autor já foi acusado severamente de ser “irracionalista”, conforme refere Ricardo Timm de Souza:

Simplemente porque a racionalidade de seu texto não somente não é de fácil compreensão, como, por si mesma, se apresenta como um desafio à própria ideia corrente do que seja “racionalidade”⁵.

O seu estilo singular de escrita já provocou, por outro lado, inúmeras interpretações equivocadas. O caso mais representativo talvez seja o de Habermas, que acusou Derrida de estar próximo demais à mística judaica⁶. Esses acontecimentos nos dão uma dimensão das dificuldades pelas quais passou o autor, tendo que enfrentar severas críticas impróprias ao longo de sua trajetória. O que estamos pontuando diz respeito às críticas que se deram por uma única razão: *preconceito*. Por tudo isso, devemos suspeitar das razões pelas quais o pensamento de Derrida *sofreu* tanta resistência.

Um acontecimento foi especialmente marcante. Trata-se do episódio em que foi enviada uma carta ao Ministério da Pesquisa e Tecnologia do governo francês, assinada por uma professora, uma scholar da Universidade de Yale, Ruth B. Marcus, em protesto contra a indicação de Derrida que, na ocasião, havia sido eleito por unanimidade ao posto de Diretor do Colégio Internacional de Filosofia. Ela se apresenta com vários títulos acadêmicos e, ao final, diz que “Fundar um Colégio Internacional de filosofia sob a Direção de Jacques Derrida é uma espécie de brincadeira ou, mais seriamente, levanta a questão de saber se o Ministère d’État é vítima de uma fraude intelectual”. Este episódio foi bastante discutido entre autores que se interessam pela literatura derridiana.

⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 128.

⁶ Segundo Ricardo Timm de Souza, Habermas identifica Derrida desta forma porque, “provavelmente, o filósofo argelino lança mão de recursos textuais que a filosofia de índole moderna – racionalista – gostaria de ver exorcizados como irracionais”. SOUZA, Ricardo Timm de. Op. cit. p. 127.

Segundo Duque-Estrada:

É possível que tal decisão de tornar pública uma carta com esse conteúdo, manifestando objetivo de impedir a alguém o direito legítimo de exercer a sua profissão, recorrendo, para isso, à autoridade de sua posição de prestígio na Academia, como comprovam os títulos que acompanham o seu nome, e apelando, igualmente, à autoridade de seu destinatário, um órgão do governo francês, é possível que essa aversão, talvez mesmo esse ódio, não se refira ou pelo menos não se limite simplesmente à pessoa de Derrida, mas seja, antes motivado pelas aporias em que se demora e se desdobra o seu pensamento. Um pensamento que se satisfaz com aporias, ora, isto é inaceitável⁷.

Em outra oportunidade, Michel Foucault, com quem Derrida manteve laços de amizade, descreveu o pensamento de Derrida como “prática de obscurantismo terrorista”. Além disso, lembra Ricardo Timm de Souza:

A desconstrução já foi acusada, entre muitas outras coisas, de “fascista”; “fraude intelectual”, (...) em terras brasileiras, a desconstrução e alguns de seus representantes, vagamente reunidos sob o nome de “pós-modernismo”, receberam o sugestivo nome de “favela intelectual”⁸.

Como poderíamos compreender a resistência ao pensamento de Derrida, bem como daqueles que se propõem a trabalhar com o autor, por parte de filósofos com tanto prestígio? Não é preciso ser um grande especialista em psicanálise para perceber que o autor em questão toca em pontos extremamente fulcrais para estes modelos de pensamento hegemônicos⁹. O que, de alguma forma, justifica o desgosto e a aversão à forma e ao estilo de pensar derridianos.

Não obstante, cabe lembrar que, por exemplo, Theodor W. Adorno sofreu ataques semelhantes, também por sua crítica à filosofia hegemônica. Um dos argumentos mais utilizados para realização de tal crítica era a de que: como poderia

⁷ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Alteridade, Violência e Justiça: trilhas da desconstrução*. p. 36.

⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX...*, p. 131.

⁹ Conforme refere Ricardo Timm de Souza “a história do ocidente tem constituído, em suas linhas mais amplas,, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; e a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar intelectualmente esta busca da neutralização. A esta busca de neutralização chamamos totalização, e a construção dialética, imanente e com pretensão de auto-compreensão e auto-legitimação – em que convergem os resultados deste esforço de totalização –, temos chamado de totalidade”. SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p 18.

Adorno criticar os conceitos (filosóficos) valendo-se também de conceitos? Embora os estilos dos autores – Derrida e Adorno – sejam diferentes, o primeiro com seu estilo desconstrucionista e o segundo com seu estilo dialético, é possível afirmar que ambos possuem uma repugnância pelos modelos de pensamento totalizantes.

De outra parte, cabe-nos igualmente fazer referência ao que é central na obra de Adorno para justificar o diálogo que faremos ao longo do texto com Derrida. Assim, diz Ricardo Timm de Souza

Este é o móvel fundamental do pensamento de Adorno: o pensamento que não esquece seus próprios condicionamentos, sua história, seus limites, suas origens e motivações originais, quase obsessivamente fixado em seus próprios condicionantes, e que não suporta nenhum tipo de sublimação conciliatória em todo racional, em algum tipo de Totalidade¹⁰.

Assim, com algum cuidado, poderíamos afirmar que Adorno e Derrida estão a trabalhar e formular seus pensamentos na *mesma* direção. Ambos têm consciência da *diferença* que constitui a realidade, seja pelo “conceito” de *différance* ou pelo *não-idêntico*. Nos dois casos, o que está em jogo é a dimensão de resistência do real em relação ao pensamento, ou, em outras palavras, a *multiplicidade* de sentidos que constitui a origem, como diria Franz Rosenzweig.

A proximidade de Derrida com Adorno talvez seja superada apenas pela proximidade com Emmanuel Levinas. Apesar da resistência ao pensamento de Derrida – como vimos acima –, houve uma grande repercussão de seus escritos em relação à política e à ética, assim como em relação a muitos outros campos da cultura. De qualquer modo, dado que a questão ético-política é essencial para o presente trabalho, notemos que, assim como para Levinas, também para Derrida a ética possui uma presença original no seu pensamento, embora não costume, ao contrário de Levinas, utilizar-se dessa palavra especificamente. Ambos fizeram um grande diálogo no século XX; talvez um dos melhores em termos de densidade filosófica, sobretudo pela primazia da ética como *filosofia primeira* nos termos elegidos por Levinas. Após a morte de Levinas, Derrida publicou seu discurso de *Adeus*, pronunciado por ele por ocasião do sepultamento do pensador lituano-

¹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX...* p. 96.

francês, na obra *Adeus a E. Levinas*, declarando toda sua admiração e amizade. Veja-se, por exemplo, a referência em que Derrida afirma o seguinte:

Cada vez que leio ou releio Emmanuel Levinas, sinto-me inundado de gratidão e de admiração, inundado por esta necessidade, que não é um constrangimento, porém uma força muito doce e que obriga, não a curvar de outra maneira o espaço do pensamento no seu respeito ao outro, mas a render-se a esta outra curvatura heteronômica que nos refere ao completamente outro (quer dizer à justiça, diz ele em algum lugar, numa poderosa e formidável elipse: a relação ao outro quer dizer a justiça, segundo a lei que conclama então a render-se à outra precedência infinita do completamente outro¹¹).

A relação é tão estreita que, ao tratar da questão ética em ambos os autores, Ricardo Timm de Souza afirma: “sinteticamente, pode-se dizer que todo o esforço de Derrida obedece a algo presente já na origem em Levinas, de que não me encontro em qualquer tipo de relação neutra¹²”. Nesse sentido, em não havendo relação neutra, também os conceitos perdem a sua pretensão neutra-lizante. Além disso, conforme Ricardo Timm de Souza, “a ética se mostra como *Experiência original*, o núcleo ‘indesconstruível’ da desconstrução sem a qual a desconstrução não é possível¹³”. Neste momento, estamos no que há de central no pensamento de Derrida. Um pensamento desafiador, que ousa tocar o núcleo da racionalidade hegemônica, que não se presta a ratificar o jogo da totalidade (poderíamos citar os modelos que Adorno trabalha: de “razão instrumental” e “indústria cultural” como exemplos), que não meramente finge ser crítica, e que não se enquadra às prévias determinações daquilo que, por vezes, se chama “bom comportamento” filosófico.

Essa, sim, é a tarefa da filosofia, sobretudo pela urgência de re-significar o pensamento como radicalmente crítico neste séc. XXI. O que, em algum sentido, significa desconstruir continuamente as estruturas do viver. Para Ricardo Timm de Souza,

¹¹ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp.25-26.

¹² SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, p. 129.

¹³ Idem. Op. cit. p. 129.

Refletir sobre a racionalidade é tarefa que a filosofia, implícita ou explicitamente, tem de se propor de forma contínua. Qualquer hesitação em mergulhar em suas próprias razões – nas razões que dão motivo para que seja legitimada *como* filosofia - significaria abdicar do que nela habita de mais próprio, do seu impulso original propriamente dito. A filosofia, que nasceu para pensar o que não é ela mesma, não pode por isso deixar de pensar sobre o que ela propriamente é, ou seja, sobre sua *origem* e seu *sentido* enquanto atividade, e atividade sobremaneira árdua¹⁴.

Por tudo isso é que a obra de Derrida causa tanta resistência e, ao mesmo tempo, que seu arsenal teórico se coloca como disponível a cumprir esta tarefa do pensamento. Fazemos menção a essa postura *radical* de alguns autores em relação à crítica, à reflexão da racionalidade, tendo em vista que não são poucos os modelos que, ou se fingem críticos, ou, de maneira ingênua, se deixam capturar pela *máquina*. A máquina está em todo lugar, sobretudo na linguagem. É nessa máquina que trabalhamos, na tarefa de excedê-la. Assim, para Derrida

Existe máquina em toda parte, especialmente na linguagem. (...) Desde que haja cálculo, calculabilidade e repetição, há máquina. (...) Ora, existe na máquina um excesso em relação à própria máquina: ao mesmo tempo o efeito de uma maquinação e algo que frustra o cálculo maquinal¹⁵.

* * *

Feitas essas considerações, pergunta-se: qual o sentido de se iniciar o presente texto com tal questionamento, um questionamento sobre a desconstrução? Que relação tem a desconstrução com o pensamento, ou, mais especificamente, com o pensamento criminológico que é – nas entrelinhas e sempre – tema do presente texto? Estas são duas questões que permeiam as linhas que se seguirão ao longo deste e dos demais capítulos de forma direta, indireta, ou oblíqua. Nesse sentido, a construção dos argumentos que se desdobrarão a partir desses questionamentos possui como base *filosófica*, se assim podemos dizer, justamente a

¹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004. p. 9.

¹⁵ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo/Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004, p. 65.

desconstrução. Isto porque, fala-se sempre desde um *lugar*, e o nosso lugar é a desconstrução.

Ressaltemos ainda alguns dados histórico-categoriais. O termo “desconstrução”, segundo Elisabeth Roudinesco¹⁶, foi utilizado a primeira vez em 1967 por Jacques Derrida na *Gramatologia*¹⁷, tendo sido tomado da arquitetura. Significa a deposição ou des-composição de uma estrutura¹⁸. Numa definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente (“isso se desconstrói”), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico ou dominante. Assim, desconstruir é, em certo sentido, resistir à tirania do Um, do *mesmo*, do *logos*, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com auxílio do próprio material em que se desloca, movido com fins de reconstruções cambiantes. Nesse sentido, a desconstrução é “o que acontece”, aquilo acerca de que não sabemos se chegará a seu destino. Além disso, Derrida confere ainda à desconstrução um uso gramatical. O termo designa então uma desorganização da construção das palavras na frase.

Alguns aspectos precisam ser melhor esclarecidos. Desde a publicação de a *Gramatologia*, o termo *desconstrução* ganhou bastante repercussão com Derrida, tendo sido amplamente usado em variadas áreas da análise da cultura. No entanto, trata-se de um termo que precisamos abordar com extremo cuidado, com paciência, sob pena de uma interpretação equivocada, que não faz justiça àquilo que o filósofo argelino pretendeu querer-dizer. Caso contrário, perderíamos a força e a dimensão complexa dessa palavra. Assim, de forma introdutória, é necessário analisar alguns elementos que “fundamentam sem fundamentar” a desconstrução.

Esses pontos são bem delineados por Christopher Johnson, afirmando que “em primeiro lugar, é óbvio que a desconstrução não é, como se supõe às vezes, uma forma puramente antagônica de crítica filosófica. Sua prioridade não é a destruição ou a demolição de um dado oponente filosófico¹⁹”. Trata-se, portanto, não de uma mera formulação crítica a partir desta palavra – *desconstrução* – que

¹⁶ ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo/Jacques Derrida; Elisabeth Roudinesco*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004, p. 9.

¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

¹⁸ Não entraremos aqui na relação possível ou na polêmica que se instala entre a “desconstrução” derridiana e a “Destruktion” heideggeriana.

¹⁹ JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, pp. 45-46.

constitui e possibilita a fundamentação teórica de Derrida. No mesmo sentido, também não se propõe a construir um “novo” sistema filosófico, deixando de lado o pensamento que se construiu ao longo da história. Isto se evidencia quando o próprio autor, ao falar da herança que nos foi legada pela tradição, diz o seguinte: “um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir²⁰”. Desse modo, nós, como herdeiros de toda história, precisamos *decidir* sobre o que fazer com ela, devemos responder a ela – herança. É o que afirma Derrida:

O herdeiro devia sempre responder a uma espécie de dupla injunção, a uma designação [assignation] (sic) contraditória; é preciso primeiro saber e saber *reafirmar* o que vem “antes de nós”, e que portanto recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre. Ora, *é preciso* (e este *é preciso* está inscrito diretamente na herança recebida), é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás de memória filosófica, da precedência de uma língua, de uma cultura ou da filiação em geral. Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. Não escolhê-la (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva. (...) Seria preciso pensar a vida a partir da herança, e não o contrário. Seria preciso portanto partir dessa contradição formal e aparente entre a passividade da recepção e a decisão de dizer “sim”, depois selecionar, filtrar, interpretar, portanto transformar, não deixar intacto, incólume, não deixar *salvo* aquilo mesmo, que se diz respeitar antes de tudo. E depois de tudo. Não deixar a salvo: salvar, talvez, ainda, por algum tempo, mas sem ilusão quanto a uma salvação final²¹.

Seria preciso, portanto, manter uma espécie de fidelidade-infiel com a herança, e também na tarefa da desconstrução. Trata-se de uma forma de vitalizar essas duas dimensões. Nesse sentido, no dever de responder à herança, de decidir sobre o que fazer com ela, é que se dá o trabalho da desconstrução. Ou seja, Derrida não faz uso da desconstrução para destruir a filosofia – herança da tradição –, mas justamente o contrário: a partir dela é que se dá a possibilidade de efetuar deslocamentos para trabalhar no limite deste discurso filosófico que se hegemonizou no Ocidente. Se assim não fosse, seria, no mínimo, pensar que Derrida pretendeu querer propor algo absolutamente *puro*, como se houvesse possibilidade de uma

²⁰ DERRIDA, Jacques; RUDIESCO, Elizabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004, p 17.

²¹ DERRIDA, Jacques; RUDIESCO, Elizabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004, pp. 12-13.

transgressão “absoluta” da linguagem, de um “além” da linguagem. Nesse sentido, afirma Derrida:

Não há uma transgressão se por isso entendemos a instalação pura e simples em um além da metafísica, em um ponto que seria, não esqueçamos, e sobretudo, um ponto de linguagem ou de escrita. Ora, mesmo nas agressões ou nas transgressões, nós nos utilizamos de um código ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal sorte que todo gesto transgressivo volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por elas nos servirem de ponto de apoio. Mas, pelo trabalho que se faz de um lado e outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por consequência, não está presente em lugar algum como fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento²².

Assim, o que faz Derrida, é trabalhar *na* e *pela* linguagem. A transgressão se dá pelo trabalho *no* limite, modificando o campo interior da linguagem. Essa transgressão, não se realizando de modo acabado, como fato consumado, nas palavras de Derrida, implica em trabalhar o limite de modo que este esteja sempre em movimento. Significa vitalizar a linguagem.

Um segundo aspecto importante referente à desconstrução, conforme Johnson, é que:

Ela não é meramente uma crítica ou contestação da tradição de pensamento que Derrida chama de “logocentrismo”. Derrida questiona as oposições tradicionais de fala e escritura (presença e ausência, essencial e contingente, primário e auxiliar etc.) não para simplesmente reverter ou subverter essas oposições, mas antes para deslocá-las²³.

O questionamento das oposições tradicionais – fala e escritura por exemplo – se dá como deslocamento, o que implica na mesma dimensão da transgressão de que falávamos acima, a saber, de colocar em movimento este limite – deslocar estas oposições como forma de romper com a rigidez imposta por elas, possibilitando uma abertura da nossa compreensão de mundo. Assim, Derrida diz que:

²² DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, pp.18-19.

²³ JOHNSON, Christopher. Op. cit. p. 47.

A desconstrução passa por ser hiperconceitual, e de certo o é, fazendo um grande consumo dos conceitos que produz à medida que os herda – mas apenas até o ponto em que uma certa escritura pensante excede a apreensão ou o domínio conceitual. Ela tenta pensar o limite do conceito, chega à resistir à experiência desse excesso, deixa-se amorosamente exceder. É como um êxtase do conceito: goza-se dele transbordantemente²⁴.

O terceiro e último aspecto referente à desconstrução que Johnson pensa ser relevante diz respeito à importância da *linguagem*. Refere Johnson:

Para Derrida, a linguagem jamais é o mediador transparente e neutro do pensamento; o conceito é sempre sujeito à refração em sua passagem por este meio opaco e sobredeterminado de comunicação. (...) Sua formulação da teoria da escritura, por exemplo, não se conforma aos cânones do que poderia ser caracterizado como discurso filosófico tradicional. De fato, não se encontra em parte alguma, ali, uma *definição* sistemática de escritura no sentido geral da palavra. Derrida não constrói sua teoria da escrita axiomáticamente, de baixo para cima, mas antes de cima para baixo: primeiro, pelo processo de diálogo notado acima, dismantelando e deslocando as infra-estruturas conceituais da metafísica tradicional; em seguida, por meio de uma negociação lingüística de “escritura” que envolve a *pluralização* de seus atributos em vez de sua fixação e substantificação²⁵.

O fato de não se enquadrar como discurso tradicional, ou de não se encontrar definições sistemáticas se dá, justamente, porque a desconstrução excede os limites do conceito, não se deixa seduzir pelos vestígios que ali ficam apreendidos. Permanece vigilante e infiel ao conceito. Trata-se de uma tarefa sem fim, o que faz, no sentido que estamos colocando, com que a desconstrução não se deixe teorizar, ou seja, jamais se realiza completamente. Para Derrida, “ainda há uma tarefa de desconstrução sem fim: é preciso haurir na memória da herança os utensílios conceituais que permitem contestar os limites impostos até aqui por essa herança²⁶”.

É importante destacar a forma como Derrida se coloca diante de umas das grandes *questões* da história do pensamento do ocidente, ou seja, daquilo que pode ou não ser filosofia. Deste modo, podemos perceber um estilo de modelos de pensamento que se hegemonizaram como grandes sistemas filosóficos, de-limitando

²⁴ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004, p. 14.

²⁵ JOHNSON, Christopher. Op. cit. p. 48.

²⁶ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004, p. 31.

o *próprio* da filosofia. E, aqui, é importante destacar a sutileza deste (-) hífen que, ao mesmo tempo, aproxima e separa estas dimensões. Deste modo não se deixa apreender como limite rígido, fixo, como pretenderiam certos modelos filosóficos. Esta demarcação do terreno filosófico não passaria de um golpe de força, ou seja, de poder de quem tem poder para dizer o que é ou não é filosófico. Assim, neste espaço, é que Derrida se coloca a tarefa de impulsionar sua crítica, a partir daquilo que se chama *desconstrução*, que norteará praticamente toda sua obra, ou mesmo, como em *A escritura e a diferença*²⁷, quando propõe uma espécie de sistema aberto. Ao responder sobre essa questão, em relação às suas obras formarem um tal sistema aberto, Derrida afirma: “eles [livros, M.A.A.S.] de fato, formam um certo sistema, aberto – em algum lugar – a algum recurso indecidível que o coloca em movimento, mas antes como deslocamento e como deslocamento de uma questão”²⁸. Nesta resposta, Derrida mantém, como já apontamos, uma espécie de fidelidade-infiel ao próprio pensamento. Ao referir que seus livros formam um sistema aberto – em algum lugar –, como recurso indecidível que coloca em *movimento*, o autor começa, de maneira sutil, a entrar também no tema da desconstrução. Este recurso indecidível é como uma aporia do modelo, se assim podemos falar, desconstrucionista. Se assim não o fizesse, romperia com o núcleo da desconstrução, ou seja, com o recurso indecidível que o movimenta e, ao mesmo tempo, impede que o “sistema” se feche. Nesse sentido, estaria repetindo os modelos que definem ou subsumem o limite, apropriando-se deste limite num gesto arbitrário. É justamente neste *limite* que o filósofo argelino pretende se manter, sem jamais se apropriar dele. Poderíamos dizer que a forma como Derrida se mantém no limite é suscitada na obra *Margens da Filosofia*²⁹. Se pararmos para refletir sobre a margem, perceberemos que a *margem* é justamente aquilo que não pode ser demarcado, de-limitado, mas apenas, por sua extensão ou espessura próprias, indicado ou apontado. A margem desconstrói o *próprio* da filosofia, este limite que grandes sistemas de pensamento pretenderam como que usurpar ao real imponderável. A margem contém a ideia de limite, mas não se limita a ele. É neste

²⁷ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques; Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

²⁸ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Horizonte: Autêntica, 2001, p. 9.

²⁹ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhaes. São Paulo: Papirus, 1991.

limite, portanto, que se estabelece a tensão de seu pensamento. Neste sentido, afirma Derrida:

Tento me manter no *limite* do discurso filosófico. Digo “limite” e não morte, porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de “morte da filosofia” (nem, aliás, morte do que seja: o livro, o homem ou deus, tanto mais que, como todos sabem, o morto carrega uma carga bastante específica). Limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como *episteme*, funcionando no interior de um sistema de construções fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se tornaria insustentável³⁰.

Em relação à morte, podemos suscitar duas dimensões extremamente diferentes de se trabalhar com ela. Uma interpretação aproximativa daquilo que pode se entender por “morte da filosofia” diz respeito à tese sobre o “fim da história” elaborada por Fukuyama³¹. No sentido absolutamente diverso, propõe Levinas, desde a tradição de Rosenzweig, *a morte como limite à totalidade*. Assim, diz Ricardo Timm de Souza

A morte é o *primeiro modelo* de Alteridade, sua indicação ou “indiciação”, de Exterioridade absoluta, e se constitui na fronteira exógena do Eu totalitário, limite da filosofia e do pensamento primeiro e definitivo do limite de toda Totalidade Fática, “impossibilidade de minhas possibilidades”, como diz Levinas em oposição à formulação heideggeriana³².

O que podemos saber sobre a morte? O que podemos dizer sobre o Outro? Poderíamos responder que, antecipadamente, com os cálculos de uma máquina racional não poderíamos dizer nada. O Outro sempre chega surpreendentemente.

³⁰ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 12.

³¹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. “Filosofia primeira e ética da produção: Sobre Ética como filosofia primeira e suas dimensões diversas”. In. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 117. “A tese do “fim da história” defendida entre outros por Francis Fukuyama, que promulga o atingir de uma espécie de nirvana social globalizante a partir da disseminação ilimitada da ideologia neoliberal e do referencial quase escatológico do consumo infinito, após a queda do Muro de Berlim, significa um fruto maduro destes tempos: a utopia de não ter mais (de se ver com) utopias reais e potencialmente realizáveis, sonho caro a toda cosmovisão totalizante – isto significa aqui: tendente a *unificar* violentamente todas as *diferenças* em uma *unidade de sentido* englobante que *anula* as diferenças *enquanto tais* – esta tese á vendida como a mais equilibrada das alternativas e a que melhor responde a este sonho anti-utópico.”

³² SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, p. 171.

Pensemos, por exemplo, num encontro qualquer. Posteriormente a este encontro, tudo que dissermos não terá sido o encontro. Eis o limite. Derrida elabora precisamente a questão do limite – próprio – da filosofia que não fez outra coisa, segundo sua própria e ancestral vocação, senão tentar pensar o *seu outro* – o real – a partir dos conceitos que cria. Diz Derrida

Ater-se a pensar o seu outro: o seu próprio outro, o próprio do seu outro, um outro próprio? Ao pensá-lo como tal, ao reconhecê-lo, perdemo-lo. Reapropriamo-lo, dispomos dele, perdemo-lo ou, mais ainda, perdemo-nos (de) o perder, o que, quanto ao outro, retorna sempre ao mesmo. Entre o próprio do outro e o outro do próprio³³.

Este é o ponto central da especulação que estamos propondo. Derrida está pondo à prova o poder pelo qual alguns modelos de pensamento pretendem dominar o limite, de-limitando-o como seu *próprio*. Por esta razão, é que o autor questiona a possibilidade de *perder* o outro que constitui este limite. Ao pensá-lo como outro próprio, reconhecendo-o desta forma, perdemos a possibilidade de perdê-lo. Significa, ao mesmo tempo, que, ao perdermos a chance de perdê-lo, sequer o encontramos.

A apropriação do limite para o autor, assim como a nomeação das *coisas*, já representa uma violência que se institui com a escritura. No mesmo sentido, Derrida faz esta articulação na *relação* entre o homem e o animal, este outro por excelência. Afirma Derrida:

Há muito tempo, há tanto tempo, então, desde sempre e pelo tempo que resta a vir, nós estamos em via de nos entregar à promessa desse animal em falta de si-mesmo. Há muito tempo, pois. Que animal? O outro³⁴.

Este animal – o Outro – nos coloca diante de um mal-estar que Derrida chama *animal-estar*³⁵. Trata-se de uma experiência original em que, diante do olhar

³³ DERRIDA, Jacques. “Timpanizar – a filosofia”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães: Campinas: Papirus, 1991, p. 12.

³⁴ DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p 15.

³⁵ Idem. Op. cit., p. 16.

do animal, nos encontramos absolutamente nus. Ao nos sentirmos *nus*, nos estranhamos, ficamos com um certo pudor, não podendo nos esconder por debaixo das vestimentas da existência humana. Segundo Derrida,

Em princípio, excetuando-se o homem, nenhum animal jamais imaginou se vestir. O vestuário seria o próprio do homem, um dos “próprios” do homem. O “vestir-se” seria inseparável de todas as outras figuras do “próprio do homem”, mesmo que se fale menos disso do que da palavra ou da razão, do *logos*, da história, do rir, do luto, da sepultura, do dom etc. (a lista dos “próprios do homem” forma sempre uma configuração, desde o primeiro instante. Por essa mesma razão, ela não se limita nunca a um só traço e não é nunca completa: estruturalmente, ela pode imantar um número não finito de outros conceitos, a começar pelo conceito de conceito).³⁶

Em relação ao animal, ele não está nu. Não pode estar nu. Ele não percebe a sua nudez. Isto porque, conforme Derrida, “*não há nudez na natureza*”³⁷. Em contrapartida, para o homem a vestimenta corresponde a uma técnica. A partir dessa técnica, que constitui a vestimenta, é que podemos nos sentir nus; somente por essa técnica é que também podemos sentir o pudor de que falávamos acima. O animal, ao contrário, por não ter consciência da nudez, por não conviver *com* a nudez, não sente nem o pudor nem a nudez, pois vive a nudez.

Nesse sentido, não podemos nos proteger do olhar do animal, ele está por toda a parte, chega antes de nós, nos penetra profundamente sem piedade. Assim, afirma Derrida

O animal está aí, antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que estou atrás dele. E pois que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto aos momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato.³⁸

³⁶ Idem. Op.cit., p. 17.

³⁷ DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 17.

³⁸ Idem. Op. cit., p. 28.

Essas questões têm implicações diretas na forma como percebemos o mundo, o viver, o ser e o falar. Estamos como que numa inversão do ser onipotente, para o ser que se constitui a partir da passividade em relação ao outro absoluto, do olhar sem fundo deste outro absoluto. Assim, afirma Derrida “o animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí³⁹.”

A existência deste animal expõe sua *singularidade*. Singularidade que corrói todo conceito, tendo em vista sua pretensão universalizante. Nesse sentido, afirma Derrida que “nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito. E de uma existência mortal, pois desde que ele tem um nome, seu nome já sobrevive a ele”⁴⁰. Tratando-se de uma existência mortal, Derrida nos coloca diante da temporalidade do existir que implode todo conceito. Deste modo, afirma Ricardo Timm de Souza

A temporalidade se configura, portanto, não no adereço intelectual de algum conceito ou conjunto de idéias, e sim – nos mais diferentes níveis considerados – na *forma propriamente dita de como a vida assume a si mesma, se expande, produz-se e se reproduz, dilata-se, pulsa e interage, vive e morre*⁴¹.

Temporalidade que constitui, além das expressões mais íntimas do viver, o *movimento da desconstrução*. Assim, o que a desconstrução faz é trabalhar no conceito de limite e no limite do conceito, modificando-o incessantemente sem cair nas amarras da *máquina do tempo*⁴².

Nesse sentido, podemos fazer referência à diferença entre o que nomeamos pelas palavras e o que as coisas *realmente* são, ou, ainda, como os objetos se deixam perceber pelo intelecto. Deste modo, afirma Marcia Tiburi:

A cada palavra que encontro para designar o que descubro, descubro junto que a própria palavra é insuficiente para dizer o ser e assim o que ainda

³⁹ Idem. Op. Cit. p. 57.

⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 26.

⁴¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 37.

⁴² Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

posso chamar de ser é o entrelaçamento entre a tentativa e a frustração de sabê-lo... e passar por entre palavras, o que chamamos ser está entre o desejo do ser e a palavra que o diz ao não dizê-lo. Ou não o diz ao dizê-lo⁴³.

A insuficiência daquilo que as palavras prometem dizer constitui o núcleo da linguagem. Isto porque o real enquanto objeto que se deixa olhar, considerando a multiplicidade de seus sentidos, mostra-se apenas como rastros, como vestígios, ou mesmo como traços daquilo que as palavras pretendem nomear como real. Assim, segundo Ricardo Timm de Souza:

A realidade não só não é una ou absoluta ou asfixiada em si mesma, como tem na própria distinção entre suas infinitas dimensões a sua medula; a realidade não só não se dá de uma vez para sempre, como tem provavelmente na infinita variedade de sentidos o seu sentido real, mas nunca dito, apenas durando em seu sempre recomeçado dizer⁴⁴.

É neste espaço, portanto, que a desconstrução exerce sua tarefa: o exercício de *responsabilidade* radical pela variedade de sentidos que constituem a realidade. Ela se mantém sempre em movimento como a verbalização do *dizer*, ou seja, com o tempo, desconstruindo os ditos e, com isso, rompendo a asfixia dos conceitos.

Trata-se, em verdade, da *responsabilidade* pelo sentido. Deste modo, afirma Derrida, “o sentido, é uma idealidade, inteligível ou espiritual, que pode eventualmente, se unir à face sensível de um significante, mas que em si, não tem qualquer necessidade dele”⁴⁵. O sentido, desta maneira, coloca-se como uma *presença-ausência* do significante ou da palavra.

A luta da desconstrução, se assim podemos nos referir, é contra a pretensão de totalização do sentido, contra a domesticação da diferença, contra a redução do múltiplo ao uno, ou seja, a desconstrução significa a *responsabilidade* pela *diferença*. Assim, refere Ricardo Timm de Souza:

⁴³ TIBURI, Marcia. *Filosofia em comum: para ler junto*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 58.

⁴⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 13.

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autentica, 2001, p. 37.

Podemos considerar que a diferença é a questão propriamente dita do pensar, é sua condição, como é o impedimento de sua completação. A questão da diferença é a provocação a um processo de compreensão do “todo”, ao mesmo tempo em que bloqueia, por sua recorrência incômoda e indeclinável, qualquer invectiva de universalização totalizante⁴⁶.

A diferença, portanto, é o que dá o que pensar para a desconstrução.

2 – DIFERENÇA, DESCONSTRUÇÃO E JUSTIÇA

“Só há uma expressão para a verdade, o pensamento que nega a injustiça”.

Theodor W. ADORNO e Max HORKHEIMER⁴⁷

O que significa este encontro entre desconstrução e justiça que pretendemos articular? Terão elas *relação*? Após algumas considerações acerca da categoria desconstrução e de sua relação com a tradição de um modelo de pensamento que se hegemonizou no Ocidente, bem como daquilo que, como vimos, é tarefa da desconstrução, é chegado o momento de penetrar no núcleo que habita a desconstrução, ou seja: *a justiça*.

A passagem, em epígrafe, de Adorno e Horkheimer, dá o que pensar. Se o pensamento que nega a injustiça é a única expressão para a verdade, então, podemos dizer que a tarefa do pensamento é negar a injustiça. Nesse sentido, diz Ricardo Timm de Souza:

Entender que o mais essencial e profundo, o verdadeiro *coração* da questão da verdade não é uma questão gnoseológica ou epistemológica, mas primariamente, uma questão ética, ou seja, *do que se faz com a verdade*, eis o grande desafio da filosofia, aquilo que a tradição tem resistido com todas as forças que lhe fornece seu arsenal intelectual acumulado ao longo

⁴⁶ SOUZA, Ricardo Timm. “Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história mult centenária”. In. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de Emanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 191.

⁴⁷ ADORNO, Theodor W. - HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

dos séculos que gostariam de resolver o mundo em termos de equações fechadas⁴⁸.

Assim, não sendo nem uma questão gnoseológica nem epistemológica, mas propriamente uma questão ética, não estamos questionando a *origem* da verdade, e sim, pontuando a maneira pela qual a verdade *deve* se expressar no sentido da manutenção de sua legitimidade para além da correção de um juízo lógico. Ou seja, pela negação da injustiça.

A questão da justiça é, para nós, a questão da qual todas as articulações e argumentos precedentes e seguintes estão dependentes. A justiça é o alimento contra a fome que constitui o viver. Trata-se de uma fome por justiça, ou, uma loucura por justiça, como diz Derrida⁴⁹. Não vivemos, pois, senão na esperança pela justiça. Conforme Ernst Bloch, “a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais, quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas”⁵⁰. Sendo intolerável e insuportável, obviamente não podemos suportar ou tolerar o fato de viver sem esperança. Precisamos ter esperança que podemos mudar o curso dos acontecimentos, que podemos romper esta barreira que se coloca como banalidade, transformando cada atitude, cada ato, como decisão de vida ou de morte. Precisamos, portanto, ter esperança do amanhã que está por vir, de um amanhã que nos surpreenda e que ultrapasse todo cálculo racional. A esperança, nos termos que colocamos aqui, a partir de Ernst Bloch, se dá como utopia. Para Bloch:

A concepção e as idéias da intenção futura assim caracterizada são utópicas, mas não no sentido estreito desta palavra, definido pelo que é ruim (fantasia emotivamente irrefletida, elucubração abstrata e gratuita), mas justamente no novo sentido sustentado do sonho para a frente, da antecipação. Assim, portanto, a categoria do utópico possui, além do sentido habitual, justificadamente depreciativo, também um outro que de modo algum é necessariamente abstrato ou alheio ao mundo, mas sim inteiramente voltado para o mundo: o sentido de ultrapassar o curso natural

⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. “Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça – Levinas e Adorno”. In. *Alteridade e ética: obra comemorativa aos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. SOUZA, Ricardo Timm de. FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. (Orgs.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, pp. 389-390.

⁴⁹ Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁵⁰ BLOCH, Ernst. *O Princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, V. 1, p. 15.

dos acontecimentos (...). Deve-se ter presente ainda, contra todo o niilismo insípido e imóvel, que também o nada é uma categoria utópica ainda que extremamente antiutópica⁵¹.

Assim, a referência em nada tem a ver com o sentido depreciativo da palavra utópico, mas sim com o sentido etimológico-filosófico de ultrapassar a naturalidade com que se constituíram os acontecimentos no curso da história, principalmente os acontecimentos que marcaram o séc. XX, por uma espécie de banalização da violência, da dor e da morte, algo, aliás, que poderíamos dizer tratar-se de uma neutralização realizada pelo intelecto, como defesa para suportar a violência cotidiana.

Utopia, portanto, na esperança de *desconstituir* qualquer rastro de falta de esperança, que, segundo Bloch, é absolutamente insuportável e, em sendo insuportável, não podemos suportar. Talvez seja, justamente, pelo insuportável que constitui a falta de esperança, da qual fala Bloch, que o pensamento tenha se originado. Nesse sentido, afirma Ricardo Timm de Souza:

Talvez seja este um dos indícios do pensamento, talvez, seja isto que tenha dado origem ao próprio pensamento: o insuportável que, ao trazer à consciência a percepção da precariedade da existência, interdita a paz⁵².

Assim, podemos dizer que essa dimensão de insuportabilidade se dá como trauma em cada momento de injustiça. Repensando a famosa promulgação aristotélica de admiração, a categoria de “*thaumazein*”, Ricardo Timm de Souza afirma que:

Há que se pensar o momento no qual a respiração é *suspensa* pela suspensão da própria vida que ocorre, por exemplo, na percepção de uma situação de *injustiça cometida*, algo que traumatiza, que revolve internamente, que desordena as lógicas bem-ordenadas e faz com que a própria idéia de justificar o acontecido apareça *indecente*⁵³.

⁵¹ BLOCH, Ernst. *O Princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, V. 1, p. 22.

⁵² SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 93.

⁵³ Idem. Op. cit., p. 92.

A partir deste trauma, que faz a respiração se suspender frente à injustiça cometida, é possível pensar tanto o pensamento como a desconstrução como indignação a esta injustiça. Ambos devem responder à injustiça. Deste modo, diz Ricardo Timm de Souza:

Indignação frente à percepção do fato de que se tem sido indigno das expectativas que, de alguma forma, se abrem pela promessa de futuro que a vida propõe. Indignação frente às habilidades do intelecto em tecer teias justificativas para o injustificável. Indignação que se coloca como origem da necessidade de superar, em todo o sentido possível, o elemento de indignação, ou seja, de indignidade, que aqui é correlato ao tema da não-vida, e, portanto, da não-ética⁵⁴.

Assim, desde o Princípio-esperança de Bloch, que possui, ao nosso entender, íntima relação com o núcleo da justiça, bem como do trauma gerado por cada situação de injustiça que constitui esta indignação original, podemos dizer que a justiça é a condição do viver em todos os sentidos possíveis. Além disso, o próprio pensar deve responder à injustiça, deve, portanto, pensar a si próprio como maneira de desconstruir qualquer possibilidade de tecer teias para justificar o injustificável. Assim, a questão da justiça assume, para nós, o ponto fundamental do que pode significar relação humana em sentido próprio.

É importante ressaltar, nesse sentido, que o tema da justiça não é meramente questão jurídica ou política. Desta maneira, segundo Ricardo Timm de Souza:

O tema da justiça não é um tema da filosofia política. O tema da justiça é uma ansiedade literal de todo e qualquer pensar. Apenas, e aí está a grande questão, é possível utilizar o próprio pensar para camuflar este tema em meio a outros temas⁵⁵.

Ansiedade, esta, vinculada à indignação original dos acontecimentos de injustiça que constituem o pensar e o viver. Ansiedade, indignação e esperança, que fazem pulsar a vida, dentro do próprio conceito de vida. Que fazem desconstruir

⁵⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 93.

⁵⁵ Idem. Op. cit., p. 93.

qualquer pretensão de camuflar este tema, por mais grandiosa que seja a abstração intelectual. Assim, diz Ricardo Timm de Souza:

O ser humano, a condição humana é, antes de tudo, nesse sentido, ansiedade por justiça. Ansiedade por ser justamente tratado. Ansiedade que, em termos relacionais, significa ansiedade por tratar justamente o que não é si mesmo, para que si mesmo tenha sentido. Justiça, portanto, não é – repita-se, ressalta-se – uma categoria da filosofia, ou da ciência jurídica, ou das ciências sociais, como qualquer outra categoria, mas é o essencial da própria possibilidade da filosofia, das ciências jurídicas, das ciências sociais e humanas. Justiça é o objeto por excelência da ciência e da filosofia, porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia⁵⁶.

A justiça, portanto, é a condição de possibilidade do mundo em todos os sentidos, das estruturas e instituições que gerenciam a vida até o pensamento que sustenta e da base a estas estruturas. Assim, a justiça é o fundamento de qualquer relação humana. Com isso, retornamos à “loucura por justiça” da qual Derrida fala e que mencionamos acima. A partir deste desenvolvimento, então, é possível supor que a ética, nas palavras de Ricardo Timm de Souza, “é exatamente, e nada mais nem menos, do que isso: vontade de justiça em realização, justiça em todos os sentidos, justiça para com o que não é nós, justiça para com o outro”⁵⁷.

* * *

Realizadas as considerações acima acerca da justiça, retornamos ao nosso questionamento da relação entre desconstrução e justiça. Iniciamos, portanto, desde a releitura do texto: *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, de Jacques Derrida⁵⁸. Segundo Ricardo Timm de Souza:

⁵⁶SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 93-94.

⁵⁷ Idem. Op. cit., p. 95.

⁵⁸ Este livro se constitui em duas partes; a primeira delas chamada “Do direito à justiça” foi lida na abertura de um colóquio realizado na Cardozo Law School, em outubro de 1989, intitulado “Deconstruction and the Possibility of Justice”. Neste colóquio, fizeram parte, tanto filósofos, teóricos da literatura, como juristas (na sua maioria representantes da Critical Legal Studies). Atenta-se a este fato, para justificar a relevância do texto também para o universo jurídico, bem como para a criminologia de um modo geral, caso haja alguma resistência, podendo-se justificar que o texto seja “meramente” filosófico. A segunda parte do texto se chama “Prenome a Benjamin”.

Derrida apresenta a justiça, a questão da justiça e da injustiça, como a tarefa por excelência da desconstrução seu *núcleo indeseconstruível*, sua motivação original, bem como a referência real de seu exercício⁵⁹

Derrida articula estas dimensões da seguinte maneira: “A desconstrução e a possibilidade da justiça⁶⁰”. Ou seja, o autor coloca em questão a possibilidade de a justiça ter relação com a desconstrução. Pelo uso da conjunção *e*, inicia-se a relação-separação. Segundo Derrida, “a conjunção *e* associa palavras, conceitos, talvez coisas que não pertençam à mesma categoria. Tal conjunção ousa a ordem, a taxinomia, a lógica classificatória, qualquer que seja o modo pela qual ela opera⁶¹”. No título da conferência, portanto, Derrida já sugere a tensão entre estes dois mundos. O questionamento se dá do seguinte modo, segundo Derrida:

Será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Será que ela torna possível a justiça ou um discurso conseqüente sobre a justiça e sobre condições de possibilidade da justiça? (...) Os “desconstrucionistas” têm algo a dizer sobre a justiça, algo a fazer com a justiça? Por que, no fundo, eles falam dela tão pouco? Não será, como alguns desconfiam, por que a desconstrução não permite, nela mesma, nenhuma ação justa, nenhum discurso justo sobre a justiça, mas constitui até mesmo uma ameaça contra o direito e arruína a condição de possibilidade da justiça?⁶²

Desde estes entrelaçamentos iniciais, colocada de uma maneira um tanto polêmica pelo autor, a tensão está posta. Tensão que faz surgir uma primeira questão. Trata-se, segundo Ricardo Timm de Souza, que “não há, na desconstrução, a inequivocidade das interpretações já acabadas⁶³”. O que, em outros termos, nos faz pontuar a impossibilidade de uma resposta única a estas questões. Torna-se sensível a complexidade entre a aproximação e o afastamento destas dimensões. Da mesma forma, torna-se visível a dimensão jurídica pelo Direito, resultando uma tríade: desconstrução – justiça – direito. Para Derrida:

⁵⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 95.

⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 3.

⁶¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 3.

⁶² Idem. Op. cit., p. 4

⁶³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 134.

O sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela faz sofrer, de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça. Trata-se pois destes conceitos (normativos ou não) de norma, de regra ou de critério. Trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo que se autoriza o julgamento⁶⁴.

A desconstrução, nesse sentido, parece tocar o *nervo* da questão, da regra, da norma, do critério. Faz julgar o julgamento que se autoriza, ou seja, autoriza-se a si mesmo. Daí o porquê da ausência de regra da desconstrução, da ausência de critério seguro. Serão realmente seguros os critérios e a presença de uma regra? Quem os assegura? Se, sob esses critérios, tivéssemos que escolher entre “ou” isso “ou” aquilo, faríamos realmente uma escolha ou esta escolha já estaria calculada? Parece-nos que é neste ponto que a desconstrução exerce seu movimento, gerando todo este sofrimento de que fala Derrida.

A partir de considerações sobre a diferença das línguas Francês e Inglês, tendo em vista que Derrida teve que falar em língua inglesa no Colóquio, o autor analisa duas expressões que possuem sutil diferença. A primeira é “to enforce the law” ou “enforceability of Law or of contract”. Quando se traduz esta expressão para o francês, conforme Derrida:

Perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. (...) A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito⁶⁵.

A “*enforceability*” é, pois, a força essencial da justiça entendida *como* direito, no seu sentido legalista. A partir dessa palavra, Derrida chama a atenção para o fato

⁶⁴DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 5.

⁶⁵DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 7-8.

de o direito ter *sempre* sua aplicabilidade por meio esta força interior que se justifica. Assim, diz Derrida:

Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora⁶⁶.

Por não haver leis sem aplicabilidade, desde esta força implícita à lei, todas podem ser aplicadas em algum momento. Deste modo, pergunta-se: como poderíamos diferenciar esta *força* da Lei, da violência julgada injusta? É nesse sentido que Derrida questiona o seguinte: “o que é uma força justa ou não violenta?”⁶⁷. Retomando a questão do idioma, Derrida se vale da palavra alemã *Gewalt*, que é traduzida, no francês e no inglês, como “violência”. Nas duas traduções, perde-se um elemento essencial do termo alemão, que, ao mesmo tempo em que significa violência, também significa poder legítimo, expressa no verbo *walten*. A palavra, portanto, não se deixa unificar num sentido, ela mesma é múltipla, tendo como correspondente do significante uma variedade de sentidos. Nesse sentido, ambas as traduções são violentas e não fazem justiça ao que a palavra quer dizer. Assim, afirma Derrida que:

Gewalt é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada. Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar esta autoridade, e que não podia ela mesma autorizar-se, por nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento nem inicial, nem legal nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta?⁶⁸

Aqui está em jogo uma dimensão extremamente importante. Derrida chama a atenção para o fato de uma violência pretensamente originária que *precisou* instaurar a autoridade, sendo que não podia ela mesma autorizar-se. Se assim o

⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 9.

⁶⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 9.

⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 10.

fizesse, não seria inicial, estaríamos falando de um momento secundário. Não é o caso. Tratando-se de um momento pretensamente inicial, tanto a força como a violência não podem ser julgadas legais ou ilegais. Além disso, também alerta para o fato de esta força não ser uma dimensão que se auto-realiza; caso contrário, teria ela mesma autoridade, ou melhor, seria *propriamente* arbitrária. Nesse sentido, diz Ricardo Timm de Souza:

Há que tratar tal força com cuidado, portanto; não é incomum tender a considerá-la uma dimensão *auto-realizativa* da realidade, uma dimensão que se justifica à medida que se realiza, e cuja realização é substância de sua própria determinação e índice maior de sua realidade, como em certa medida, tende a acontecer com os modelos iluministas de liberdade⁶⁹.

A palavra “força” tem centralidade na nossa argumentação, mas Derrida adverte:

o recurso à palavra “força” é ao mesmo tempo muito freqüente, eu ousaria mesmo dizer decisivo em lugares estratégicos, mas sempre ou quase sempre, acompanhado de uma reserva explícita, de um alerta. Muitas vezes recomendei vigilância, lembrei a mim mesmo os riscos que essa palavra implica: risco de um conceito obscuro, substancialista, ocultista-místico, risco também de uma autorização concedida à força violenta, sem regra, arbitrária.⁷⁰

Por se tratar de uma questão central, a palavra “força”, se cuidadosamente colocada, cumprirá tarefa decisiva na articulação. A ressalva, o pedido de vigilância, se dá, em certo sentido, por haver uma certa pretensão neutralizante dos argumentos da desconstrução. Daí o cuidado em não deixar parecer a palavra como conceito obscuro ou místico, num sentido depreciativo.

Retomando a questão da força propriamente, ela é essencial na análise da *différance*. Segundo Ricardo Timm de Souza:

Derrida ressalta o fato de ser possível reenquadrar a questão da força no contexto de estabelecimento da *diferença* – entendida, evidentemente,

⁶⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 135.

⁷⁰DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 10-11.

como “dinâmica diferencial”, no sentido da desconstrução, e não como categoria lógica entre outras⁷¹.

Como dissemos em momento anterior, a diferença é o que dá o que pensar para a desconstrução. É a partir da força, da dinâmica diferencial e da diferença, que entrelaçamos desconstrução e justiça. Além disso, como forma de combate aos riscos substancialistas ou irracionalistas, Derrida adverte o seguinte:

Trata-se sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente); trata-se sempre da relação entre a força e a forma, entre a força e a significação; trata-se de força “performativa”, força ilocucionária ou perlocutória, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente.

Por estas razões, falar em força *exige* cuidado. A força não é mero exercício de poder, ou seja, não se trata de uma força calculada em potência por determinação do Mesmo. Trata-se, sim, de uma dinâmica na qual situações paradoxais de força e fraqueza se permutam. Nesse sentido, questiona e afirma Ricardo Timm de Souza:

Uma referência indireta à extrema fraqueza que subjaz a muitos exercícios concretos de violência implícita à força, enquanto exercício de poder? Ou mesmo, uma referência do Outro levinasiano, cujo sentido da apresentação consiste justamente em se expor de maneira absolutamente ex-posta, por decorrência absolutamente *fraca* em seu sentido ontológico, frente à força totalizante do Mesmo – tal como a força própria do bebê recém-nascido radicalmente frágil consiste em *não ter força alguma* no sentido das determinações do mesmo que pode facilmente aniquilá-lo? O fato mais determinante nesse momento, porém, é o reatualizado relevo da *ambiguidade* que habita o núcleo da potência virtual ou real; a *diferença* da potência com relação a si mesma na estrutura propriamente dita de seu exercício⁷².

Nesta reatualização da ambiguidade que habita a potência virtual e real da linguagem e da vida, desde a diferença da própria potência com relação a si mesma,

⁷¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 135-136.

⁷² SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 136.

é que se dá o movimento e o exercício da desconstrução a partir da *différance*⁷³. Segundo Derrida, “a difer[a]nça (M.A.A.S.) não é nem uma palavra nem um conceito”⁷⁴. No entanto, mesmo não sendo palavra ou conceito, ela pode produzir efeitos semelhantes como tal. Assim, o motivo da *différance*, segundo Jacques Derrida “quando marcado por um “a” silencioso, não atua na verdade, nem como “conceito” nem simplesmente como “palavra”. (...) Isso não impede de produzir efeitos conceituais ou concreções verbais ou nominais”⁷⁵. Deste modo, segundo Rachel Nigro:

O trabalho desconstrucionista está em revelar ou acelerar tal processo, no limite entre a procura de um sentido essencial e a denúncia radical dessa procura. Nesse sentido, Derrida cunha a noção de *différance*, expressão não passível de tradução, exatamente porque nos remete ao paradoxo contido na estrutura de toda língua, isto é, a noção de *diferir*, ou seja, atender ao pedido, responder à solicitação do sentido e, ao mesmo tempo, *diferir* adiar, divergir, não trazer à presença, questionar a própria solicitação. Para Derrida, a presença nunca pode ser abstraída do fluxo temporal, e o *ainda não* e o *não mais* são irredutivelmente ligados a ela. É essa infecção da presença pela não presença que Derrida chama de *différance*⁷⁶.

Podemos dizer que a *différance* é o movimento desta força diferida-diferente. Ao “jogar” com esta palavra, substituindo o “e” de *différence* pelo “a” de *différance*, Derrida está pontuando uma diferença silenciosa, que não se deixa ouvir, e que apenas se percebe na grafia do termo. Ela não se deixa dominar pela pretensão do mesmo, esvai-se a toda presentificação, escapa a toda conceitualização, o que, num certo sentido, nos permite afirmar que ela não se deixa paralisar *fora* do tempo. Deste modo, afirma Derrida:

O que eu vou fazer para falar do *a* da diferença? É evidente que esta não pode ser *exposta*. Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, em ente presente na sua verdade,

⁷³ Foi em 1965 que Derrida escreveu este termo com um *a* (*différance*), num artigo dedicado a Antonin Artaud, “La parole Soufflée”. Em 1968, fez uma conferência “La différence”, pronunciada na sociedade francesa de filosofia. Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004, p. 32.

⁷⁴ DERRIDA, Jacques. Diferença. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães Campinas: Papyrus, 1991, p. 38.

⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 46.

⁷⁶ NIGRO, Rachel. “O direito da desconstrução”. In: *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*.(org.) DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Loyola, 2004, pp. 95-96.

verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença (eu ponho aqui o sob uma rasura) aquilo que torna possível a apresentação do ente-presente, ela nunca se apresenta como tal. Jamais se oferece ao presente. A ninguém. Reservando-se e não se expondo, ela excede neste ponto preciso e de um modo controlado, a ordem da verdade, sem por isso se dissimular, como alguma coisa, como um ente misterioso, na ocultação de um não-saber ou num buraco cuja orla seria determinável (por exemplo numa topologia da castração). Em qualquer exposição, ela expor-se-ia a desaparecer como desaparecimento. Arriscar-se-ia a aparecer: a desaparecer⁷⁷.

O que podemos dizer, então sobre esta dimensão que não se deixa tornar presente, ao mesmo tempo em que dá a possibilidade de apresentar o ente no presente? O fato de nunca se apresentar como tal, em princípio, interditaria qualquer dito sobre a diferença. Todavia, é justamente por não se apresentar, por resistir a toda e qualquer tentativa ou pretensão de presentificação e domínio do Mesmo, que o “a” que constitui o coração da *différance* impossibilita a interdição da linguagem; ela vitaliza a linguagem a todo instante, aparecendo como desaparecimento, excedendo qualquer controle sobre o signo, sobre a palavra, ou mesmo sobre a verdade. Trata-se, em suma, de um movimento que Derrida denomina *temporização*⁷⁸.

Neste momento, é importante destacar que este “a”, ao não aparecer, ao não se deixar determinar, ao não se submeter a qualquer espécie de controle do Mesmo, não é alguma coisa mística ou irracionalista. Além disso, diz Derrida que:

⁷⁷ DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, pp. 36-37.

⁷⁸ Derrida utiliza-se do verbo “diferir”, do latim *differe*, que comporta dois sentidos, a saber, a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação, todos os conceitos que resumirei aqui numa palavra de que nunca me servi mas poderíamos inscrever nessa cadeia: a *temporização*. Diferir, nesse sentido é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a suspensão do “desejo” ou da “vontade”, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito. (...) O outro sentido de *diferir* é o mais comum e o mais facilmente identificável: não ser idêntico, ser outro, discernível etc. Tratando-se de diferentes de diferen(te)/(do)s, palavra que, portanto, poderemos escrever como quisermos, com um *t* ou com um *d*, quer esteja em questão a alteridade de dissemelhança, quer a alteridade de alegria e de polêmica, é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, *espaçamento*”. DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 39.

⁷⁸Cf. DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 55.

Foi já necessário acentuar *que* a diferença *não é*, não existe, não é um ente-presente (on), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que* ela *não é*, isto é, *tudo*, e que, portanto, ela não tem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente. E, todavia, o que assim se acentua da diferença não é teológico, nem mesmo da ordem mais negativa da teologia negativa, uma vez que esta sempre se empenhou, como se sabe, em desvendar uma supra-essencialidade para além das categorias finitas da essência e da existência, ou seja, da presença, apressando-se sempre a recordar que se o predicado da existência é negado a Deus, é para lhe reconhecer um modo de ser superior, inconcebível, inefável. Não se trata aqui de um tal movimento e isso deveria ser confirmado progressivamente. A diferença é não apenas irreduzível a toda reapropriação ontológica ou teológica – onto-teologia –, como, abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia produz o seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno⁷⁹.

A *différance*, portanto, não tem nem existência nem essência, no sentido posto acima como presença. Ela se dá como *rastro*. É *sempre* uma relação com o outro. Daí, novamente, a aproximação com Levinas⁸⁰ que, conforme Derrida, qualifica o rastro e o enigma da alteridade absoluta: *outrem*⁸¹. Desde o conceito de rastro, se assim podemos qualificá-lo, é possível dizer com Derrida que “o pensamento da diferença implica toda a crítica da ontologia clássica empreendida por Levinas⁸²”. Nesse sentido, diz Derrida:

O conceito de rastro como o de diferença, organiza, assim, através destes rastros diferentes e destas diferenças de rastros, no sentido de Nietzsche, de Freud, de Levinas [estes “nomes de autores” não são aqui mais do que indícios, a rede que reúne e atravessa a nossa “época” como delimitação da ontologia (da presença)]. Ou seja, do ente ou da ente(i)dade. É a dominação do ente que, por toda a parte, a diferença vem solicitar, no

⁷⁹DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 37.

⁸⁰ A aproximação de que falamos diz respeito à diferença que Levinas faz entre o dito e o dizer, que, para nós, é muito próximo do que Derrida pretende com a *différance*. Nesse sentido, segundo Ricardo Timm de Souza “Dito” (Dit), tem para Levinas, um sentido especial: trata-se do conceito expresso, que pretende subsumir em si as virtualidades da linguagem da qual se origina e que se refere à realidade que é “dita”; sugere uma forte conotação “atemporal” do conceito que sobrevive e perdura, apesar das vicissitudes do tempo. “Dito” opõe-se a “dizer” (Dire), que indica o processo de “ir dizendo” a aproximação e constituição da realidade através da linguagem que não se substitui a esta realidade, mas se dá ao longo do tempo desta aproximação: não há “dizer” sem ser no tempo que decorre e que permite justamente o dizer. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas”. In: *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*. SOUZA, Ricardo Timm de. - OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 385.

⁸¹Cf. DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 55.

⁸² DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 55.

sentido em que *sollicitare* significa, em latim antigo, abalar como um todo, fazer tremer na totalidade. É a determinação do ser em presença ou em ente(i)dade que é, portanto, interrogada pelo pensamento da diferença⁸³.

Assim, a *différance* exerce seu movimento de abalo à totalidade, bem como contra a ontologia clássica (da presença), que também foi objeto de crítica de Levinas. É neste nível de análise, do ser em presença, que a *différance* coloca em questão o pensamento. Deste modo, uma questão surge conjuntamente a esta outra: ao interrogar o ser em presença, *différance*, portanto, seria, ela mesma, uma espécie de regra, ou uma espécie de ente-presente que exerceria algum tipo de autoridade entre o ser e o ente? Em resposta a esta questão Derrida afirma que:

A diferença não é. Ela não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da diferença como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino⁸⁴.

Em sendo a resposta eminentemente negativa, podemos avançar e afirmar que a *différance* não (é) um ente transcendental, não exerce autoridade, não pretende se fechar numa espécie de sistema, que Derrida chama reino. Ao contrário, é contra esta pretensão que a *différance* faz seu movimento, movimento que atua na subversão de todo e qualquer reino.

A *différance*, pelo seu a silencioso, exerce seu movimento. Movimento que acompanhou a história do ser, história que pretendeu resolver logicamente a questão. Em certo sentido, podemos dizer que a *différance* antecedeu esta história *dominada* pela ontologia. Para Derrida:

Uma vez que o ser jamais teve “sentido”, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, na diferença, de uma certa forma e muito estranha maneira, (é) mais “velha” do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: o jogo do rastro ou diferença que não tem sentido nem é.

⁸³ DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 55.

⁸⁴ Idem. Op. cit. p. 55.

Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo⁸⁵.

Ao colocarmos como anterior a esta história do ser, a *différance* se dá como jogo de rastro, de um rastro que não possui sentido presente. É Nesta dimensão que o ser, ou a presença do ser, são postas em questão. Para Derrida “o questionamento da autoridade da consciência é, antes demais e sempre diferencial”⁸⁶.

O jogo do rastro ou da *différance* faz tremer o reino do ser. Da mesma maneira, Freud também fez tremer a consciência pelos rastros do inconsciente. Ao comentar o inconsciente, Derrida afirma que:

O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários; mas não há nenhuma hipótese de que o delegante “exista”, seja presente, seja “ele mesmo” em qualquer parte e menos ainda que ele se torne consciente⁸⁷.

O inconsciente, assim como a *différance*, se tece de diferenças, movimenta-se na economia da diferença e, nesta economia, deixa-se ressoar como traço, como rastro, como uma trilha que não pode nunca ser. Em ambas as dimensões, tanto a *différance* como o inconsciente, o que se trata é da alteridade absoluta, que não se resume à economia do logos. Que não se subsume a esquematismos lógicos da razão e da potência intelectual do mesmo. Deste modo, diz Ricardo Timm de Souza:

O outro porta um sentido de significação totalmente distinto daquele da correlação; sua significação consiste justamente não em um correlato para além do poder da visão intelectual (seria ainda um co-relato), mas, sim, no *transcender dos esquemas significativos correlacionais, e em persistir “com*

⁸⁵ DERRIDA, Jacques. “Diferença”. In. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 56.

⁸⁶ Idem. Op. cit., p. 50.

⁸⁷ Idem. Op. cit., pp. 52-53.

*sentido de realidade” para além das determinações do sentido da mera figuração intelectual do sentido*⁸⁸.

Estamos, portanto, às voltas com a questão do sentido propriamente dito. Sentido que transcende qualquer correlação entre o ser e o ente; se assim não fosse, já estaria previsto nas determinações do intelecto e, assim, anularia ou neutralizaria a *diferença real*. Tratar-se-ia apenas da diferença lógica e, desta maneira, já estaria domesticada pela economia do mesmo. A questão, desta forma, retorna à origem, ou seja, para a multiplicidade de sentidos do real: do Outro.

A *différance*, nesse sentido, na sua atividade, o que faz é se responsabilizar pela multiplicidade original, enquanto diferença *real*. Deste modo, diz Ricardo Timm de Souza:

Não houvesse algo como a Diferença, e se dariam apenas a onipresença e a onisciência, impossibilidades evidentes de qualquer perguntar filosófico. É porque, antes de qualquer pergunta ou consciência, dá-se a diferença, que qualquer pergunta ou consciência são possíveis. A diferença seria como a *pré-originariedade* a partir da qual qualquer originalidade pode ser concebida. E seu sentido de pré-originalidade se deixa perceber mesmo através de sua conceitualização ou de seu acoplamento a uma determinada esteira de linguagem⁸⁹.

A diferença real constitui a possibilidade de todo e qualquer questionamento, dá-se antes da pergunta, antes da palavra e, desta forma, antes da consciência. A pré-origem desta diferença, da multiplicidade de sentidos que acompanha a *différance*, é a condição da linguagem. Ao mesmo tempo em que também é uma espécie de *trauma* que acompanha cada palavra. Nesse sentido, afirma Ricardo Timm de Souza:

⁸⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas”. In: *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*. SOUZA, Ricardo Timm de. - OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 386-387.

⁸⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas”. In: *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*. SOUZA, Ricardo Timm de. - OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 405.

A diferença é também o *escândalo* original: é o transtorno de toda tranqüilidade de espírito, de toda unidade, de toda solidão pensante que se identifica e compraz consigo mesma ao se encontrar consigo mesma até mesmo “fora” de si – por exemplo, ao captar um conceito ou constituir transcendentemente um objeto –, ao *retornar* a si após uma longa aventura, quase irreconhecível, mas na realidade a mesma: a fábula de Ulisses⁹⁰.

A diferença, então, escandaliza o conceito por não se deixar subsumir na identidade do conceito. Além disso, põe fim à tranqüilidade do espírito habituado à sua solidão ontológica. Assim, podemos sugerir um outro modo de responsabilidade, uma responsabilidade que respondo não apenas a si, mas ao Outro. Deste modo, diz Ricardo Timm de Souza:

A si mesma, a responsabilidade não se re-presenta, apenas se *a-presenta* enquanto cisão de uma identidade que não se completa em sua idéia. No mundo que as clarezas abandonaram, sobram vestígios de um outro tempo, outro espaço, do Outro; é pelo outro que a responsabilidade é *capaz de viver*, já que não é capaz de dar respostas a si mesma, desenraizou-se de sua arché ao desidentificar-se de sua idéia; capaz apenas de sofrer a anarquia extrema do traços, dos vestígios de uma presença ausente, de um outro tempo que ainda permanece no seu tempo ou que ao seu tempo reenvia ou ainda não chegou: desarticulação da idéia de certeza, sobrevivência do no inusitado da diferença real⁹¹.

Trata-e, enfim, de retomar o que, pelo menos desde os gregos, a tradição pretendeu exorcizar: *o tempo*. Nesse sentido, é importante destacar que o movimento da *différance* não faz outra coisa, senão *viver no tempo*. É desde o tempo que se vivifica a diferença, a multiplicidade original. Deste modo, podemos dizer que a desconstrução se vale da intuição de Franz Rosenzweig que, segundo Ricardo Timm de Souza:

Propõe uma estrutura de superação não só do *status* de desesperança que se lhe seguiu e que, de certa forma, é ainda o nosso, mas, também, de todo luto e náusea que invadem o ser que se descobre finito e que nessa finitude, permanece fixado, sem perceber que ela é, justamente, uma condição fundamental para a possibilidade da *construção do sentido*. Propõe, pelo assumir da realidade funcional do diverso (pluralidade ativa,

⁹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas”. In: *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*. SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 405.

⁹¹ Idem. Op. cit., p. 395.

convivência de *tempos diversos*), o impedir da detenção do tempo na tautologia e na violência; pela crença na vida, arriscar os instantes finitos e preciosos que acontecem quando a linguagem é inaugurada e a multiplicidade vivificada pelo assumir real do encontro na temporalidade reconduz a vida compartilhada à condição de esteio máximo do real, em sua frase modelar que encerra *A estrela da redenção*: “mas para onde abre-se a porta? Tu não sabes? À vida”⁹².

Ao realizarmos esta digressão acerca da *différance*, da vitalização que exerce sobre a linguagem, retomamos também o tempo que constitui o viver, que habita o coração de qualquer questionamento desconstrucionista. Retomamos diretamente o que está nas entrelinhas do nosso raciocínio, ou seja, a *possibilidade da justiça desde a desconstrução*. Esta relação, como dissemos, exige cuidado e, por vezes, uma certa vigilância sobre o que se diz sobre a justiça. Por isso, não estamos realizando uma descrição sobre a justiça, nem nos endereçando a ela de forma direta. Isto porque, conforme assinala Derrida:

Aquilo que se chama correntemente a desconstrução, embora não pareça ‘endereço’ o problema da justiça, fez apenas isso, sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo *oblíquo*. Oblíquo como, neste momento, em que me preparo para falar *diretamente* da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito.⁹³

A desconstrução, portanto, não faz outra coisa senão se “endereço” à justiça. Tal endereçamento não se dá diretamente, justamente por não trair, de imediato, à justiça. Segundo Ricardo Timm de Souza, o autor está a demonstrar o seguinte:

A dimensão de absoluta *radicalidade* da mesma, que se opõe a dimensões acessórias do justo enquanto consequência de um mundo gestado sem a preocupação direta, ou seja, *primacial*, por ele. A justiça, questão radical por excelência, *radica* em dimensões improváveis do real e de sua análise substantiva; sua questão se propõe desde os todos os níveis de inteligibilidade, e não apenas desde os parâmetros consagrados de interpretação essencialista – ou existencialista – e consideração da moral⁹⁴.

⁹² SOUZA, Ricardo Timm de. “O novo pensamento de Franz Rosenzweig: uma síntese”. In: ROSIN, Nilva; Santos, Robinson dos. (Orgs.), *Filosofia e política em Franz Rosenzweig*, Passo Fundo: IFIBE, 2010, p. 117.

⁹³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 17.

⁹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 137-138.

Essa radicalidade da justiça é que impede que a justiça seja endereçada diretamente. A justiça não se deixa ofuscar pelo conceito de justiça, ou seja, como expressão formal de um dito que paralisa na linguagem. Por isso, o viés obliquo no endereçar à justiça. Assim, diz Ricardo Timm de Souza:

A justiça não se deixa refletir em seu conceito, por mais grandioso que esse seja, ou por magnífica que seja a conformação ou a moldura no qual um ato, pretensamente justo, pretende se cristalizar. A justiça não é um julgamento ou menos uma sentença; ela se dá na temporalidade da ação que fornece elementos para que alguém possa crer captá-la em sua realização⁹⁵.

Nesse sentido, a justiça não se realiza pelo conceito, nem por um julgamento ou sentença. A sua radicalidade está em consistir na temporalidade e, que, apenas fornece elementos para que se possa crer ter sido justo. Deste modo, podemos dizer, por exemplo, que a linguagem, ou chega cedo demais, quando diz algo sobre o futuro, ou chega tarde demais, quando se recorda um fato acontecido. Por mais próximo que chegue ao fato mesmo, estará infinitamente distante dele. Assim, é possível afirmar que, talvez, não tenha relação nenhuma com o fato. Aqui, sem pretender avançar no pensamento de Bergson, podemos nos valer de uma breve passagem que, ao nosso sentir, expressa o que se está dizendo. Diz Bergson que:

A duração real é aquela que morde as cosias e nelas e deixa a marca de seus dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente e a mesma realidade concreta não se repete nunca. A repetição, portanto, só é possível no abstrato: o que se repete é tal ou tal aspecto que nossos sentidos e sobretudo nossa inteligência destacaram da realidade justamente porque nossa ação, para a qual todo esforço de nossa inteligência está voltado, só pode mover-se em meio a repetições. Assim, concentrada sobre aquilo que se repete, unicamente preocupada em soldar o mesmo ao mesmo, a inteligência desvia-se da visão do tempo. Repugna o fluente e solidifica tudo que toca⁹⁶.

O que Bergson está a nos sugerir é a dimensão da temporalidade, que o autor denomina duração real (*durée*). Como exemplo tradicional, poderíamos usar a

⁹⁵ Idem. Op. cit., p. 138.

⁹⁶ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins fontes, 2005, p. 50.

fotografia. Num retrato, percebemos a diferença de nós mesmos, a diferença que se dá pelo tempo. Pretender repetir algo já passado só é possível como abstração, que é justamente o que não queremos. No mesmo sentido, a foto de uma cidade não traz a realidade da cidade, apenas sugere alguns traços nas suas possibilidades. Assim, diz Ricardo Timm de Souza:

Ocorre a diferença entre a realização – a verbalização – da justiça e sua substantivação categorial posterior. E essa diferença – seu sentido de realidade ou, para falar com Derrida, seu sentido diferidor, não existe para além de si mesma e apenas ali. Singular, absolutamente singular, como tudo o que é humano. Em outros termos, de certa forma a justiça é o tempo, tempo que é escândalo do conceito⁹⁷.

Tratando-se da justiça como o tempo que escandaliza o conceito, na diferença que se dá entre a verbalização da justiça e sua substantivação, retornamos ao movimento diferidor, que se dá apenas ali, nele mesmo, na palavra. Desde este movimento diferidor, podemos concentrar a atenção para a força que constitui e inaugura a linguagem. Assim, Derrida diz que “o que se deve pensar é, pois, esse exercício da força na própria linguagem, no mais íntimo de sua essência, como no movimento pelo qual ela se desarmaria absolutamente por si mesma⁹⁸”.

Desta maneira, valendo-se de fragmentos da obra de Pascal, Derrida articula a relação e entre a justiça e a sua aplicabilidade, entre a justiça e a força que a realiza. Citando Pascal, Derrida afirma:

A justiça sem a força é impotente [por outras palavras: a justiça não é a justiça, ela não é feita se não tiver a força do ser ‘enforced’; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito]; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo⁹⁹.

⁹⁷SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 138-139.

⁹⁸DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 18.

⁹⁹DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 19.

A justiça e a força possuem, dessa maneira, uma relação necessária, dependente em certo sentido. Mas esta relação é sempre pautada por um 'é preciso' prescrito pelo que é justo na justiça e pelo que é necessário na força. A justiça não se realiza sem a força, força que está no interior do justo da justiça. Desde esta força, Derrida, a partir de Montaigne, faz uma reinterpretação do fundamento místico da autoridade. Segundo Montaigne:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...] Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve¹⁰⁰.

Desde já é visível que Montaigne faz uma distinção entre as leis, que significam nesse sentido o direito, da justiça. Em ambos os autores, o que está em jogo é o momento fundante do núcleo que habita tanto o surgimento da justiça como do direito. Assim, Derrida avança dizendo que:

A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra 'crédito' porta toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter místico da 'autoridade'. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhe concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional. E ainda resta pensar no que significa *crer*¹⁰¹.

A justiça como direito não é justiça, porque o direito não controla a justiça, não exerce domínio sobre ela. A justiça não se presentifica na decisão, como vimos, a justiça é o tempo. Deste modo, não há um direito, uma lei, uma decisão dela proveniente justa em si. Se obedecemos a estas leis é porque acreditamos na sua justificação e no caráter místico que as funda e as conserva. Sua força, sua aplicabilidade, sua autoridade, provêm desta crença. Segundo Derrida:

¹⁰⁰MONTAIGNE, Michel de. *Essais, III, cap. XIII, "De l'expérience*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1203 - apud DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 21.

¹⁰¹DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 21.

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é sempre uma força interpretadora e um apelo à crença: desta vez não no sentido de que o direito estaria a *serviço* da força, instrumento dócil, servil e portanto exterior do poder dominante, mas no sentido de que ele manteria, com aquilo de que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa. (...) a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nem uma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificante pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante¹⁰².

De forma sutil, Derrida começa a inserir na argumentação sobre a relação entre a desconstrução e a possibilidade da justiça o modo pelo qual se endereça à justiça, qual seja, pelas suas *aporias*. Para Derrida, a aporia é um *não-caminho*¹⁰³. É nesse sentido que se dá a performatividade da linguagem instituinte, do surgimento da justiça e do direito. Tal força performativa ao apelar à crença mantém uma relação interna com a força, com a violência instituinte. Esta operação de fundar, criar a lei, consiste, de imediato, num golpe de força, que não pode ser julgado nem justo nem injusto. Não há um *critério* pré-existente para decidir sobre. Neste limite, é que se dá a performatividade da linguagem e do direito. Assim, Derrida afirma que:

O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque este silêncio não é exterior à linguagem¹⁰⁴.

Além disso, esta violência fundadora (mística), desdobrar-se-á como violência conservadora do direito. A esse respeito, Walter Benjamin faz sua crítica da

¹⁰²DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 24.

¹⁰³DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 30.

¹⁰⁴DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 25.

violência, nos seguintes termos: “Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, esta segunda es la que lo conserva”¹⁰⁵.

As leis, então, encontram sua sustentabilidade apenas nelas mesmas. Desde o início, na força performativa de inauguração da linguagem e do direito, encontra-se este ato de fé. Assim, diz Derrida:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei, não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “ilegais” ou “illegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais no seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado e do não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo. Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito (por exemplo, e é mais do que um exemplo, de um Estado como garante de direito) suponha condições e convenções prévias (por exemplo, no espaço nacional ou internacional), o mesmo limite “místico” ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções – e de sua interpretação dominante¹⁰⁶.

Dizer que na origem da autoridade, na fundação, na instauração da lei, elas não se apóiam senão sobre elas mesmas, e que, elas mesmas, são uma violência sem fundamento, ou seja, o seu momento instaurador está constituído pelo *místico*, não significa dispor da racionalidade. Assim, segundo Ricardo Timm de Souza:

Estamos aqui às voltas com dimensões extremamente perigosas do pensamento. Pois quais as consequências imediatas de tal circunstância que se refere a uma origem “mística”, ou seja, ilocalizável na ordem dura das causalidades, das quais seria como que uma “causa primeira” *na sua não-circunscrição* original? Embora à primeira vista possa parecer que se está enviando a uma dimensão de *irracionalidade* original – já que a racionalidade da ordenação lógica (pelo menos a ordenação da origem em relação a seus derivados ou dos derivados à sua origem) está transtornada pela não-localização original do que se supõe como origem, o tal “fundamento místico” – parece razoável propor o caminho inverso e atacar a questão desde outro parâmetro¹⁰⁷.

O fato de o fundamento não poder ser localizável é a condição da desconstrução. É o que faz com que a linguagem ou o direito não fechem como um

¹⁰⁵BENJAMIN, Walter. *Por una crítica de la violencia*. Edición Electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 7.

¹⁰⁶DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 26.

¹⁰⁷SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 141.142.

bloco totalizado em si mesmo, que asfixia o tempo. Daí porque retomamos tanto o conceito de morte, como de justiça, para perceber que, em ambas, *se dá a diferença entre o real e a palavra*. Além disso, sendo a diferença anterior a qualquer origem que se possa logicamente tentar conceber, há a impossibilidade de dominá-la. A origem, nesse sentido, está para além da nossa capacidade intelectual. Deste modo, apontar para uma origem não-localizável é temporalizar a racionalidade e não dispor dela.

Assim, diz Derrida que:

Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico¹⁰⁸.

O direito, portanto, por ser construído sobre camadas textuais interpretativas e transformáveis é, em essência, *desconstruível*. O que, em nenhuma hipótese, como dissemos anteriormente em relação à tradição do pensamento, significa a *destruição* do direito. Pelo contrário, a desconstrução é a chance de o direito mudar, progredir, por vezes, melhorar; senão, o direito, na sua própria fundação, já estaria pronto, ou melhor, *acabado*. É esta imponderabilidade da justiça e, de certa forma, da desconstrução, que faz o direito se transformar. Caso contrário, perderíamos toda a dimensão humana que o direito deve conceber como fundamental para sua existência. Trata-se, portanto, de historicizar o direito. Nesse sentido, afirma Ricardo Timm de Souza:

A desconstrução do direito não conduzirá, portanto, a uma fundação original do qual deriva, mas simplesmente à sua *historicidade original*; seu “fundamento místico”, para além da visibilidade das origens, funciona não como um repositório de irracionalidade atávica, mas como garantia de que a história dessa desconstrução não está ainda narrada no núcleo de uma origem primeira localizável e determinante. Trata-se, portanto, de uma história *com historicidade*, e não de alguma espécie de retorno tautológico – e, em última análise, dispensável – à origem de si mesma¹⁰⁹.

¹⁰⁸DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 26.

¹⁰⁹SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 142.

Ao não conduzir a uma fundação original da qual deriva, mas sim para sua historicidade original, a desconstrução do direito está garantindo a presença pela ausência do *ainda não-calculado* na origem primeira localizável.

É importante apontar para o paradoxo no qual Derrida circunscreve a discussão. Diz o filósofo argelino:

É essa estrutura desconstruível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe¹¹⁰.

A partir da estrutura desconstruível da justiça como direito é que se dá a chance para a possibilidade da desconstrução. Deste modo, uma nova relação entre direito e justiça pode ser pensada, sendo a justiça o núcleo duro da desconstrução. Para Ricardo Timm de Souza:

Justiça para além de suas metáforas, na crueza de seu *processamento* e na improbabilidade de sua síntese. O conceito – conceito de justiça – na contracorrente de si mesmo. Justiça que não sai fora de si, ou seja, que não constrói imagens de si, mas que se dá apenas em si mesma, no tempo em que se exige e na ruptura da totalidade de sua ideia. *A justiça é o paradoxo propriamente dito, em si mesmo, a paradoxal realidade do real em si mesma, que não se oferece à ideia clara e distinta de seu reflexo intelectual, que com ela não mantém nenhum parentesco*¹¹¹.

Assim, por não ser desconstruível, a justiça não se confunde com o conceito de justiça, dá-se apenas em si mesma na sua radicalidade. Neste momento, a desconstrução faz seu movimento justamente no intervalo entre o desconstruível da justiça como direito e a justiça. Segundo Derrida:

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

¹¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 26-27

¹¹¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 143.

pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer, na medida (ali) em que *existe* X (indesconstruível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indesconstruível)¹¹².

Deste modo, ambas as dimensões são essenciais a possibilidade da desconstrução. A justiça pela sua indesconstrutibilidade e o direito, ou melhor, a fundação do direito, sua auto-autorização, que oferece a possibilidade do exercício da desconstrução. Importante, ainda, destacar que este intervalo entre a justiça e o direito não é simplesmente uma abertura para além do direito. Desta forma, diz Ricardo Timm de Souza que:

É necessário atentar para o fundamental do que está aqui sendo dito, não se trata de aplicar à dimensão aberta pelas questões de direito e justiça – ou pelas da justiça para além do direito – um procedimento metodológico qualquer, que levaria incidentalmente o nome provocativo de “desconstrução”. Trata-se, pelo contrário, de derivar do *núcleo* essencial da questão humana fundamental – sua sobrevivência enquanto ser propriamente *humano* (o *sentido* propriamente dito do humano), portanto *relacional*, portanto intimamente imbricado às dimensões sociais de toda ordem que torna a vida humana possível –, trata-se de derivar daí um exercício de racionalidade que seja, simultaneamente, a reiteração por esse essencial; exercício a qual advém o nome de desconstrução¹¹³.

No *intervalo*, portanto, entre a justiça e direito, é que o exercício da desconstrução se desdobra e, ao mesmo tempo, mantém vivo o núcleo essencial da questão humana mesma, questão que fundamenta sua existência, ou seja, sua dimensão relacional que é condição de todo o ser. Todo exercício de racionalidade deriva desta condição. Assim, é esta dimensão essencial do humano propriamente dito, ou seja, sua condição relacional, que impõe um limite ao movimento da desconstrução. Caso contrário, poderíamos sugerir que a desconstrução se moveria em meio a um infinito de dimensões lingüísticas. Nesse sentido, adverte Ricardo Timm de Souza que:

A desconstrução não se move aleatoriamente e meio às infinitas dimensões da linguagem e dos sistemas de pensamento, mas se concentra na perspectiva do humano inadiável; reenfoca a sacralidade das

¹¹² DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 27-28.

¹¹³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 143-144.

promulgações, não para elas por um outro tipo de sacralidade ou intocabilidade, *não para entrar em seu jogo infinito de autolegitimações*, mas para habitar a tensão entre a fundação e seus derivados – a ideia de justiça e suas derivações positivas – e o *sentido* dessa fundação e de seus derivados – aquilo que, referido pela ideia, não se confunde com ideia alguma. Sem poder abrir mão de nenhuma dessas dimensões, é no *intervalo* entre ambas as dimensões que a desconstrução tem lugar: intervalo que traduz o *âmbito* propriamente do humano¹¹⁴.

Ao se concentrar na perspectiva do humano, a desconstrução está na tensão entre o fundado e seus derivados. Habita a tensão entre a ideia de justiça e aquilo que é positivado como derivação desta ideia. Em outras palavras, podemos dizer que a desconstrução tem seu habitat no intervalo entre a morte e o corpo morto, ou seja, na diferença entre o conceito de morte e a morte mesma.

* * *

Mas o endereçamento à justiça exige uma *experiência aporética*. Diz Derrida que:

Uma *experiência* é uma travessia, como a palavra indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. *Aporía*, é não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar¹¹⁵.

É nesta dimensão aporética que Derrida situa a questão própria da justiça. Trata-se de uma experiência que não pode ser experimentada. Em princípio, analiticamente poderíamos cometer o equívoco de entendê-la como paradoxal. Mas não é caso. Trata-se tão somente de responsabilidade para o infinito que constitui a justiça, ou seja, responsabilidade por sua radicalidade. Assim, conforme Ricardo Timm de Souza “Justiça como radical “experiência da aporia”: imprevisibilidade total,

¹¹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 144-145.

¹¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 29-30.

da qual nenhuma regra da conta, que nenhuma regra deriva, nem ao menos das complexas regras do pensamento bem-ordenado”¹¹⁶.

Nesse sentido, em sendo uma experiência da aporia, na qual a imprevisibilidade é total, ou seja, não se deixa resumir por um cálculo prévio nem mesmo faz derivar um cálculo posterior, podemos afastar completamente a noção de *justiça como direito* desta experiência do impossível que constitui o coração da *justiça como experiência do impossível*. Deste modo, afirma Derrida que:

O direito não é a justiça. O direito é elemento de cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra¹¹⁷.

A improbabilidade em que se configura a experiência aporética se dá, necessariamente, pela impossibilidade de seu cálculo, o que faz da experiência aporética uma experiência sempre nova, ou seja, que nunca esteve pré-ordenada no controle dos acontecimentos. Desta maneira, o que a justiça faz a rigor, segundo Ricardo Timm de Souza, é:

Inaugurar o novo, no campo dos acontecimentos da realidade, da história, nas grandes e pequenas histórias que existem enquanto, *exatamente*, expectativa de justiça. É por isso que se trata de uma paradoxal “experiência aporética”. A categoria de “experiência, como categoria de “aporia”, são “*reinventadas*” no exercício de realização da justiça; nunca existiram antes nesse contexto de sentido; seu passado empírico e lógico não é suficiente para lhes fornecer elementos suficientes que dispensassem sua radical reconfiguração em um contexto no qual seu conceito não as sustenta, mas envia para além de si, para a substância a que servem: a justiça, enquanto realização *em si*, e não como consequência da execução de uma regra.¹¹⁸

Para Derrida, então, é por ser uma experiência do impossível, que interdita qualquer cálculo sobre ela mesma, que há a chance para a justiça. Segundo o autor argelino, “a justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma

¹¹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 147.

¹¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 30.

¹¹⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 148.

exigência de justiça cuja estrutura não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo à justiça*¹¹⁹.

O apelo à justiça é sempre *único*, é específico a cada singularidade em cada instante de decisão, não podendo ser generalizada por uma regra. A unicidade de cada momento que clama por justiça só é possível em relação à multiplicidade da origem que várias vezes já referimos. Nesse sentido, diz Ricardo Timm de Souza que:

É porque essa origem é múltipla, que a unidade – a *unicidade*, o *próprio* do ato justo único e incomparável, não obstante a aparência de comparabilidade que um ato justo mantém com qualquer ato justo – pode ter sentido. Unicidade tornada possível unicamente porque na origem se dá a multiplicidade; e exercício de justiça, que é *relação* entre os *únicos* que surgem porque *não se confundem* mutuamente em nenhum sentido, porque são, em seu sentido de único, *múltiplos*¹²⁰.

Desde esta relação entre o múltiplo e a singularidade podemos nos endereçar à justiça. A desconstrução está sempre na luta contra a potência do intelecto, que pretende reduzir a multiplicidade de sentidos ao seu controle, ou seja, a desconstrução está vigilante a qualquer violência contra os *únicos*. Únicos, aqui, sempre possuem o sentido de múltiplo. Não fosse a multiplicidade constituinte da origem, perderíamos todas as diferenças, tudo já estaria calculado na *máquina*.

Assim, em relação a esta singularidade, esta unicidade, Derrida faz uma aproximação com o endereçamento à justiça. Deste modo, afirma Derrida que:

Não devemos carecer de endereço, mas, sobretudo, não devemos errar de endereço. Ora, o endereço é sempre singular. Um endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal. Como conciliar o ato de justiça, que deve sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu *como* outro, numa situação única, com a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, que têm necessariamente uma forma geral, mesmo que essa generalidade prescreva uma aplicação que é, cada vez, singular? Se eu me contentasse com a aplicação de uma regra justa, sem espírito de justiça e sem inventar, de certa maneira, a cada vez a regra e o exemplo, eu estaria talvez a salvo da crítica, sob a proteção do

¹¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 30.

¹²⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 148-149.

direito, agiria de modo conforme ao direito objetivo, mas não seria justo.¹²¹

Desta maneira, não carecemos de endereço nem pretendemos errar o endereço. Isto explica fundamentalmente o viés obliquo pelo qual nos endereçamos à justiça. Não podemos fazê-lo de outro modo. Se pretendêssemos um endereçamento direto à justiça, estaríamos errando o endereço. A justiça se dá na multiplicidade da origem, por isso é incalculável. O que, nesse sentido, nos permite dizer que o múltiplo é próprio da origem de qualquer origem da racionalidade. Apesar da impossibilidade de tal endereçamento direto, é urgente a necessidade desse endereçar a justiça. Para Ricardo Timm de Souza:

É esse “dirigir-se a” que constitui a possibilidade de efetivação, não da ideia de justiça, mas do que, em referência à questão da justiça, *suporta* que ela seja concebida *inclusive* como categoria interpretativa ou conceito intelectual operativo, analisável ou referencial: como ideia. Em suma, trata-se de uma questão, não de derivação, mas de *anterioridade*: a linguagem como tal é *anterior* à sua organização intelectual em termos de categorias analíticas – ainda que tal só possa ser percebido *a posteriori*, o que faz com que se confunda o *factum* do endereçamento com a análise desse fato, ou seja, que se confunda o que possibilita o *dirigir-se a* com a análise possível, sempre posterior, desse direcionamento¹²².

A questão da justiça, portanto é pré-original. Assim, nosso endereçamento é uma questão de *anterioridade* e não de derivação. Quando falamos anterior, queremos dizer que é ela que possibilita toda organização intelectual em termos analíticos, mas jamais se confunde com qualquer postulado desta analítica. A justiça é anterior, desse modo, ao conceito de justiça. Nesse sentido, o núcleo de sentido da justiça é infinito e qualquer delimitação do que quer dizer justiça não fará justiça à justiça.

Assim, diz Ricardo Timm de Souza:

O “escandaloso” no aqui exposto é que linguagem e justiça somente se mantêm enquanto tais na medida em que não são objetos de análise que pretenda expor seu núcleo de sentido; suportam apenas a análise de seus

¹²¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 31.

¹²² SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 149-150.

contextos, derivações, condicionamentos, articulações mútuas e outros dados que *nada dizem* de sua realização plena, porque tais análises chegam atrasadas à sua realização plena, e são análises do que não lhe é essencial, mas do que, para usar uma categoria consagrada na tradição, lhe é meramente *acidental*¹²³.

A dimensão do tempo, no sentido próprio de *temporalidade*, é que configura o escândalo dessa impossibilidade da linguagem e da justiça se realizarem plenamente. Qualquer análise que pretenda colocar justiça e linguagem como objetos identificáveis, no sentido de objetificação mesmo, nada dirão sobre elas. Serão apenas análises derivativas de um estilo de racionalidade que não mantêm relação com o que é essencial à realidade. Deste modo, serão apenas análises circunstanciais de um contexto, chegando sempre atrasadas ao que é essencial, mesmo que a pretensão seja alcançar esta dimensão.

É, então, em nome dessa exigência insaciável de justiça que a desconstrução responde. Por isso, seu movimento se dá nos limites de todo aparato conceitual que se instituiu culturalmente ao longo da história. Deste modo, a desconstrução não corresponde a uma abdicação sobre a questão ético-político-jurídica, nem da oposição do justo ao injusto, mas sim a um *duplo movimento* que se esquematiza por uma responsabilidade sem limites, que excede qualquer possibilidade de cálculo. Nesse sentido, afirma Derrida que:

O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, por conseguinte, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que ali impuseram e se sedimentaram, permanecendo desde então, mais ou menos legíveis ou pressupostos. Quanto ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a *tarefa* de uma memória histórica interpretativa está no cerne da desconstrução¹²⁴.

O que a desconstrução faz, ao se colocar numa responsabilidade sem limites, é radicalizar a questão da justiça pelo viés oblíquo que se dá em aporias. Colocar-se na tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, significa movimentar-se no limite dos conceitos de justiça, direito e das prescrições se impuseram e se

¹²³ Idem. Op. cit., p. 150.

¹²⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 36-37.

sedimentaram. Que se impuseram e sedimentaram-se pela força. Reinterpretar estas dimensões é, então, tarefa da desconstrução. Assim, diz Derrida que:

É preciso ser justo com a justiça, e a primeira a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares (*Diké, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit*) (...) É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidade, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. Por conseguinte, nunca ceder a essa respeito, manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça é do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo salvo uma neutralização pelo interesse pela justiça, uma sensibilidade à justiça. Pelo contrário, é um aumento hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever, nela, o excesso e a inadequação. Isso leva a denunciar não apenas limites teóricos mas também injustiças concretas, com efeitos mais sensíveis, na boa consciência que se detém dogmaticamente em tal ou qual herdada da justiça¹²⁵.

Para ser justo com a justiça, não podemos ceder nunca à singularidade para a qual ela se endereça, apesar de uma pretensão à universalidade. Além disso, manter sempre um questionamento sobre a origem, sobre os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, seja teórico ou normativo, que tenha relação com a justiça. Para ser justo com a justiça é dever da desconstrução vigiar qualquer *pretensão de neutralização* pelo interesse à justiça. Saber de onde ela vem e como se instituiu remete a um problema de língua, uma violência fundamental da instauração de uma língua. Trata-se de uma violência para o direito de dizer. Retornar à questão primeira, da justiça, significa fazer transbordar a exigência por justiça. Esse transbordamento que o questionamento da desconstrução e, por conseguinte, da justiça, leva a um descontrole conceitual. Em outras palavras, traumatiza o conceito. Nesse sentido, diz Ricardo Timm de Souza:

Tudo envia a uma intensa *des-proporção*, a um descontrole conceitual, a uma espécie de momento criador que simultaneamente habita e origina os intervalos históricos e sociais nos quais as transformações e as revoluções jurídico-políticas têm lugar. Desproporção que é também uma exigência de retomar, de forma incessante e sempre re-qualificada, a questão da justiça enquanto questão humana fundamental¹²⁶.

¹²⁵ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.37-38.

¹²⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 154.

Tal descontrolo conceitual que a desconstrução necessariamente implica retoma a singularidade de cada momento. Faz com que cada instante seja de criação. É isto que habita e faz originar os intervalos históricos, nos quais as mudanças, transformações, e revoluções jurídico-políticas podem acontecer. A desproporção é o próprio do incalculável da justiça, aquilo que escapa à máquina, que não está previamente resolvido por um constructo intelectual. A desproporção aposta no novo, no Outro propriamente dito. Por esta razão, a desconstrução também significa, para Ricardo Timm de Souza:

Uma ousadia para além das moderações, dos controles e meios-termos das tradições, dos meios-termos intelectuais tão bem cultivados por certos tipos de pensamento que fazem de seu pretensão equilíbrio sua tentação maior, através da tensão de fronteiras do pensamento, chega-se a desneutralização de todo e qualquer pensamento. E isso não por algum capricho filosófico qualquer, mas porque o pensamento, enquanto reflexão da vida vivida, na manutenção da fidelidade ao real e ao mundo, não se pode permitir passar ao largo da tensão contínua, do movimento e da construção do sentido – da radical não-neutralidade – nos quais a vida, a realidade e o mundo se constituem propriamente enquanto tais (quer dizer, enquanto não meros reflexos estático-intelectuais de si mesmos)¹²⁷.

Nesse sentido, é por esta desproporção, por este trauma, que a desconstrução se mantém fiel ao real, abalando todo e qualquer esquematismo intelectual que pretenda dar conta do real propriamente dito. Fidelidade que se dá na radical não-neutralidade que constitui todas as esferas do viver. É aqui que a desconstrução encontra sua força, através da tensão das fronteiras de pensamento, no limite, na angústia que habita cada instante de decisão e que movimenta a ansiedade por justiça. Deste modo, Derrida questiona o seguinte:

Pois, afinal, onde a desconstrução encontraria a sua motivação, senão nesse apelo sempre insatisfeito, para além das determinações dadas daquilo que chamamos, em contextos determinados, de possibilidade de justiça?¹²⁸

¹²⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 95-96.

¹²⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 39.

A possibilidade da justiça, se ela existe, está nessa ousadia que a desconstrução tem como tarefa, na des-neutralização da vida, do mundo, da injustiça poderíamos dizer. Segundo Ricardo Timm de Souza:

A aposta no inusitado e na ousadia real do pensamento significa, hoje, a aposta na possibilidade de continuar pensando para além das tautologias e sistemas de pensamento que transformam a vida em geral – e a vida humana em particular – em uma apêndice de interesses outros que aqueles que a dignidade humana exige de si mesma¹²⁹.

A esta ousadia real do pensamento, esta aposta no imprevisível, no incalculável, Derrida chama, no presente contexto, de aporia. Aporias que, conforme Ricardo Timm de Souza, derivam:

Exatamente do núcleo onde as determinações de futuro do próprio pensamento – do pensamento enquanto estranhamento de sua tentação autorreferente (estranhamento que surge por seu atrito, exatamente com a diferença) se determinam desde o pulsar original do próprio pensamento que não repousa, que não pode repousar sem aniquilar a si mesmo, transformando-se em razão opaca cuja crítica é tarefa por excelência da filosofia.¹³⁰

As aporias se dão entre o direito e a justiça, lugar onde a desconstrução encontra seu lugar. Neste núcleo, o potencial aporético se distribui infinitamente. Nesse sentido Derrida aproxima o conceito de justiça ao conceito de infinito de Levinas. Assim, diz Derrida:

Eu seria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que tendo a distinguir, aqui, do direito – daquele de Levinas. Eu o faria em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e do qual sou refém¹³¹.

¹²⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 96.

¹³⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 96-97.

¹³¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 41.

Esta infinidade que constitui a relação com outrem, significa, em outras palavras, a irreduzibilidade do Outro ao mesmo, o que é essencial e originário à questão da justiça. Portanto, as aporias, ao exercerem sua atividade entre o direito e a justiça, não fazem outra coisa senão manter irreduzível este infinito. Assim, Derrida ilustra o potencial aporético com três aporias, quais sejam:

a) A *epokhé* da regra

Esta primeira aporia refere-se à questão do julgamento, da responsabilidade e da liberdade daquele que julga. Liberdade para além de qualquer critério previsto ou regulado, sem o qual não poderíamos dizer uma decisão é *realmente* uma decisão.

Assim, diz Derrida que:

Nosso axioma mais comum é que, para ser justo – ou injusto, para exercer a justiça – ou violá-la, devo ser livre e responsável por minha ação, por meu comportamento, por meu pensamento, por minha decisão. Não se pode dizer de um ser desprovido de liberdade, ou que, pelo menos, não é livre em tal ou tal ato, que sua decisão é justa ou injusta. Mas essa liberdade ou essa decisão do justo deve, para ser dita como tal, ser reconhecida como tal, seguir uma lei ou uma prescrição, uma regra. Nesse sentido, em sua própria autonomia, em sua liberdade de seguir ou de ser dar a lei, ela deve poder ser da ordem do calculável ou do programável, por exemplo, como ato de equidade. Mas, se o ato consiste simplesmente em aplicar uma regra, desenvolver um programa ou efetuar um cálculo, ele será talvez legal, conforme ao direito, e talvez, por metáfora, justo, mas não podemos dizer que a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão¹³².

Se a justiça exige liberdade e se a liberdade exige um critério de reconhecimento prévio, uma regra, significa que não há como escapar desta regra que, nesse sentido, constitui a própria aporia. Além disso, se um tal ato consistir tão-somente em aplicar uma regra, ou seja, em efetuar um cálculo programado, será apenas um ato conforme ao direito, mas jamais justo. A partir deste paradoxo, podemos pensar a atividade de um juiz, por exemplo, e sua relação com o direito. Para Derrida:

¹³² DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 43.

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador como se a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso. Cada exercício da justiça como direito só pode ser justo se for um “julgamento novamente fresco.”¹³³

O juiz, portanto, apesar da regra, deve reinaugurar o direito, como se não houvesse direito prévio. Poderíamos pensar como uma decisão hiperbólica que desestabiliza a regra propriamente dita e, ao mesmo tempo, renova, refresca, vitaliza o direito e o aproxima da justiça. Assim, Derrida afirma que:

Para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-lo pelo na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir. Pelo menos, se ela a garante de modo seguro, então o juiz é uma máquina de calcular, o que às vezes acontece, o que acontece sempre em parte, segundo uma parasitagem irredutível pela mecânica ou pela técnica que introduz a iterabilidade necessária dos julgamentos; mas nessa medida, não se dirá do juiz que ele é puramente justo, livre e responsável. Mas também não o diremos se ele não se referir a nenhum direito, a nenhuma regra ou se, por não considerar nenhuma regra como dada para além de sua interpretação, ele suspender sua decisão, detiver-se no indecível ou então improvisar, fora de qualquer regra e de qualquer princípio¹³⁴.

Trata-se, a cada decisão, de respeitar a singularidade de cada caso. Nenhum caso anterior tem relação, em sentido *radical*, com situação do agora, deste instante, com este tempo de decisão. Nesse sentido, a decisão, para ser justa e responsável tem que reinventar o direito continuamente em cada caso. Ao mesmo tempo, ninguém julga senão por uma regra anterior, já prevista como parâmetro para que tal decisão possa ser concretizada. Deste modo, conforme Ricardo Timm de Souza “esse paradoxo acaba por transtornar a sincronização na qual se pode basear um enunciado que sintetizaria, no presente do indicativo, a ocorrência de um ato circunscrito à sua realização efetiva”¹³⁵. O que nos permite dizer que tal paradoxo

¹³³ Idem. Op. cit., p. 44.

¹³⁴ Idem. Op. cit., pp. 44-45.

¹³⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 98.

impede uma afirmação tal como, por exemplo, “isto é justo”. O paradoxo abala a sincronização entre o enunciado e a sua realização efetiva. Assim, afirma Derrida que:

Desse paradoxo decorre que em nenhum momento podemos dizer *presentemente* que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável), nem dizer de alguém que ele é um justo, e ainda menos, que “eu sou justo”. No lugar de “justo”, podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora apenas faz recuar o problema da justiça. Pois no fundamento ou na instituição desse direito o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, enterrado, dissimulado, recalçado¹³⁶.

É no fundamento, no sentido de *raiz*, portanto, que está a questão. Por esta razão o questionamento da desconstrução mantém vivo um tal questionamento sobre a origem, ou seja, sobre o fundamento. Assim, a desconstrução impede que a questão da justiça seja violentamente resolvida por uma autoridade autorreferente que legitima a si mesma.

Nesse sentido, diz Ricardo Timm de Souza:

A questão da justiça, assim, não se sincroniza jamais; ela escapa ao momento que planificaria a sua realização, porque ela não se subsume no conceito e, sim, se dá no *decorrer do tempo*. E daí que advém a paradoxalidade do paradoxo, se assim podemos dizer: do fato da que a mera ideia de síntese, no que diz respeito à questão da justiça, não suporta o acontecimento – ou o não-acontecimento – da justiça efetivada. As questões da justiça exigem em todos os seus termos, momentos e formas, a *refundação* de si mesmas, como se fosse a “primeira vez” que ocorrem no espectro da realidade. Trata-se do novo que, pelo decorrer do tempo, irrompe no campo do conhecido. A cristalização de tal novidade no presente do indicativo do verbo ser é não somente impossível, mas indica a tentação e o sonho do conceito: resumir em si a realidade¹³⁷.

Refundar o direito, neste contexto, é o que há de mais fundamental na justiça como direito, ou seja, na sua sede em se aproximar da justiça mesma, que não se realiza em seu conceito, e que não se cristaliza como “é” ou “sou” justo. No fundamento e em cada instante de decisão, *dá-se o tempo*.

¹³⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 45.

¹³⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 99.

b) A fantasmagoria do indecível

Nesta aporia, está em questão o fantasma que habita o exercício da justiça, ou seja, o indecível que se torna presente em cada instante de decisão. Trata-se em outras palavras, do incalculável que constitui a justiça na sua infinidade de sentidos, infinidade que não se esgota por nenhuma articulação intelectual. Assim, afirma Derrida:

Nenhuma justiça se exerce, nenhuma justiça é feita, nenhuma justiça se torna efetiva nem se determina na forma do direito, sem uma decisão indiscutível. Essa decisão de justiça não consiste apenas em sua forma final, por exemplo, uma sanção penal, equitativa ou não, na ordem da justiça proporcional ou distributiva. Ela começa, deveria começar, em direito e em princípio, na iniciativa que consiste em tomar conhecimento, ler, compreender, interpretar a regra, e até mesmo calculá-la. Pois, se o cálculo é o cálculo, a decisão de calcular não é da ordem do calculável, e não deve sê-lo¹³⁸.

O cálculo que se exige em cada decisão de justiça é incalculável. Em outras palavras, é este cálculo incalculável o que assombra a decisão sobre a justiça, é como um fantasma que está sempre presente em cada decisão. Fantasma que se constitui como *indecível* da decisão, *na* decisão. Nesse sentido, afirma Derrida que:

Associa-se frequentemente o tema da indecidibilidade à desconstrução. Ora, o indecível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas (por exemplo, aqui, o respeito ao direito universal e à equidade, mas também à singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não-subsumível). O indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não é uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria legal, mas não seria justa¹³⁹.

¹³⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 46.

¹³⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 46-47.

O indecível de cada decisão não pode, no sentido que colocamos acima, ser compreendido como uma diferença lógica, ou seja, calculável da decisão. Senão, a decisão estaria já previamente estabelecida pelo cálculo. Trata-se, sim, justamente do contrário: o indecível é a possibilidade de experimentar o estranho, experimentar o novo que transborda toda esfera do calculável. O indecível rompe, desta forma, com qualquer pretensão totalizante do calculável e, ao mesmo tempo, permite ir além, no sentido de “ir dizendo”, como mencionamos acima em relação à verbalização do dizer.

Desta maneira, diz Ricardo Timm de Souza que:

É no momento preciso do exercício pleno do ato justo que a dimensão *nova* – ou seja, que não está escrita em lugar algum, a cuja autoridade não se pode recorrer em nenhuma hipótese, faz seu pleno aparecimento. “Novo” é outro nome para indecível: o fulcro mais solene da decisão, aquilo que a caracteriza como tal, escapa à sua tematização intelectual pela incapacidade de organizar, em um todo sintético, todos seus elementos; alguns permanecem fora do alcance de sua justificação e, entre esses, o indecível definitivamente presente é o mais determinante. O ato de exercício da justiça – se tal ato existe – não é plenamente controlável em si mesmo. Seu sentido – se é que assume sentido – não se dá a síntese que organiza causalmente os atos parciais que o envolvem, tais como seguir lei ou obedecer regras¹⁴⁰.

A decisão, portanto, no dever de calcular o incalculável do indecível, não realiza a justiça, no sentido de presentificação. Em certo sentido, a decisão chega sempre *tarde demais*. Deste modo, se houvesse um instante para o exercício da justiça, poderíamos dizer que é um instante impossível. É nesse sentido, como dissemos anteriormente, que a justiça se dá como tempo.

Além disso, Derrida diz o seguinte:

Uma vez passada a prova da indecidibilidade (se isso é possível, mas essa possibilidade não é pura, nunca é uma possibilidade como qualquer outra: a memória da indecidibilidade deve conservar um rastro vivo que marque, para sempre, uma decisão como tal) ela já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é *presentemente* justa, *plenamente* justa. Em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presente e plenamente justa. É por isso que a prova da indecidibilidade, que como foi dito deve ser atravessada por qualquer decisão digna desse nome, nunca é passada ou ultrapassada, não é um

¹⁴⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 101.

momento superado ou relevado (*aufgehoben*) da decisão. O indecível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão¹⁴¹.

A presença do indecível se dá, então, como rastro vivo na decisão. Esta presença-ausência do indecível na decisão implica em tornar presente para a própria decisão o que, ela mesma, já decidiu com base numa regra, num critério já previsto, ou seja, da ordem do calculável. É desta forma que o indecível permanece alojado como fantasma que assombra toda decisão, mas que, ao mesmo tempo, é essencial para podermos dizer que houve uma decisão, uma decisão que faça justiça a esse nome. Assim, é preciso saber viver com esta presença incômoda, estranha, dos fantasmas que nos assombram. Desta maneira, diz Derrida que “el aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la *intervención* de algún fantasma”¹⁴². Intervenção de algum fantasma que nunca está presente como tal. Assim, segue o filósofo argelino dizendo que:

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos *otros* que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la *justicia*. De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no *ahí*, ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho. Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, *ni justa*, si no reconoce como su principio el respecto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si han nacido. Ninguna justicia – no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco aquí hablamos del derecho – parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo¹⁴³.

¹⁴¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 47-48.

¹⁴² DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alacrón e Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 10.

¹⁴³ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alacrón e Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, pp. 11-12.

A justiça, portanto, só é pensável e possível como tal por uma responsabilidade infinita. Uma responsabilidade que esteja para além de qualquer criteriologia, para além de todo o presente, responsabilidade que se configura como responsabilidade pelos que *já não estão* entre nós, ou seja, já mortos pelo motivo que for, e por aqueles *ainda não estão* entre nós, ou seja, ainda não nasceram. Suas ausências tornam-se presentes na decisão como fantasmas. Em certo sentido, as gerações que nos precederam e que nos seguirão são estes fantasmas. Trata-se do Outro, pelo qual *devemos* decidir em nome da justiça.

Assim, afirma que Derrida que:

Esta segunda aporia – esta segunda forma da mesma aporia – já o confirma: se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma “ideia de justiça” infinita, infinita porque irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra¹⁴⁴.

Aqui, esta “ideia de justiça”, a partir do que Derrida a concebe desde Pascal, se dá como infinito, ou seja, como uma dimensão impossível de controlar, irreduzível a qualquer reconhecimento ou dominação reguladora. Isto porque, advém do outro como sempre outro. Desta maneira, Derrida diz o seguinte:

Podemos pois aí reconhecer uma loucura ou aí acusar uma loucura. E talvez uma outra espécie de mística. E a desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça. Essa justiça, que não é o direito, é o próprio movimento da desconstrução agindo no direito e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como o discurso que se intitula, na academia ou na cultura de nosso tempo – o “desconstrucionismo”.¹⁴⁵

c) A urgência que barra o horizonte do saber

Nesta terceira aporia, Derrida utiliza-se da questão do horizonte com alguma reserva. Ao referir sobre o horizonte, o autor argelino não quer aproximar a ideia de

¹⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 49.

¹⁴⁵ Idem. Op. cit., p. 49.

horizonte àquela reguladora de Kant, nem mesmo a algum conteúdo de promessa messiânica. Para Derrida “um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que define ou um progresso infinito, ou uma espera¹⁴⁶”.

Tratando-se da justiça com íntima relação com a urgência, poderia ela esperar? Segundo Derrida:

A justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar. Para ser direto, simples e breve, digamos isto: uma decisão justa é requerida *imediatamente* de pronto, o mais rápido possível. Ela não pode se permitir a informação infinita e buscar o saber sem limite em condições, das regras ou dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la. E mesmo que ela dispusesse de tudo isso, mesmo que ela se desse esse tempo, todo o tempo e todos os saberes necessários a esse respeito, pois bem, o momento da *decisão, como tal*, aquele que deve ser justo, *precisa* ser sempre um momento finito de urgência e de precipitação; ele não deve ser a consequência ou efeito daquele saber teórico ou histórico daquela reflexão ou daquela deliberação, já que a decisão marca sempre a interrupção da deliberação jurídico – ou ético – ou político-cognitiva que a precede, e que *deve* precedê-la¹⁴⁷.

A justiça como aquilo que não deve esperar nos coloca diante do impossível, ou seja, de realizá-la imediatamente, agora, nem antes nem depois. Acontece que, ou chegamos cedo ou tarde demais, na tentativa de realização da justiça. Todo momento de decisão, dessa maneira, é precipitado. Assim, diz Ricardo Timm de Souza que:

Urgência de justiça: urgência *extrema*, sempre atrasada, que não pode esperar. O tempo, que concorre para sua incisividade extraordinária, concorre também para obsolescência imediata de todo e qualquer artifício – de índole intelectual ou de outra – que, em algum momento, venha sugerir alguma *justificativa* para não-ocorrência da justiça. (...) Não existem razões que possam interpor-se entre o desejo de justiça e sua realização, a não ser aquelas razões que escamoteiam esse desejo, transformando-o em algum tipo de arranjo intelectual bem construído, substituindo-se assim o real que não pode esperar, substituindo o real por sua imagem ou sua caricatura. Jogo de espelhos, límpida cortina de fumaça; no fim a postergação; no fim a postergação da justiça é simplesmente a traição da expectativa do tempo, a esperança desesperada de que não haja mais esperança. *Mas há o tempo*¹⁴⁸.

¹⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 51.

¹⁴⁷ Idem. Op. cit., pp. 51-52.

¹⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 103.

Nesse sentido, citando Kierkegaard, diz Derrida que “todo instante de decisão é uma loucura”¹⁴⁹. Loucura, aqui, podemos entender pela esperança em realizar a justiça, em sanar a fome pela justiça, e também, pela impossibilidade dessa realização. Assim, afirma Derrida:

É uma loucura. Uma loucura pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo passivo ou de inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro¹⁵⁰.

Trata-se, enfim, da experiência aporética de uma esperança louca por justiça. Apesar do direito, da lei, da força de lei, a esperança de justiça permanece, e aí se dá o movimento da desconstrução.

¹⁴⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 52.

¹⁵⁰ Idem. Op. cit., p. 52.

CAPÍTULO II – CRIMINOLOGIA EM ESTADO DE EXCEÇÃO

A tradição dos oprimidos nos ensina que “o estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral.

Walter BENJAMIN¹⁵¹.

Se a questão que nos movimenta é a loucura por justiça, conforme colocamos com Derrida, precisamos fazer uma breve reflexão sobre a punitividade e seus desdobramentos para além do sistema penal ou do âmbito propriamente jurídico. Isto porque, como disciplina, a criminologia se coloca num entre-lugar de diversas outras disciplinas, permitindo uma análise de cunho mais filosófico como fizemos até o presente momento. Além disso, como pretendemos uma crítica radical aos fundamentos que sustentam as violências do viver propriamente dito, uma análise estritamente jurídica deixaria muito a desejar nesse sentido.

A punição e seus desdobramentos talvez sejam o tema principal do pensamento criminológico. Desde “*O homem delinquente*”, de Lombroso, as pesquisas ditas criminológicas se vinculam, diretamente ou indiretamente, à temática da punição nos seus mais diversos desdobramentos, seja como crítica jurídica em termos de reformas penais, seja em termos de crítica a modelos econômicos e políticos, ou, até mesmo, como crítica cultural das sociedades. Desde já, é importante dizer que não faz parte do presente trabalho a análise separada de escolas criminológicas, mas sim buscar elementos que nos forneçam base para a reflexão da questão que, como dissemos anteriormente, perpassa todas as linhas deste texto, ou seja, a justiça.

Desta maneira, optamos por iniciar este capítulo a partir da questão da punitividade por entendermos ser o local próprio, ou um dos locais privilegiados, da

¹⁵¹ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense: 1994, p. 226.

violência nua. Em outras palavras, entendemos este fenômeno como o lugar onde o *nervo encontra-se literalmente exposto*, nos termos referidos por Ricardo Timm de Souza¹⁵².

Dialogando com a criminologia, temos em Rusche e Kirchheimer ótimos elementos para iniciar a reflexão. Dizem os autores que:

A afinidade, transparente ou não, que se supõe existir entre crime e punição garante qualquer intuição para o significado independente da história dos sistemas penais. Isto tudo tem que acabar. A punição não é nem uma simples consequência do crime, nem o reverso do crime, nem tampouco um meio determinado pelo fim a ser atingido. (...) Punição como tal não existe; existem sistemas de punição concretos e práticas criminais específicas. (...) A transformação em sistemas penais não pode ser explicada somente pela mudança das demandas do crime contra o crime, embora esta luta faça parte do jogo. Todo sistema de produção tende a descobrir punições que correspondam às suas relações de produção¹⁵³.

A punição como tal não existe. Esta passagem nos diz que a punição é precisamente uma técnica criada com intenção de controle. O que os autores estão demonstrado no seu estudo sobre a relação entre a punição e a estrutura social é que, conforme às variações da estruturação social, se modifica a política em torno da punição. Não nos cabe fazer maiores referências a cada momento histórico, mas apenas resgatar alguns acontecimentos que marcam o nascimento do cárcere, pelo menos em seus moldes modernos. Desta maneira, o que nos interessa é a demonstração de que a punição é criada por interesses bem pontuais, o que significa dizer que está, desde a origem, vinculada ao modelo de produção de cada momento histórico, ou, ainda, é produto de uma estratégia direcionada para controlar e escamotear pessoas indesejáveis. Nesse sentido, afirmam Rusche e Kirchheimer o seguinte:

Os fundamentos do sistema carcerário encontram-se no mercantilismo; sua promoção e elaboração foram tarefas do Iluminismo. Vimos como, no início do séc. XVIII, as casas de correção aceitavam condenados, vadios, órfãos, velhos e loucos sem distinção. Pouca diferenciação era feita no momento

¹⁵² Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. "O nervo exposto: por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética". In: *Criminologia e sistemas jurídicos penais II*. GAUER, Ruth Maria Chittó (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

¹⁵³ RUSCHE, Georg - KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*. Trad. Gizlene Neder. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999, p. 18.

do recolhimento. Onde quer que o encarceramento foi introduzido, os que detinham o poder utilizaram-no para afastar os “indesejáveis”¹⁵⁴.

Além disso, até mesmo a reforma do direito penal, cujo representante mais conhecido é Beccaria, que teve seu grande momento na segunda metade do séc. XVIII, somente foi possível pela necessidade econômica da época. Nesse sentido, segundo Rusche e Kirchheimer:

A base para o novo sistema penal, fundada na necessidade de força de trabalho, estava desaparecendo concomitantemente neste mesmo período. Já havíamos indicado que a reforma encontrou um terreno fértil somente em função da coincidência de seus princípios humanitários com a necessidade econômica. Destarte, quando foram feitas tentativas para dar expressão prática para as novas ideias, parte da base na qual elas emergiram deixou de existir¹⁵⁵.

Realizando pesquisa semelhante do ponto de vista histórico, Melossi e Pavarini, ao analisarem as mudanças dos sistemas de punição na Europa desde o séc. XVI, fazem uma interessante relação entre a atividade econômica e o cárcere, ou seja, *o cárcere como fábrica*. Desta maneira, afirmam os autores italianos que:

A tese desenvolvida previamente, que enfoca a penitenciária como manufatura, como fábrica, pode encerrar um equívoco: o de considerar que a penitenciária tenha sido “realmente” uma célula produtiva, ou melhor, que o trabalho penitenciário tenha “efetivamente” alcançado a finalidade “de criar utilidade econômica”. Como vimos, ainda que, historicamente, se tenha tentado fazer do trabalho carcerário um trabalho produtivo, na prática essa vontade foi quase sempre frustrada: do ponto de vista econômico, o cárcere mal conseguiu chegar a ser uma “empresa marginal”. Como atividade econômica, portanto, a hipótese penitenciária nunca foi “útil” e, nesse sentido, não seria correto falar do cárcere como manufatura ou do cárcere como fábrica (de mercadorias). Podemos afirmar, mais adequadamente, que as primeiras realidades historicamente realizadas de cárcere se estruturaram (no que concerne a sua organização interna) sobre o modelo de manufatura, sobre o modelo de fábrica¹⁵⁶.

¹⁵⁴ RUSCHE, Georg - KIRCHHEIMER, Otto. Op. cit., p. 100.

¹⁵⁵ RUSCHE, Georg - KIRCHHEIMER, Otto. Op. cit., p. 113.

¹⁵⁶ MELOSSI, Dario - PAVARINI, Massimo. *Cárcere e fábrica: as origens do sistema penitenciário (séculos XVI – XIX)*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, ICC, 2006, p. 211.

Possivelmente, nesse sentido, a utilização do cárcere como modelo de uma fábrica tenha sido uma estratégia com o escopo de justificar a sua existência como tal. Desta maneira, com os autores italianos, podemos dizer que o cárcere nunca serviu como fábrica no sentido econômico. O trabalho penitenciário nunca realizou esta tarefa. Podemos dizer, ainda, em relação à justificação econômica do trabalho para o cárcere, que foi um golpe de cena. O trabalho nas penitenciárias, conforme demonstra Foucault, sempre se deu, apenas, para preencher o tempo e controlar as atividades dos encarcerados. Trata-se, assim, de uma técnica de disciplina. Segundo Michel Foucault:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica de poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada¹⁵⁷.

A estratégia, portanto, não era estabelecer condições de trabalho, ou ainda, de produção dentro das instituições penitenciárias, mas sim produzir condições de administração das pessoas encarceradas. Aqui, administração possui um sentido calculista, significa meramente o planejamento de como controlar os corpos pela disciplina. Desse modo, é pela disciplina que, como vimos com Foucault, se produz corpos submissos e, ao mesmo tempo, exercitados. Ocorre que, ao aumentar as forças do corpo, obviamente num sentido econômico, a disciplina reduz ao máximo a

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 27ª ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 119.

mesma força, que pode significar resistência à obediência imposta. A pretensão da técnica disciplinar, nesse sentido, é ajustar todo e qualquer membro da instituição de modo que esteja absolutamente impotente frente às imposições do poder.

A imposição da disciplina como técnica de controle interno das instituições penitenciárias está adstrita, desse modo, a uma ideologia burguesa que pretende assegurar sua hegemonia econômica. Tal ideologia projeta uma idealização do ser, que deve ser seguido em todos os segmentos sociais. Trata-se, em outras palavras, de uma espécie de imposição de regras por uma parte bem definida na sociedade, ou seja, aqueles detentores, principalmente, de capital econômico. A idealização do ser, desta maneira, faz-se refletir diretamente na forma de controle social que está relacionada com a pena carcerária. Nesse sentido, afirmam Melossi e Pavarini que:

O cárcere surge assim como o modelo da “sociedade ideal”. E mais: a pena carcerária – como sistema dominante do controle social – surge cada vez mais como o parâmetro de uma mudança radical no exercício do poder. De fato, a eliminação do “outro”, a eliminação física do transgressor (que, enquanto “fora do jogo”, se torna destrutível), a política do controle através do terror se transforma – e o cárcere é o centro desta mutação – em política preventiva, em contenção, portanto, da destrutividade. Passa-se, assim, da eliminação à integração do criminoso ao tecido social. Os tempos, os modos e as formas desta “transformação” do criminoso na imagem burguesa de como “deve ser” o “não-proprietário”, isto é, o “proletário”, são complexos e se calcam numa outra identidade: exatamente aquela entre *não-proprietário* e *criminoso*. (...) O cárcere – em sua dimensão de instrumento coercitivo – tem um objetivo muito preciso: a reafirmação da ordem social burguesa (a distinção nítida entre o universo dos proprietários e o universo dos não proprietários) deve educar (ou reeducar) o criminoso (não-proprietário a ser *proletário socialmente não perigoso*, isto é, ser não-proprietário sem ameaçar a propriedade¹⁵⁸.

Assim, tendo o cárcere como referência central do controle social desde uma perspectiva eminentemente econômica, o que significa ao mesmo tempo burguesa, cria-se uma diferença lógica entre os sujeitos. Uma diferença que se dá em termos absolutamente violentos, tendo em vista que representa tão somente a auto-afirmação de um modelo econômico que, traduzindo para outras áreas, só faz exercer a dominação sobre esses “outros” logicamente diferentes. O cárcere como

¹⁵⁸ MELOSSI, Dario - PAVARINI, Massimo. Op. cit., p. 216.

instrumento de coerção, portanto, tem sua raiz como técnica de reafirmação de uma estrutura imposta pela ordem social burguesa.

Além disso, esta rápida retomada histórica se fez necessária porque, como vimos anteriormente, um questionamento desconstrucionista não cansa de retornar aos fundamentos do que foi erigido, ao nosso ver, como violência performativa. Em certo sentido, já podemos sugerir que, assim como a justiça como direito, esta estrutura também possui um fundamento místico, ou seja, assina a própria autoridade, auto-legitima-se como modelo econômico e como modelo de controle social. Desta maneira, desde o surgimento do cárcere como técnica de controle social, podemos perceber desde a sua fundação a existência de elementos que se reproduzem tanto no pensamento criminológico como nas políticas públicas contemporâneas relativas ao controle social. Estamos querendo dizer que, desde este modelo econômico elevado a monumento pela burguesia, desde a criação de uma idealização do ser e, ao mesmo tempo, de uma diferença lógica entre as pessoas, ou seja, nesse caso, a diferença entre proprietários e não-proprietários, exsurge a mistificação do inimigo. Deste modo, essa diferença lógica violentamente instaurada além de desconstituir a diferença real que constitui o coração do viver e que inaugura todo o pensar, cria dispositivos de controle contra inimigos que são próprios de sua representação.

Nesse sentido, é importante fazer referência à análise de Baratta ao indicar que o cárcere não é propriamente a questão central da violência da estrutura penal burguesa. Desta maneira, afirma Baratta que:

O cárcere representa, em suma, a ponta do *iceberg* que é o sistema penal burguês, o momento culminante de um processo de seleção que começa ainda antes da intervenção do sistema penal, com a discriminação social e escolar, com a intervenção dos institutos de controle do desvio de menores, da assistência social etc. O cárcere representa, geralmente, a consolidação definitiva de uma carreira criminosa¹⁵⁹.

Para o nosso propósito, Baratta fornece elementos importantes. Evidentemente, nesse momento temos cuidado ao falar em carreira criminosa. Não

¹⁵⁹ BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal*. Trad. Juarez Cirino dos Santos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Revan, ICC, 2002, p. 167.

nos parece possível uma afirmação peremptória nesse sentido. Parece-nos que Baratta quer sim sugerir uma certa tendência em relação aos encarcerados e não definir o encarceramento como regra somente àqueles com “carreira criminosa”. O *geralmente* de Baratta nos faz pensar desta maneira. Mas o que *realmente* importa no diagnóstico de Baratta é esse processo de seleção anterior ao sistema penal burguês que o caracteriza como modelo de controle social. Diagnóstico que é levado ao extremo na reflexão de Theodor Adorno. Para o filósofo alemão, a justificativa da existência de penitenciárias como necessidade de separar o criminoso do restante da sociedade, ou mesmo, de regenerá-lo, não atinge o âmago da questão problematizada nesse momento. O cárcere, nesse sentido, é a plena realização do modelo burguês de sociedade, é a imagem do mundo do trabalho. Assim, afirma Adorno que:

O homem na penitenciária é a imagem virtual do tipo burguês em que ele deve se transformar na realidade. Os que não o fizeram lá fora serão forçados a isso aí dentro numa terrível pureza. Justificar a existência de penitenciárias com a necessidade de separar o criminoso da sociedade, ou mesmo de regenerá-lo, não atinge o âmago da questão. Elas são a imagem do mundo do trabalho burguês levado às últimas consequências, imagem essa que o ódio dos homens coloca no mundo como um símbolo contra a realidade em que são forçados a se transformar. O indivíduo fraco, atrasado, animalizado, tem que sofrer, qualificado, uma forma de vida à qual se resigna sem amor; encarniçada, a violência introvertida repete-se nele¹⁶⁰.

Atingir o âmago da questão. Aqui, encontramos com Adorno o ponto fundamental daquilo que deve realmente ser objeto de crítica. O cárcere, representando a imagem do mundo do trabalho burguês levado às suas últimas consequências, é central na questão em que trabalhamos. Desta maneira, o cárcere não pode ser pensado fora do contexto de que há uma racionalidade que o sustenta, uma racionalidade muito bem erigida e com propósitos bem definidos de exploração e dominação. Agora, percebemos melhor porque Derrida via na racionalidade

¹⁶⁰ ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 186.

hegemônica um instrumento de dominação do homem branco, conforme referido por Ricardo Timm de Souza¹⁶¹.

Assim, podemos sugerir neste instante que o pensamento criminológico, de uma forma geral, não alcança o que é central para a reflexão sobre a violência em suas diversas facetas. Todavia, podemos perceber a centralidade da questão, como, por exemplo, na arqueologia da punição que David Garland¹⁶² articula desde a modernidade. A questão do encarceramento, portanto, produziu os questionamentos clássicos na criminologia como *porque* e *como punir*. Alterando, inclusive, a perspectiva de análise que, até dado momento, se mirava para as causas do crime. Assim, afirma Elena Larrauri que:

El incremento del número de personas en prisión especialmente desde la década de los ochenta ha provocado que un nutrido grupo de criminólogos haya virado su atención de las causas del delito a la explicación del aumento de la penalidad o causas del punitivismo¹⁶³.

As taxas de encarceramento aumentaram, como podemos ver com Larrauri, desde a década de oitenta. Este *boom* punitivo nos possibilita perceber que o fenômeno não é localizado, ou seja, particular de uma nação apenas. Podemos, desta maneira, dizer isso com base nos próprios estudos de Garland, Larrauri e Jock Young¹⁶⁴, em relação à Europa, como também de Loïc Wacquant¹⁶⁵ em relação aos Estados Unidos. Na América Latina, a título de ilustração, podemos mencionar Lola Aniyar de Castro, que afirma o seguinte:

De modo geral, pode-se dizer que há uma espécie de pânico mundial em relação ao chamado auge delitivo. Os programas políticos eleitorais consagram boa parte das suas promessas a tranquilizar o público e aos organismos colegiados da indústria e do comércio, oferecendo medidas drásticas – sempre repressivas e nunca preventivas – para conter uma

¹⁶¹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, p. 127.

¹⁶² Cf. GARLAND, David. *Castigo y sociedad moderna: un estudio de teoría social*. Madrid: Siglo XXI editores, 2006.

¹⁶³ LARRAURI, Elena. *La economía política del castigo*. Revista Electronica de Ciencia Penal y Criminología. p. 2. In: <http://criminet.ugr.es/recpc> > acesso em 10/10/2010.

¹⁶⁴ Cf. YOUNG, Jock. *A sociedade excludente: Exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Trad. Renato Aquiar. Rio de Janeiro: Revan, ICC, 2002.

¹⁶⁵ Cf. WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

maré que se anuncia como monstro crescente. Por seu lado, a imprensa causa alarme com a vistosidade dos títulos e das fotografias escatologicamente violentas da chamada página vermelha¹⁶⁶.

Desta maneira, podemos perceber a pontualidade da assertiva de Adorno em relação à penitenciária como imagem do mundo burguês levada às últimas consequências. Além disso, a partir desta estrutura, podemos dizer que o que há é o desdobramento da violência que se instituiu no modelo burguês de segregação. Desta maneira, desde esta lógica, percebemos que tal fenômeno denominado *populismo penal* não tem nada de recente. Seus germes já estavam plantados na origem do sistema penal burguês, como bem salienta Adorno. A estratégia permanece a mesma, ou seja, neutralizar e excluir os indesejáveis, reafirmando a própria ordem social, o que significa também reafirmar a própria autoridade.

A lógica de poder, se assim podemos dizer, permanece enquanto tal. Trata-se, como vimos em Aniyar de Castro, de uma postura política em relação à economia da punição, ou ainda, à administração da violência em certo sentido. Assim, também Larrauri, com base em dados conhecidos sobre pessoas presas e proporção com delitos, afirma que:

Lo único que se afirma es que el aumento desproporcionado de personas en prisión que se observa desde la década de los ochenta, no responde directamente a incrementos en la comisión de delitos, sino que además del numero de delitos hay una decisión política de cómo reaccionar a ellos¹⁶⁷

O aumento do encarceramento, portanto, não tem relação direta com o incremento do cometimento de delitos. O que muda é a postura política de reação ao cometimento de crimes. Revivemos, em certo sentido, o episódio da reforma proposta por Beccaria que, na hora de se efetivar, já não fazia parte dos interesses políticos da época, bem como de todos os acontecimentos analisados por Rusche e Kirchheimer do séc. XVI ao XIX, que demonstram uma descontinuidade nas

¹⁶⁶ CASTRO, Lola Aniyar de. *Criminologia da reação social*. Trad. Ester Kosovski. Rio de Janeiro: Forense, 1983, p. 31

¹⁶⁷ LARRAURI, Elena. *La economía del castigo*. p. 5.

escolhas políticas sobre a questão punitiva. Não é por outro motivo que Bauman afirma que “as raízes de nossa vulnerabilidade são de natureza *política e ética*”¹⁶⁸.

* * *

Realizadas estas considerações, é preciso pensar em algumas razões que incrementam a violência e a punitividade dos sistemas penais, bem como caminhos para desconstruir esta estrutura. Segundo Louk Hulsman, “o sistema penal jamais funciona como querem os princípios que pretendem legitimá-lo”¹⁶⁹. Desta curta frase de Hulsman podemos perceber uma contradição performativa do sistema penal, ou seja, seu programa, por mais humanista e boas intenções que tenha, não as realiza. Há uma diferença entre o que é programado pelo sistema e a vida enquanto tal. Como vimos em momento anterior, é por esta razão que a desconstrução exerce seu movimento no limite dos conceitos, movimento que se constitui pelo tempo e que não se realiza definitivamente. Assim, tomando o sistema penal como questão principal nesse momento, Hulsman afirma que:

Compreendi, de repente, que o que fazemos com o Direito se parece com o que os romanos faziam com seus pássaros e suas aves. Vi que o direito, a teologia moral, a interpretação das entranhas, a astrologia..., no fundo, funcionam da mesma forma. São sistemas que têm sua lógica própria, uma lógica que não tem nada a ver com a vida ou com os problemas sociais. Em cada um destes sistemas, dizia eu, fazem-se depender as respostas de signos que nada tem a ver com as verdadeiras questões dadas. Para nós, a resposta está no Direito; para os romanos, estava nas entranhas; para outros, ela se acha na astrologia, mas o mecanismo é o mesmo¹⁷⁰.

Trata-se, portanto, de um sistema autorreferente, tautológico, que em nada tem a ver com a vida propriamente dita. Assim, direito e sistema penal, se for possível estabelecer uma diferença entre estas dimensões, fazem tudo, menos responder à justiça. Neste sentido, o que fazem é apenas reafirmar suas

¹⁶⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 130.

¹⁶⁹ HULSMAN, Louk - BERNAT, Jacqueline de. *Penas perdidas: o sistema penal em questão*. Trad. Maria Lucia Karam. Rio de Janeiro: Luam, 1993, p. 25.

¹⁷⁰ HULSMAN, Louk - BERNAT, Jacqueline de. Op. cit., p. 27-28.

autoridades, ou seja, reafirmar a violência performativa que as origina, reafirmando-se, ainda, como violência conservadora, nos termos expostos acima por Walter Benjamin na sua *Crítica da violência*. Neste aspecto, em relação à lógica dos sistemas penais e sua absoluta ausência de relação com a vida, podemos apontar para Zaffaroni. Segundo o criminólogo argentino:

A dor e a morte que nossos sistemas penais semeiam estão tão perdidas que o discurso jurídico-penal não pode ocultar se desbaratamento, valendo-se de arsenal de racionalizações reiterativas: achamo-nos em verdade, frente a um discurso que se desarma ao mais leve toque com a realidade.¹⁷¹

Apesar de toda violência diagnosticada pelos criminólogos em relação às atividades dos sistemas penais, ou seja, do seu exercício cotidiano, podemos perceber uma tendência de justificação, uma defesa que pretende justificar esse cruel exercício. Desta maneira, podemos dizer que desde o nascimento do cárcere, como vimos acima, o que há é um discurso dominante que se configura como hipócrita e falacioso, e que por trás de suas aparentes justificações, na verdade, o que faz é responder a algum interesse específico.

Nesse sentido, podemos conceber o discurso em torno às questões penais, pelo menos o dominante, como eminentemente violento, pois parece pretender manter sua justificação apesar de tudo. É importante destacar que não estamos querendo dizer que exista apenas um discurso, mas, sim, que existe uma hegemonia no âmbito discursivo, isso nos parece bem razoável afirmar, principalmente no que se refere a essa demanda punitiva. Deste modo, Foucault diz que:

Em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar a temível materialidade¹⁷².

¹⁷¹ ZAFFARONI, Eugenio Raul; *Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal*. Trad. Vânia Romano Pedrosa e Almir Lopez da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991, p. 12.

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 13ª ed. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 8-9

Aqui, é necessário um certo cuidado na leitura do que Foucault parece pretender dizer. O controle sobre os discursos, sua seleção e redistribuição, é exercido como maneira de dominação dos discursos que se colocarão como oficiais. Ou seja, nesses procedimentos de controle, há um filtro daqueles discursos que podem ou não ter voz para o grande público. As implicações desse fenômeno podem ser vislumbradas nos discursos das agências oficiais de qualquer governo, ou mesmo, nos discursos midiáticos, como colocou Aniyar de Castro em relação ao pânico criado sobre a questão do aumento da criminalidade. Podemos fazer referência, ainda, à neutralização dos discursos acadêmicos nestes espaços, como se não falassem sobre as mesmas questões. Geralmente atacados como discursos meramente abstratos.

Além disso, além de ser cruel, esta *máquina*¹⁷³ está programada de maneira bem instrumental, exercendo-se como economia da violência. Não podendo dar conta da totalidade dos acontecimentos, o cárcere e toda maquinaria relacionada a ele, faz uma filtragem administrada, ou seja, seleciona racionalmente, no sentido instrumental mesmo do termo, o “locus” de atuação do sistema. Nesse sentido, Zaffaroni afirma que:

A seletividade, a reprodução de violência, a criação de condições para maiores condutas lesivas, a corrupção institucionalizada, a concentração do poder, a verticalização social e a destruição das relações horizontais ou comunitárias não são características conjunturais, mas estruturas de poder de todos os sistemas penais¹⁷⁴.

As estruturas do poder de todos os sistemas penais, portanto, desde um cálculo sobre o real, cria uma seletividade para poder manter sua atuação. Exemplo disso são as cifras negras. Segundo Hulsman, “a cifra negra deixa de ser uma anomalia para se constituir na prova tangível do absurdo de um sistema por natureza estranho à vida das pessoas¹⁷⁵”. Além disso, destrói as relações comunitárias, se afirma violentamente como instituição. Se pararmos para refletir,

¹⁷³ KAFKA, Franz. *O veredicto e Na colônia Penal*. Trad. Modesto Carone. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

¹⁷⁴ ZAFFARONI, Eugenio Raul. *Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal*. Trad. Vânia Romano Pedrosa e Almir Lopez da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991, p. 15

¹⁷⁵ HULSMAN, Louk - BERNAT, Jacqueline de. *Penas perdidas: o sistema penal em questão*. Trad. Maria Lucia Karam. Rio de Janeiro: Luam, 1993, p. 66.

nada novo em relação ao que já fora programado pela estrutura penal burguesa, apenas a dimensão aumentou, a totalidade cresceu. Desde o início deste modelo penal, podemos dizer que nunca houve qualquer hipótese de igualdade no exercício do sistema penal. Assim, afirma Hulsman que:

A noção de igualdade mais comumente utilizada pela prática e pelo discurso institucionalizado exclui a diversidade. A noção oficial de igualdade traz implícita uma simplificação da vida. As instituições para tornar as coisas maleáveis, reduzem-nas à sua natureza institucional¹⁷⁶.

Em outras palavras, a noção de igualdade do discurso institucionalizado violenta a diferença real do viver. Na perspectiva de seu funcionamento, podemos dizer que o sistema penal se constitui a partir de um arsenal de representações sobre o viver. Confunde, ou melhor, talvez queira confundir, a realidade propriamente dita com aquilo que concebem como real. Como exemplo destas racionalizações dos discursos institucionais, podemos aproximar em certo sentido ao que Goffman concebeu como *estigma*¹⁷⁷. Nesse sentido, de maneira semelhante, mas não igual, Hulsman problematiza a questão, afirmando o seguinte:

Ao tratarem dos problemas da justiça penal, os discursos políticos, grande parte da mídia e alguns estudiosos da política criminal se põem de acordo e dão a palavra a determinado “homem comum”. Este *homem comum* seria obtuso, covarde e vingativo. Não faria distinção entre os marginais, os violentos, os molestadores de todos os tipos, reservando-lhes em bloco o desprezo público. Imaginaria as prisões cheias de perigosos assassinos. E veria no aparelho penal o único meio de proteção contra os fenômenos sociais que o perturbam. Ora, este *homem comum* não existe! Trata-se de uma cômoda abstração para legitimar o sistema existente e reforçar suas práticas¹⁷⁸.

O que existe, em outras palavras, é a neutralização da singularidade humana em uma universalização conceitual que se reproduz no discurso penal como *criminoso, inimigo, marginal, molestadores*, entre tantos outros. Também nenhuma novidade, como vimos com Derrida, pela racionalidade que nos foi legada pela

¹⁷⁶ HULSMAN, Louk - BERNAT, Jacqueline de. *Penas perdidas: o sistema penal em questão*. Trad. Maria Lucia Karam. Rio de Janeiro: Luam, 1993, p. 41.

¹⁷⁷ GOFFMAN, Ervin. *Manicômios, prisões e conventos*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 68.

¹⁷⁸ HULSMAN, Louk - BERNAT, Jacqueline de. *Penas perdidas: o sistema penal em questão*. Trad. Maria Lucia Karam. Rio de Janeiro: Luam, 1993, p. 55.

tradição hegemônica do ocidente, ou seja, a razão do homem branco; parafraseando o autor argelino, fizemos o mesmo com os *animais*. Com apenas um nome, nomeamos *todos* os animais. Pois, somos nós os detentores do poder de nomear, e a violência começa talvez aí.

* * *

As representações estão aí, na ordem do dia das instituições, fazem movimentar seu aparato bélico. Existe, podemos dizer, uma divisão maniqueísta entre bons e maus. Segundo Hulsman, “no campo da justiça penal, as imagens maniqueístas ainda se impõem quase por inércia”. Tais imagens repercutem diretamente na questão política da punitividade. Há todo um aparato de discursos legitimantes desta binariedade que, em seus desdobramentos, acaba por disseminar medo e por construir no imaginário social e institucional o *inimigo*¹⁷⁹. O inimigo está para além da mera representação nesse caso, não é identificado como tal. Assim, o inimigo não é um desafeto, alguém conhecido e que não se gosta por alguma razão. Para a racionalidade institucional da justiça penal, o inimigo pode estar em toda parte, não se sabe nada sobre ele, mas ele existe. Nesse sentido, Zygmunt Bauman problematiza a questão do inimigo com o amigo e o estranho, rompendo com a binariedade do inimigo enquanto tal, afirmando o seguinte:

Contra esse confortável antagonismo, contra essa colisão conflituosa de amigos e inimigos, rebela-se o *estranho*. A ameaça que ele carrega é mais terrível que a ameaça que se pode temer do inimigo. O estranho ameaça a própria sociação, a própria *possibilidade* de sociação. Ele desmascara a oposição entre amigos e inimigos como o *compleat mappa mundi*, como diferença que consome todas as diferenças e portanto não deixa nada *fora* dela. Como essa oposição é o fundamento na qual se assenta toda a vida social e todas as diferenças que a constroem e sustentam, o estranho solapa a própria vida social. E tudo isso porque o estranho não é nem amigo nem inimigo – e porque pode ser ambos. E porque não sabemos nem temos como saber qual é o caso¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Cf. ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *O inimigo no direito penal*. 2ª ed. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, ICC, 2007.

¹⁸⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 64.

O estranho, portanto, da justiça penal pode ser compreendido como o inimigo a ser perseguido. Podemos dizer que o incremento das práticas punitivas está relacionado com a disseminação do medo sobre este inimigo, este estranho que insiste em assombrar a “civilidade” das sociedades contemporâneas. Para Bauman:

O medo é mais assustador quando difuso, disperso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço nem motivos claros; quando nos assombra sem que haja uma explicação visível, quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda parte, mas em lugar alguma se pode vê-la¹⁸¹.

Nesse sentido, o medo é construído. Podemos afirmar que existe uma política, em sentido amplo, que alimenta esse medo disseminado, que está em toda parte mas não se pode tocá-lo, um medo fluído, temível, e que possui uma concretude bem específica na justiça penal e nos seus discursos institucionais. Por esses argumentos não podemos dizer que tal medo é simplesmente imaginário. Assim, Bauman afirma que:

O fato de tais medos não serem absolutamente imaginários pode ser confirmado pela autoridade dominante da mídia, que defende – visível e tangivelmente – uma realidade que não se pode ver nem tocar¹⁸².

Ao mesmo tempo em que se produz esse fantasma na representação do inimigo, a indústria cultural não o deixa de fora dos seus cálculos orçamentários. Cada vez se ganha mais dinheiro com a violência, criou-se um aparato de engrenagens sociais que sobrevivem às custas da violência, da dor e da morte. Vivemos, nesse sentido, numa sociedade de *espetáculo*¹⁸³. Espetáculo que neutraliza a violência e aliena a sociedade, que assiste a própria destruição. Assim, é importante destacar a passagem de Walter Benjamin a esse respeito:

¹⁸¹ BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 8.

¹⁸² BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 29.

¹⁸³Cf. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: 1997.

Na época de Homero, a humanidade oferecia-se em espetáculo aos deuses olímpicos; agora, ela se transforma em espetáculo para si mesma. Sua autoalienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. *Eis a estetização da política, como a prática o fascismo. O comunismo responde com a politização da arte*¹⁸⁴.

Neste contexto de espetáculo, o medo é ambivalente, ou seja, é produzido como temos ao estranho e, ao mesmo tempo, industrializado como mercadoria. Em termos políticos, o medo assume relevância pelas exigências que provém dele. É preciso que algo seja feito em nome da *segurança*. Aqui, podemos aproximar o medo ao que chamamos anteriormente populismo penal, que exige o incremento das práticas punitivas. Nesse sentido, o algo a ser feito, significa o crescimento da demanda punitiva, do controle e do encarceramento. Assim, a *solução final*, em termos de política criminal é apostar na segregação do cárcere. Desta maneira, afirma Bauman que:

A essencialidade do combate ao crime não explica por si só o *boom* penitenciário; afinal, há também outras maneiras de combater as reais ou supostas ameaças à segurança pessoal dos cidadãos. Além disso, colocar mais gente na prisão e por mais tempo até aqui não se mostrou a melhor maneira. É de supor, portanto, que outros fatores levam à escolha da prisão como prova mais convincente de que de fato “algo foi feito”, de que as palavras correspondem à ação. Colocar a prisão como estratégia crucial na luta pela segurança dos cidadãos significa atacar a questão numa linguagem contemporânea, usar uma linguagem que é prontamente compreendida e invocar uma experiência comumente compreendida¹⁸⁵.

Podemos dizer, desta maneira, que a cultura do controle do crime se representa na imagem de uma penitenciária hiperlotada. Uma cultura que se enraizou no imaginário das pessoas e que, por isso, exigem respostas imediatas para problemas insolúveis, que fazem parte desta lógica que estrutura todo esse aparato penal. Desta maneira, Bauman afirma que:

A prisão é apenas a mais radical dentre muitas medidas – diferente do resto pelo suposto grau de eficácia, não por sua natureza. As pessoas que

¹⁸⁴ BENJAMIN, Walter. “Estética da Guerra”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense: 1994, p.196.

¹⁸⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcus Panchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 129.

criaram numa cultura de alarmes contra ladrões tendem a ser entusiastas naturais das sentenças de prisão e de condenações cada vez mais longas. Tudo combina muito bem e restaura a lógica ao caos da existência¹⁸⁶.

Como nos alertou Baratta, o cárcere é apenas a ponta do *iceberg*. Aqui, é importante pensar na radicalidade desta estrutura rígida em que o mundo se tornou. Ninguém está protegido desta crescente demanda punitiva. Parece exercer o mesmo movimento da totalidade na subsunção para dentro si mesma de qualquer resto de realidade. A questão é bem colocada por Hulsman: “ninguém dirige a máquina penal¹⁸⁷”. A máquina está em toda parte, burocraticamente distribuídas em instituições rigidamente distribuídas no controle social. Desta maneira, a afirmação de Adorno é importante para nós neste momento. Segundo o filósofo alemão:

Nessa prisão ao ar livre que o mundo está se transformando, já nem importa mais o que depende do quê, pois tudo se tornou uno. Todos os fenômenos enrijecem-se em insígnias da dominação absoluta do existente¹⁸⁸.

Tudo se tornou uno. Esta questão guia toda nossa problemática, não importa mais o que depende de quê. Se tudo se tornou uno, como nos diz Adorno, tudo já está dominado, previamente calculado pela máquina. Se os fenômenos se enrijecem é porque o tempo parou, encontra-se obliterado na mesmidade do mesmo. Desta maneira, diz Ricardo Timm de Souza, “permanece a constatação incômoda de que vivemos em uma era opaca¹⁸⁹”. No mesmo sentido, percebemos a aniquilação da diferença, se tudo é uno, a diferença enquanto tal, constitutiva da realidade e da qual derivam todas as questões do pensar e do viver, encontra-se neutralizada pela violência do mesmo.

Esta lógica apenas se desdobra no sistema penal. Aqui, podemos novamente dialogar com Hulsman, quando afirma que:

¹⁸⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcus Panchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 131.

¹⁸⁷ HULSMAN, Louk - BERNAT, Jacqueline de. *Penas perdidas: o sistema penal em questão*. Trad. Maria Lucia Karam. Rio de Janeiro: Luam, 1993, p. 60.

¹⁸⁸ ADORNO, Theodor. *Crítica cultural e sociedade*, p. 101.

¹⁸⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 37.

Quando o sistema penal se apropria de um “assunto”, ele o congela, de modo que jamais seja interpretado de forma diferente da que foi no início. O sistema penal ignora totalmente o caráter evolutivo das experiências interiores. Assim, o que se apresenta perante o tribunal no fundo nada tem a ver com o que vivem e pensam os protagonistas no dia do julgamento. Nesse sentido, pode-se dizer que o sistema penal trata de problemas que não existem¹⁹⁰.

Neste mundo, no qual a morte perde seu sentido simbólico, a violência se difunde por todas as esferas do viver, os indivíduos perdem sua singularidade, o tempo se congela, o que significa em outras palavras, um mundo inumano; podemos dizer que a frase inicial de Benjamin tem sentido para nós: *o estado de exceção é a regra*. Assim, segundo Ricardo Timm de Souza:

A esse mundo inumano, no qual a violência maciça reina em todas as direções e sentidos imagináveis, esse paraíso da violência no qual o *in-suportável* é suportável (se quisermos utilizar jargão, na maior de todas as contradições lógicas, a contradição impossível, porém real), chamamos na trilha de Benjamin e seu intérprete Agamben, de estado de exceção tornado regra, o “estado de exceção em que (todos, sem exceção) vivemos”¹⁹¹.

A desconstrução, como temos demonstrando com os argumentos acima, é a chance de desarticular as violências deste mundo que tem se constituído como inumano. Trata-se, em outras palavras, de uma chance de resgate do humano.

¹⁹⁰ HULSMAN, Louk - BERNAT, Jacqueline de. *Penas perdidas: o sistema penal em questão*. Trad. Maria Lucia Karam. Rio de Janeiro: Luam, 1993, p. 83.

¹⁹¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 19.

CAPÍTULO III – CRIMINOLOGIA EM DESCONSTRUÇÃO

No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da práxis, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos habitam, ordenando-se segundo diversos conjuntos, entre os entes; em toda essa realidade “correta”, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, juguete de suas obras.

Emmanuel Levinas¹⁹²

Se o diagnóstico de Hulsman de que ninguém dirige a máquina penal está correto, como poderíamos desligá-la? A questão é que ela foi construída, elaborada para exercer sua atividade e parece ter sugado seu inventor da mesma maneira que o conto de Kafka, *Na Colônia Penal*, o fez. A questão, ainda, é que herdamos esta máquina e não sabemos o que fazer com ela; sabemos, é verdade, o que ela já produziu e o que produz em termos de violência, mas parece que encontramos a saída da máquina, ela está em todos os lugares e em lugar nenhum. Nesse sentido, Ricardo Timm de Souza afirma que:

O interior da Máquina é sempre infinitamente complexo, ninguém sabe o que diz exatamente (pelo menos não em um ato de inteligência clara e simples), nem o que realmente expressa, nem como funciona, de onde afinal provém seu discurso, mas todos devem saber que funciona. (...) A máquina e seus produtos têm uma estrutura; mas essa estrutura não é o que parece – é infinitamente mais complicada e ornamentada¹⁹³.

¹⁹² LEVINAS, Emmanuel. “Humanismo e an-arquia”. In: LEVINAS, E., *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto – Anísio Meinerz – Jussemar da Silva – Luiz Pedro Wagner – Magali Mendes de Menezes – Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 71.

¹⁹³ SOUZA, Ricardo Timm de. “Kafka: Totalidade, crise e ruptura”. In: GAUER, Ruth Maria Chittó (org.). *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 46.

A máquina, desta maneira, é inexplicável; ninguém sabe o que ela diz exatamente, nem como realmente exerce seu funcionamento, mas todos *devem* saber que ela funciona. Em outras palavras, podemos dizer que todos sabem *que funciona*. É possível a partir deste fragmento, sem querer se apropriar do dizer kafkiano na sua linguagem múltipla, estabelecer uma relação, talvez, semelhante entre a máquina e o exercício do capitalismo. Aqui, evidentemente com ressalvas, poderíamos dizer que o capitalismo tem seu funcionamento equivalente ao da máquina kafkiana. Do mesmo modo, todos sabem que funciona, que está aí cada vez mais presente, mas ninguém sabe realmente de onde provém seu discurso. A globalização tem sua estrutura, mas também não é o que parece, é infinitamente mais complicada e, ainda, funciona tautologicamente. A globalização, nesse sentido, também é uma máquina sem controlador, segue devorando cada espaço de realidade, e nós não temos conhecimento de como desligá-la.

Assim, podemos dizer que ninguém escapa à máquina; como dissemos acima, está em toda parte. Segundo Bauman:

A “globalização” está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, “globalização” é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, “globalização” é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Estamos todos sendo “globalizados” – e isso significa basicamente o mesmo para todos¹⁹⁴.

A intuição de Bauman é interessante para percebermos que realmente está em jogo neste momento. O capitalismo como uma encantação mágica, como destino irremediável do mundo, e que afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Talvez, aqui, pudéssemos sugerir uma aproximação com o que Adorno pretendeu dizer com *a prisão sem grades em que o mundo está se transformando*. E ainda, talvez, em sentido próximo, aproximar a leitura que Benjamin fez do capitalismo, e que seu comentador Agamben utiliza no texto *Profanações*¹⁹⁵. Um dos grandes

¹⁹⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Trad. Marcus Panchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 7.

¹⁹⁵Cf. AGAMBEN, Giorgio. “Elogio da Profanação”. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

fragmentos de Benjamin, segundo Agamben, foi o *Capitalismo como religião*. Assim, para Benjamin o capitalismo é uma religião cultual, podendo ser a mais extrema e absoluta, e que jamais tenha existido; tudo nela tem um significado com referência a um culto, não a um dogma ou uma ideia; esse culto é permanente, não podendo ser distinguido os dias de festa e de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa em que se coincide com a celebração do culto; por fim, diz Benjamin que o culto capitalista não está voltado para a redenção ou expiação de uma culpa, mas sim para a própria culpa. Nesse sentido, afirma Agamben que:

Precisamente porque tende com todas as suas forças não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo¹⁹⁶

O capitalismo como religião, portanto, tem em vista a destruição do mundo, o que nos faz perceber a disseminação da violência na contemporaneidade. Aqui, é importante destacar o que diz Ricardo Timm de Souza:

É a estrutura máxima, em termos de efetividade funcional e homogeneidade totalizante, no sentido de um *modelo biopolítico* correspondente ao estado de exceção em que vivemos; dá-se pela incorporação, ao núcleo totalizante, de todas as condições de vida e de vitalidade que – caracterizando o *tempo patológico* por excelência – reduzem todas as qualidades – corpos, sexualidade, linguagem, nascimento e morte – à quantificação bruta¹⁹⁷.

Nesse sentido, a lógica capitalista, em outras palavras, ao se efetivar como funcionalidade homogênea totalizante, reduz todas as qualidades à mera quantificação, ou seja, neutraliza a diferença, reduz o múltiplo a uno. Nessa estrutura, seus dispositivos se englobam numa gigantesca rede de dominação e controle que se sobrepõem em todas as esferas do viver. Cria, portanto, uma indiferença relativamente à diferença propriamente dita. Como dissemos anteriormente com Adorno, *tudo é uno*.

¹⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. “Elogio da Profanação”. In: AGAMBEN, G., *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 76.

¹⁹⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 43.

A máquina está em todo lugar, seus dispositivos são permanentes. Para Agamben, “não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos”. A proliferação dos dispositivos não cessa. Trata-se de um gigantesco arsenal programado para exercer a economia do controle. Agamben chama dispositivo literalmente o seguinte:

Qualquer coisa que tenha de algum modo capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com poder é num certos sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar¹⁹⁸.

Podemos, então, conceber o capitalismo como um gigantesco dispositivo de controle que perpassa todas as esferas do viver. Constitui-se, em outras palavras, como diz Ricardo Timm de Souza, “em um específico modelo metafísico de compreensão da realidade, como expressão histórica da Totalidade”¹⁹⁹. Totalidade esta que, por seus infinitos dispositivos, capturou o homem, inclusive, na sua subjetividade. Assim, segundo Agamben

Todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e sua “liberdade” de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento. Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo²⁰⁰.

¹⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, pp. 40-41.

¹⁹⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 40.

²⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 46.

Todo dispositivo, enquanto tal, implica violentamente num processo de criação de subjetividade, sem o qual não pode funcionar como dispositivo de governo. Desta maneira, o dispositivo se constitui como uma máquina de assujeitamento, que significa também uma dessubjetivação do sujeito. Assim, diz Agamben que:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação²⁰¹.

Esse processo de dessubjetivação nos coloca no epicentro da questão existencial e política na contemporaneidade, ou seja, a subjetividade humana. Isto porque, como temos visto com Agamben, os dispositivos que servem ao controle agem sobre a subjetividade dos sujeitos de modo a retirar o que há de essencial no que pode significar este termo, ou seja, a responsabilidade pelo Outro. No mundo contemporâneo, os dispositivos, enquanto técnica de controle e dominação, se impõem como que neutralizando esta dimensão que se configura como ética. A subjetividade, nesse sentido, plastifica-se configurando um mundo de mônadas solitárias. Em outras palavras, realiza-se um cambio entre a qualidade humana pela quantidade das massas. Assim, neste contexto, afirma Agamben que:

As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetividade real. Daqui o eclipse da política, que pressuponha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente a sua própria reprodução²⁰².

Estamos, pois, diante do império da técnica, no qual a dimensão humana se subsumiu nas engrenagens dos dispositivos de controle. Nesse sentido, a dimensão ética, condição única do viver, se perdeu da política. Desta maneira, ao

²⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. "O que é um dispositivo?". In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 47.

²⁰² AGAMBEN, Giorgio. "O que é um dispositivo?". In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 48-49.

centralizarmos a questão da subjetividade nesse momento, o que queremos em verdade dizer é a necessidade de uma reescrita da ética para resgatar o que há de fundamental em qualquer relação humana. Assim, diz Ricardo Timm de Souza que:

Há que se repensar já desde o início a possibilidade da não-separação destas duas dimensões. O fruto desta cisão de origem entre ética e política nada mais é do que aquilo que se pode observar diuturnamente, sem entender, normalmente, suas razões: estruturas de violência que se reproduzem infinitamente.

Está aí, portanto, a chave, se assim podemos dizer, de uma mudança radical da política. A política em exercício feita separadamente da ética produz estas estruturas de violência que habitam o núcleo da nossa contemporaneidade. Não vislumbramos outra alternativa, nenhuma proposta de conciliação é possível nesse caso. Ou tratamos da questão radicalmente como ela exige ser tratada, ou continuaremos nesta prisão sem grades em que o mundo se tornou, sob o império da técnica e de seus dispositivos. Nesse sentido, Agamben diz afirma que:

Quanto mais dispositivos se difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir de sua apreensão quanto mais docilmente a esta se submete. Isto não significa que ele representa em si mesmo um elemento revolucionário, nem que possa deter ou também somente ameaçar a máquina governamental. No lugar do anunciado fim da história, assiste-se com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, numa espécie desmedida de *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz –fiel, nisso, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe²⁰³.

Trata-se, enfim, de profanar a máquina, ou seja, restituir ao uso dos homens, conforme diz Agamben²⁰⁴. No mesmo sentido, em análise ao texto de Agamben, Ricardo Timm de Souza diz que:

Profanar o opaco ou, o que dá no mesmo, a procura obsessiva pela justiça, é o início de toda crítica filosófica e a qualificação de toda atividade racional.

²⁰³ AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p

²⁰⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. “Elogio da Profanação”. In: AGAMBEN, G., *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. P. 65.

É por ela que dá a metamorfose do indivíduo – quantidade – em sujeito ético – qualidade²⁰⁵.

Desta maneira, podemos considerar a desconstrução, por tudo que já foi dito a seu respeito, como elemento eminentemente *profanatório*, seja da política, do jurídico, da economia da linguagem etc. Desconstruir e profanar os dispositivos da *oikonomia* política do nosso tempo é dever de todo e qualquer pensamento que se pretenda ético. Desconstruir esta opacidade é responder à loucura por justiça. Segundo Ricardo Timm de Souza:

É necessário que se localize com clareza os pontos de clivagem que desarticulem as lógicas da violência que permitem a subsistência da Totalidade. Pois, embora a história da crise de sentido da contemporaneidade seja essencialmente a história da corrosão da blindagem da Totalidade, a consciência deste fato não se dá ainda a um mundo – a contemporaneidade – assombrado pela catástrofe difusamente in-consciente e que se torna hábito mental; a primeira tarefa, compreendida a Totalidade como interdito à profanação e promulgação do in-tocável, consiste em subverter a sacralidade escusa que blinda o verdadeiro núcleo da totalidade para que esta permaneça *apesar do tempo que somos nós*²⁰⁶,

A desarticulação dessa lógica de violência desdobrada pelos dispositivos da Totalidade se dá como urgência, a mesma urgência de que falamos em relação à justiça. Desconstruir e profanar esta estrutura que se estabeleceu como estado de exceção é de ponta à ponta um *endereçoamento à justiça*.

Vivemos num mundo em que ainda respiramos o ar dos campos de concentração, seus vestígios permanecem presentes na atualidade. Desta maneira, Levinas afirma que:

O vestígio não é um sinal como qualquer outro. Mas exerce também o papel de sinal. Pode ser tomado por um sinal. O detetive examina como sinal revelador tudo o que ficou marcado nos lugares do crime, a obra voluntária ou involuntária do criminoso; o caçador anda atrás do vestígio da caça; o vestígio reflete a atividade e os passos do animal que ele quer abater; o historiador descobre, a partir dos vestígios que sua existência deixou, as civilizações antigas, como horizontes de nosso mundo. Tudo se dispõe em uma ordem, em um mundo onde cada coisa revela outra ou se revela em

²⁰⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 48.

²⁰⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 39.

função dela. Mas, mesmo tomando como sinal, o vestígio tem ainda isto de excepcional em relação aos outros sinais; ele significa fora de toda intenção de fazer sinal e fora de todo projeto no qual ele seria visado. Quando, nas transações, “se faz um acerto por cheque” para que o pagamento deixe um vestígio, o vestígio insere-se na ordem mesma do mundo. O vestígio autêntico, pelo contrário, descompõe a ordem do mundo; vem como “em sobre impressão”. Sua significância original delinea-se na marca que deixa, por exemplo, aquele que quis apagar seus vestígios, no cuidado de realizar um crime perfeito. (...) o desvelamento que restitui o mundo e reconduz ao mundo o que é próprio de um sinal ou de uma significação fica abolido neste vestígio²⁰⁷.

Tais vestígios decompõem a ordem do mundo, chegam como “sobre impressão”. Extrapolam a lógica das determinações, em que cada coisa revela outra. O vestígio é excepcional em relação a outros sinais, significa fora de toda intenção de fazer sinal e fora de qualquer ambição no qual ele seria visado. Mas mesmo não sendo um sinal como qualquer outro, o vestígio também exerce papel de sinal. Segundo Levinas “o vestígio é a presença daquele que, falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado”²⁰⁸. Nesse sentido, ao decompor a ordem do mundo, decompõe também a ordem do cálculo. O que remete para o próprio de um passado que se dá como além da ideia de passado, ou seja, mais afastado. Assim Levinas diz que:

O vestígio como vestígio não conduz somente para o passado, mas é o próprio passe para um passado mais afastado que todo passado e todo futuro, os quais ficam dispostos ainda no meu tempo – para o passado do Outro onde se esboça a eternidade – passado absoluto que reúne todos os tempos²⁰⁹.

Os vestígios, portanto, permanecem no nosso tempo, estão dispostos *ainda* no meu tempo. Se falamos do vestígio desse passado como para o passado do Outro é em nome da justiça. Como vimos acima com Derrida, falamos desses outros que não estão aí – presentes – é em nome da *justiça*. Da justiça que ainda não está aí, que não se realizou e que nunca será. Nenhuma justiça parece possível e pensável sem uma responsabilidade para além do que esta aí *presentemente vivo*.

²⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. O vestígio. In: *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto – Ansio Meinerz – Jussemar da Silva – Luiz Pedro Wagner – Magali Mendes de Menezes – Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 63-64.

²⁰⁸ Idem. Op. cit. p. 65.

²⁰⁹ Idem. Op. cit. p. 66.

É justamente esta dimensão que se perde com máquina de controle dos dispositivos que se desdobram de modo a dessubjetivar os sujeitos. Ninguém parece mais responsável por nada, nem pelo que está *aí* presente. Mas os vestígios estão aí, nos assombrando como fantasmas e, portanto, é importante destacar a passagem de Benjamin no seguinte sentido:

O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável²¹⁰.

Trata-se de um assombro existencial, assombro de que podemos “viver” novamente os episódios do século XX. Trata-se, em outras palavras, de uma *catástrofe difusa*. Desta maneira, diz Ricardo Timm de Souza:

A catástrofe difusa, ou seja, a forma difusa de expressão da catástrofe, é o mundo dos indivíduos dispersos, das qualidades transformadas em mera *quantidade infinitamente multiplicada*, das trocas irrestritas, de todos por todos e de tudo por tudo, sem que nada mude – pois cada um é apenas o que seu sentido numa sociedade de amortecimento tão completo quanto possível definir. Mundo que não pode senão acabar assumindo a feição de um mundo (em qualquer acepção que se tome essa palavra, pois todas as acepções remetem finalmente a uma designação sócio-ecológica) *inumano*²¹¹.

Este mundo *inumano* é o mundo da técnica, do cálculo, da dessubjetivação do sujeito, no qual a responsabilidade se perde em meio às engrenagens de uma burocracia institucional totalizante que subsume todo e qualquer agir propriamente humano por seus protocolos. É o mundo dos uniformes, dos cargos, dos papéis sociais, ou seja, do funcionalismo do mundo máquina, no qual tudo o que se espera já está previamente programado por uma regra, uma lei, um cálculo e que ninguém excede este limite, afinal, cada *um* já cumpriu com suas obrigações.

²¹⁰ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense: 1994, p. 226.

²¹¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 19.

Como diz Derrida “o impossível já aconteceu”²¹². Estamos diante de outra contradição performativa. Anteriormente, falamos da contradição performativa de suportar o insuportável, logicamente impossível, mas possível em termos existenciais do nosso cotidiano. Agora, outra contradição se coloca para nós, o *impossível já aconteceu*. Aconteceu não apenas na totalidade do *sendo*, como na história dos fatos. Em outras palavras: *Auschwitz aconteceu*.

Segundo Bauman, há duas maneiras de abordar a explicação do holocausto, quais sejam:

Uma pode considerar os horrores do assassinato em massa uma evidência da fragilidade da civilização ou de seu potencial aterrador. Outro pode argumentar que, com os criminosos no poder, as regras civilizadas de comportamento podem ser suspensas e assim libertar-se a eterna besta sempre escondida sob a pele do ser socialmente treinado. Dito de outra forma, pode-se argumentar que, armados com os sofisticados produtos técnicos e conceituais da civilização moderna, os homens são capazes de fazer coisas que sua natureza de outro modo os impediria de fazer. Em outras palavras, seguindo a tradição hobbesiana, pode-se concluir que a desumana condição pressocial ainda não foi plenamente erradicada, apesar de todos os civilizatórios. Ou, ao contrário, insistir que o processo civilizador teve êxito em substituir os impulsos naturais por padrões artificiais e flexíveis de conduta humana e portanto tornou possível uma escala de desumanidade e destruição que foi inconcebível enquanto as naturais guiaram a ação humana²¹³.

Este acontecimento se configura como o próprio argumento de tudo o que poderia ser dito a respeito deste evento. Nada mais, talvez, precisasse ser dito. Ao discorrer sobre o retorno dos combatentes da primeira grande guerra mundial, Benjamin aponta para a interdição da experiência no seguinte sentido:

Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela

²¹² DERRIDA, Jacques. “Violência e metafísica – ensaio sobre o pensamento de Emanuel Levinas”. In: *Escritura e a diferença*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho, p. 112

²¹³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Panchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 119.

guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes²¹⁴.

Dito de outra maneira, os combatentes suportaram o insuportável da guerra. Passaram pela experiência mais radicalmente desmoralizante, que obliterou a qualquer possibilidade de transmissão desta experiência. Segundo Benjamin “uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem”²¹⁵. Aqui, revela-se toda nossa pobreza de experiência que se constitui como próprio à humanidade. Assim, diz Benjamin que “sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda humanidade. Surge assim uma nova barbárie”²¹⁶. Ao confessar essa pobreza de experiência e a constituição de uma nova barbárie, confirmamos a tese de Freud²¹⁷, também trabalhada por Adorno²¹⁸, de que a civilização origina e fortalece o que é anticivilizatório.

O acontecimento de Auschwitz, nesse sentido, a expressão radical da catástrofe difusa que habita a contemporaneidade. Assim, diz Seligmann-Silva que “em vez de representar apenas um evento raro, único, inesperado, que seria responsável por um corte na história no séc. XX, mais e mais passou-se a ver no próprio real, vale dizer: no cotidiano, a materialização mesma da catástrofe”²¹⁹. Trata-se, portanto, do evento-limite que desconstrói qualquer possibilidade de representação. Conforme Seligmann-Silva:

²¹⁴ BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. In. *Obras escolhidas: Magia, técnica e arte: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 114-115.

²¹⁵ BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. In. *Obras escolhidas: Magia, técnica e arte: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 115.

²¹⁶ Idem. Op. cit. p. 115.

²¹⁷ Cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na Civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

²¹⁸ Cf. ADORNO, Theodor. “Educação após Aushwitz”. In: *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

²¹⁹ SELIGMANN-SILVA, Marcio. “A história como trauma”. In. NESTROVSKI, Arthur - SELIGMANN-SILVA, Marcio (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 73.

Esse evento-limite, é a catástrofe, por excelência, da Humanidade e que já se transformou no definiens do nosso século. Reorganiza toda a reflexão sobre o real e sobre a possibilidade de sua representação²²⁰”.

Desta maneira, Auschwitz inaugura um novo momento na reflexão sobre o real, ou seja, reorganiza a possibilidade de representar o real propriamente dito. Nesse sentido, diz Ricardo Timm de Souza que:

Tem-se, portanto, uma sugestão do que se entende por catástrofe, ruptura definitiva, no sentido aqui privilegiado: catástrofe é a *falha original*, o impedimento da própria idéia de representação no que diz respeito a ela mesma, falha original que é, de certo modo, o simulacro patético de “representação”catástrofe. Em síntese, “tudo pode, com mais ou menos violência intelectual, ser representado, re-apresentado intelectualmente ao mundo e a si mesmo, menos a impossibilidade mesma da representação, pois tal “representação impossível” seria, na melhor das hipóteses, uma caricatura grotesca e, na pior, uma impostura delirante²²¹”.

Este evento-limite transborda a qualquer representação, coloca em questão o real mesmo. Isto porque, conforme Seligmann-Silva:

A *Shoah* é o superlativo por excelência da história. Enquanto morte de milhões de pessoas realizada sob uma organização industrial a *Shoah* abala a visão relativista da história tanto por causa da sua unicidade como também devido à impossibilidade de se reduzir esse evento ao meramente discursivo²²²”.

Por estas questões, é que afirma Ricardo Timm de Souza afirma que:

Não é apenas inútil, mas falacioso organizar o pensamento do evento-limite em termos de “falhas” ou desvios da racionalidade, ou seja, em termos de representações e suas correções possíveis: não houve, nos acontecimentos tratados, aspecto algum que não mantivesse bem à vista sua dimensão estrita e inequivocamente *racional* – porém, racionalidade que expressa de uma só vez toda sua violência, ao torna-se perfeitamente opaca ante esta

²²⁰SELIGMANN-SILVA, Marcio. “A história como trauma”. In. NESTROVSKI, Arthur - SELIGMANN-SILVA, Marcio (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 75.

²²¹SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 11.

²²²SELIGMANN-SILVA, Marcio. “A história como trauma”. In. NESTROVSKI, Arthur - SELIGMANN-SILVA, Marcio (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 77.

onipresença sem interstícios, sem respiração autofágica e repleta. *Auschwitz* não é um acontecimento histórico, mas, simultaneamente, o evento prototípico e expressão mais aguda de uma matriz racional²²³.

Por ser a expressão radical de uma matriz racional bem específica, *Auschwitz* não é apenas um acontecimento histórico. Além disso, é a expressão radical dos níveis de violência que a *civilização* pode chegar. Neste evento-limite, percebemos a superação de todo e qualquer limite. Nesse sentido, a desconstrução responde, justamente, contra essa matriz racional, como vimos anteriormente, que se expressa como uma racionalidade totalizante. Pela ética como *fundamento primeiro* das relações humanas, a desconstrução se “endereça” à justiça no seu movimento permanente no limite dessa matriz racional legada pela tradição, ou seja, desconstrói o *uno* pela responsabilidade pelo múltiplo, o que significa deslegitimar qualquer pretensão de dominação ou neutralização da diferença originária que constitui o mundo propriamente humano.

Mas devemos estar em vigia; a estrutura que permitiu que *Auschwitz* acontecesse permanece aí, no nosso presente. A primazia da técnica sobre o homem desdobra todas as violências cotidianas. Esta estrutura, nos termos colocados por Adorno, se expressa como *consciência coisificada*²²⁴. O que está em questão após *Auschwitz*, segundo Silva Filho “*não é ser bom ou ser mal, mas ser humano*”²²⁵.

Assim, todo e qualquer questionamento deve seguir o imperativo de que tal evento-limite não se repita. Este é o imperativo que Adorno coloca à educação, nos seguintes termos:

A exigência que *Auschwitz* não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo, ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu tão pouca atenção. Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida. Mas a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da

²²³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 15.

²²⁴ ADORNO, Theodor. “Educação após *Auschwitz*”. In: *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 130.

²²⁵ SILVA FILHO, José Carlos Moreira. “O anjo da história e a memória das vítimas: o caso da ditadura militar no Brasil”. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (org), *Justiça e Memória: por uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 122.

possibilidade da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas. (...) Que *Auschwitz* não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois *Auschwitz* foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão. É isto que apavora²²⁶.

Por tudo isso, assim como Adorno impôs à educação esta exigência primeira, podemos dizer que o próprio *acontecimento* é o nosso argumento neste momento, o que em outras palavras quer dizer: *que Auschwitz não se repita*. Esta também deve ser a questão primeira, o fundamento de todo e qualquer *pensamento criminológico*, ou seja, a *desconstrução* desta estrutura que mantém, tanto em nível de consciência, como em termos fáticos, a barbárie permanente, a opacidade do real, o estado de exceção como tal.

²²⁶ ADORNO, Theodor. "Educação após Auschwitz". In: *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 113.

COMO CONCLUSÃO

Podemos dizer que concluir, no sentido estrito do termo, ou seja, dar fim ao que foi construído como argumento nas folhas que antecederam este momento, seria, talvez, contra a própria desconstrução. Não gostaríamos de, com isso, realizar o mesmo movimento do hábito mental que tanto criticamos ao longo do texto, ou seja, obliterar o tempo, nem neutralizar a diferença propriamente dita que habita o coração de todo questionamento e que constitui a realidade como tal. Todavia, isso não nos impede de apontar um apanhado geral e derivar sugestões daquilo que foi exposto.

Percebemos na desconstrução uma excelente chave de leitura para a contemporaneidade. Em outras palavras, entendemos que a desconstrução, pelo seu endereçamento à justiça, por seu questionamento ser de ponta a ponta um questionamento sobre a justiça, nos termos de Jacques Derrida, é radicalmente potente na desarticulação da violência em todos os seus níveis. Desconstruir, portanto, a máquina, é o que esperamos. Desconstruir a violência das instituições de um modo geral, desconstruir a justiça como direito, desconstruir a linguagem, as representações impostas violentamente, tudo isso significa retomar, de ponta a ponta, o que há de mais essencial no humano. Nesse sentido, a desconstrução é o tempo que somos cada um, na nossa singularidade que se dá, justamente, pela responsabilidade infinita pelo Outro que está aí, diante de mim, atrás de mim, depois de mim. Dito de outra maneira, desconstruir é a responsabilidade pela infinidade múltipla que constitui a origem do viver e do pensar.

Assim, devemos responder por esta loucura por justiça que constituí o viver, e a desconstrução é, nesse sentido, aquilo que *profana o improfanável*. Temos uma herança que nos foi legada pela tradição e, por isso, devemos saber o que fazer com ela, devemos responder a ela, aceitá-la ou não. Poder-se-ia dizer, neste momento, que desconstruir é a possibilidade do novo, de transbordar o cálculo da

máquina, de transbordar os dispositivos de controle que não cessam de aumentar, e, desta maneira, a possibilidade de dar a chance ao encontro humano propriamente dito.

Desconstruir, ainda, pode ser lido como a tarefa política da geração que está aí, para se endereçar à justiça, pelos fantasmas que nos assombram, seja para aqueles que já não estão mais aí, seja para aqueles que ainda não chegaram, ou seja, para a geração que está por vir. Desconstruir é profanar o *inumano* que a consciência coisificada, nos termos de Adorno, impôs como estrutura de mundo. Desconstruir é tomar cada instante de decisão como de vida e morte.

Por fim, podemos dizer que desconstruir é a chance para o pensamento criminológico na sua tarefa de que Auschwitz não se repita. *Desconstruir, nesse sentido, é retomar o tempo.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. “Educação após Aushwitz”. In: *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. “Elogio da Profanação”. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____; *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____; “O que é um dispositivo?”. In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009

_____; *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BAUMANN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Trad. José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____; *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcus Panchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____; *Medo Líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____; *Modernidade e ambivalência*. Trad. Marcus Panchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____; *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Panchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. Estética da Guerra. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense. 7ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

_____; “Experiência e pobreza”. In: *Obras escolhidas: magia, técnica e arte: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____; *Por una crítica de la violencia*. Edición Electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

_____; Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense: 1994.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal*. Trad. Juarez Cirino dos Santos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Revan, ICC, 2002.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

BLOCH, Ernst. *O Princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto. 2005.

CARVALHO, Salo de. *Antimanual de criminologia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

CASTRO, Lola aniyar de. *Criminologia da reação social*. Trad. Ester Kosovski. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____, *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____, *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____, *Adeus a E. Levinas*, São Paulo: Perspectiva.

_____, *Margens da filosofia*, Trad. Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

_____, *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques; Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____, *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alacrón e Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002.

_____, *Violência e metafísica – ensaio sobre o pensamento de Emanuel Levinas*”. In: *Escritura e a diferença*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.), *Desconstrução e ética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 13ª ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.

_____, *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

_____, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 27ª ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2003

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na Civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARLAND, David. *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. Trad. André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

_____, *Castigo y sociedad moderna: un estudio de teoria social*. Madrid: Siglo XXI editores, 2006.

GOFFMAN, Ervin. *Manicômios, prisões e conventos*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2007.

HULSMAN, Louk; BERNAT, Jacqueline de. *Penas perdidas: o sistema penal em questão*. Trad. Maria Lucia Karam. Rio de Janeiro: Luam, 1993.

JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LÖWY, Miche. *Franz Kafka: O sonhador insubmisso*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

LARRAURI, Elena. *La economía política del castigo*. Revista Eletronica de Ciencia Penal y Criminologia. p. 2. In: <http://criminet.ugr.es/recpc>.

KAFKA, Franz. *Na colônia Penal e Na colônia Penal*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. Humanismo e an-arquia. In: *Humanismo do outro homem*. Trad. Peregrino S. Pivatto – Ansio Meinerz – Jussemar da Silva – Luiz Pedro Wagner- Magali Mendes de Menezes – Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____, O vestígio. In: *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto – Ansio Meinerz – Jussemar da Silva – Luiz Pedro Wagner – Magali Mendes de Menezes – Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis: Vozes, 1993.

MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. *Cárcere e fábrica: as origens do sistema penitenciário (séculos XVI – XIX)*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan , ICC, 2006,

NESTROWSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, M. (Orgs.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000.

RUSCHE, Georg - KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*. Trad. Gizlene Neder. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. “A história como trauma”. In. NESTROVSKI, Arthur - SELIGMANN-SILVA, Marcio (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira. “O anjo da história e a memória das vítimas: o caso da ditadura militar no Brasil”. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (org), *Justiça e Memória: por uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____, O nervo exposto:por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética. In:*Criminologia e sistemas jurídicos penais II*. Ruth Maria Chittó Gauer (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____, *Razões plurais: itinerários da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____, “Kafka: Totalidade, crise e ruptura”. In: GAUER, Ruth Maria Chittó (org.). *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____, “O novo pensamento de Franz Rosenzweig: uma síntese”. In: *Filosofia e política em Franz Rosenzweig*. ROSIN, Nilva; Santos, Robinson dos. (Orgs.). Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010.

_____, “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas”. In: *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*. SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____, “Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça – Levinas e Adorno”. In: *Alteridade e ética: obra comemorativa aos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. SOUZA, Ricardo Timm. FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. (Orgs.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

TIBURI, Marcia. *Filosofia em comum: para ler junto*. 4ª Ed., Rio de Janeiro: Record, 2008.

YOUNG, Jock. *A sociedade excludente: Exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Trad. Renato Aquiar. Rio de Janeiro: Revan, ICC, 2002.

WACQUANT, Loic. *As prisões da miséria*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raul; *Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal*. Trad. Vânia Romano Pedrosa e Almir Lopez da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

_____, *O inimigo no direito penal*. 2ª ed. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, ICC, 2007.