

APORIAS DA JUSTIÇA – ENTRE LÉVINAS E DERRIDA

APORIAS OF JUSTICE – BETWEEN LÉVINAS AND DERRIDA

Denise Dardeau*

RESUMO

O presente texto pretende abordar o tema da justiça em Emmanuel Lévinas e em Jacques Derrida sob a perspectiva desconstrucionista, em que o que está em pauta é, por um lado, a problematização da legitimidade do direito como o “lugar” por excelência da justiça; por outro lado, a problematização do que se entende por justiça; e, por fim, de que forma o pensamento da desconstrução se situa nesse debate. O nosso foco será o de demonstrar como a concepção derridiana de justiça presente em *Force de Loi* está permeada pela filosofia de Lévinas, mas também como Derrida propõe uma leitura desconstrucionista da ética levinasiana.

PALAVRAS-CHAVE: Emmanuel Lévinas; Jacques Derrida; ética; justiça; desconstrução

ABSTRACT

The present text intends to approach the subject of justice in Emmanuel Lévinas and in Jacques Derrida under the deconstructive perspective, in which what is in discussion is, in one side, problematization of law's legitimacy as “the place” of justice par excellence; on another side, problematization of what is understood for justice; and, finally, how the deconstructionist thought is situated in that debate. Our focus will be to demonstrate how the Derrida's conception of justice found in *Force de Loi* is pierced by Lévinas's philosophy, but also how Derrida proposes a deconstructionist interpretation of Levinasian ethics.

KEYWORDS: Emmanuel Lévinas; Jacques Derrida; ethics; justice; deconstruction

*Doutoranda em Filosofia pelo IFCS/UFRJ, bolsista CAPES. Email: d.dardeau@hotmail.com O presente trabalho é uma versão reelaborada e estendida do texto originalmente apresentado no GT Desconstrução, Linguagem e Alteridade realizado no Encontro Nacional da ANPOF em 2012.

Eu seria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que tendo a distinguir, aqui, do direito – daquele de Lévinas. Eu o faria em razão daquela infinitude, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinitude não posso tematizar e do qual sou refém (DERRIDA, 2010, p.41).

Essas palavras foram proferidas por Derrida quando da sua conferência em 1989, nos Estados Unidos, em um colóquio na Cardozo Law School, intitulado “Desconstrução e a possibilidade de Justiça”, no que resultou a primeira parte (“Do direito à justiça”) do livro “Força de lei: o fundamento místico da autoridade”. Em debate com outros filósofos, teóricos da literatura e juristas, Derrida se dedica a pensar as possíveis contribuições do pensamento da desconstrução para o debate acerca da justiça e do direito. “Força de Lei” parte (e faz parte), portanto, desse debate – em que o que está em jogo, *grosso modo*, é a distinção entre justiça e lei, justiça e direito – e o seu esforço consiste em rebater as críticas à desconstrução como um pensamento niilista, incapaz de lidar com as questões ético-político-jurídicas da justiça.

Fortemente influenciado pela filosofia levinasiana, que, por vezes, é pejorativamente chamada de (religiosamente) utópica por entender a ética e a justiça a partir de uma perspectiva decididamente distante da tradicional, a qual se ancora na universalidade e neutralidade da razão, Derrida, ao assumir a herança levinasiana na sua reflexão acerca da justiça, assume, ao mesmo tempo, a dificuldade de defender um pensamento que passa a agregar também, de certa forma, as críticas dirigidas ao pensamento de Emmanuel Lévinas.

O que pretendemos aqui demonstrar é que entre uma filosofia utópica e uma filosofia niilista existe uma postura de pensamento das mais sérias e das mais frutíferas no que tange à abordagem das infinitas questões urgentes que nos batem à porta; uma postura de pensamento fortemente comprometida não com uma ética da responsabilidade, mas sim com uma ética como responsabilidade. Entre a utopia e o niilismo, existe a prudência de um pensamento que não pretende levantar bandeiras, que não pretende firmemente categorizar o certo e o errado, o ético e o não ético, o justo e o não justo. Entre o hastear e o abaixar de uma bandeira, existe a prudência de mantê-la a meio mastro, numa vigília permanente que impede tanto a imponência da soberania quanto a impotência da submissão. Que a bandeira permaneça então a meio mastro...

*

Nesse trecho retirado de *Força de Lei*, o qual escolhemos como epígrafe e norte do nosso trabalho, Derrida se refere à lógica levinasiana presente em *Totalidade e Infinito* na qual Lévinas sustenta que justiça é relação com outro, relação esta fundamentalmente baseada no respeito à singularidade de cada outro e no reconhecimento da radical impossibilidade de se ter acesso a esta singularidade. Muito sucintamente, o esforço do pensamento de Lévinas, não só em *Totalidade e Infinito*, mas no *corpus* de sua obra como um todo, consiste em propor o deslocamento dos eixos do saber – da Mesmidade para a alteridade¹ – retirando a filosofia do seu substrato ontológico, repousando-a sobre a ética. O que está em jogo para Lévinas é questionar se na nossa relação com outrem, a questão primordial é *deixá-lo ser* ou se a independência de outrem não se realiza na sua própria função de interpelado. Isto é, nas palavras de Lévinas, “compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração” (LÉVINAS, 2010, pp.26-27). A palavra inaugura uma relação original com outrem, donde da sua compreensão é inseparável sua invocação.

O que se tem proposto, portanto, é que o sentido da singularidade não é despertado quando o eu esforça-se em se afirmar firmemente no ser, mas, sim, quando a sua atenção é *invocada* pela exterioridade de um apelo que é antes um mandamento do que um conhecimento. Lévinas explica-nos que “o rosto, ainda que coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja

¹Essa “mudança de eixo” foi sugerida por Derrida em *Violência e Metafísica* referindo-se à proposta filosófica de Lévinas que questiona o pensamento ocidental guiado pela razão, pelo ideal de liberdade e autonomia do sujeito, reduzindo a alteridade do outro à identidade do mesmo (“mesmo” entendido aqui como “eu” ou “sujeito”). Segundo Lévinas, não obstante as variações que sobrevêm a este “eu” ou a este “sujeito” (e mesmo ao *Dasein* heideggeriano), há algo que permanece o *mesmo*. Sobre isso, Lévinas diz-nos em *A filosofia e a ideia de Infinito*: “A filosofia equivaleria assim à conquista do ser pelo homem através da história./ A conquista do ser pelo homem através da história – eis a fórmula a que se resume a liberdade, a autonomia, a *redução do Outro ao Mesmo*. Esta não representa um qualquer esquema abstracto, mas o Eu humano. A existência de um Eu desenrola-se como identificação do diverso. Tantos acontecimentos lhe sobrevêm, tantos anos o envelhecem e o Eu continua o Mesmo! O Eu, a ipseidade, como se diz nos nossos dias, não permanece invariável no meio da mudança, como um rochedo atacado pelas marés. O Eu continua o Mesmo fazendo dos acontecimentos díspares e diversos uma história, isto é, a sua história. E é esse o facto original da identificação do Mesmo, anterior à identidade do rochedo e condição dessa identidade” (LÉVINAS, 1997, p. 202). Neste sentido, acompanhando Lévinas, ao referirmo-nos ao “eu” ou ao “sujeito” é importante termos em mente sempre esta estrutura da mesmidade que lhes é intrínseca; e é, sobretudo, esta estrutura que Lévinas pretende criticar.

fruição quer seja conhecimento” (LÉVINAS, 2000, p.176)². Conforme nos esclarece Catherine Chaliier, “cada singularidade humana é solicitada pela exterioridade desse mandamento, não se descobre a si própria no movimento espontâneo da sua liberdade, mas na sua obediência a esta Palavra imperativa” (CHALIER, 1993, p.79). Assim, a palavra de Deus³ significa tão somente uma convocação à responsabilidade, uma eleição⁴ e, distante de qualquer consolo de uma perspectiva religiosa, traduz apenas a assimetria da relação com o outro. Entretanto, não se trata, conforme escreveu Lévinas, “de se chocar com o irracional no esforço de compreender o ente”, isto é, não se trata de um enfrentamento do racionalismo filosófico, de uma separação entre filosofia e razão, mas, sim, de questionar se a *compreensão* (em sentido heideggeriano) constitui o substrato da linguagem filosófica ou se a linguagem (pensada em sentido amplo) não estaria fundada em uma relação que

²Sobre a concepção de rosto em Lévinas, cf. seção intitulada “Rosto e Sensibilidade” em *Totalidade e Infinito*. Para Lévinas, o rosto do homem, ou do *outro homem*, guarda uma dimensão de alteridade que excede toda a descrição. Não se trata, portanto, de descrevê-lo a partir da percepção dos seus detalhes físicos; interpretá-lo desta maneira é ignorar o seu significado – ele, o rosto, convida-me, vulneravelmente, de pronto, a pôr-me em relação com aquilo que o conhecimento conceitual não sabe, ou não pode, transmitir: a distância invisível e infinita da alteridade. Segundo Lévinas, chamamos *rosto* à manifestação daquilo que se apresenta, simultaneamente, tão diretamente (*face-a-face*) ao eu, quanto tão exteriormente (ideia de infinito). A concepção de rosto, portanto, perfaz a dimensão assimétrica da relação ética – pois o outro da relação ética não é o outro de uma alteridade formal, ao contrário, trata-se do outro metafísico, transcendente, infinitamente distante do eu e, portanto, inalcançável – e remete-se à própria concepção levinasiana de filosofia, que, como se sabe, busca afastar-se da ontologia. Vale salientar ainda que a concepção de *rosto* em Lévinas, antes do mais, relaciona-se com a sua crítica à postura do pensamento que pretende objetificar e descrever os fenômenos a partir de uma consciência ou de um eu doador de sentido. Neste contexto, valoriza-se a visão e o tato como sensações privilegiadas que conferem legitimidade à experiência e, portanto, à objetivação. Nessa mesma seção acima citada de *Totalidade e Infinito*, encontramos o desenrolar dessas análises: “O objeto desvendado, descoberto, que aparece, fenômeno – é o objeto visível ou tocado. A sua objectividade interpreta-se sem que as outras sensações participem. A objectividade sempre idêntica a si própria colocar-se-ia nas perspectivas da visão ou dos movimentos que a mão apalpa” (p. 168). Entretanto, para Lévinas, a descrição do rosto, ainda que seja “coisa entre as coisas”, não se mantém nos limites de uma fenomenologia. Isso que parece apontar para um raciocínio abstrato, ao contrário, tem implicações éticas bastante práticas e desperta a razão para o sentido do Bem para além do ser.

³Para Lévinas, Deus tanto não representa uma instância moral superior, quanto não se encerra numa instância ontológica. O Deus levinasiano adquire sentido ético, significa, mais do que um princípio de alteridade absoluta, um chamado, uma *invocação* para que se perceba este princípio. Tal chamado, por sua vez, encontra-se na face de cada outro, em *todo-outro* e se nos revela no discurso, na linguagem. Daí porquê a linguagem, em Lévinas, é o primeiro gesto ético.

⁴Sobre a *eleição*, Catherine Chaliier faz uma importante intervenção: “A eleição pode certamente degradar-se em orgulho e em sentimento falacioso de superioridade, mas ela compreende-se, antes do mais, como dever de servir. Filosoficamente, é conveniente, para evitar toda a falsificação ideológica da ideia de eleição, pensá-la como a certeza de uma precedência da responsabilidade sobre a liberdade. Desde logo a moralidade não se funda sobre a autonomia da razão, mas sobre a orientação para uma Palavra que precede cada um e lhe ordena o bem. Tal é, para Lévinas, o sentido de uma heteronomia que, terminando com a ilusão de soberania, guia para a via do humano. Deixando-se este definir melhor por uma vocação para servir do que por um propósito de dominar” (CHALIER, 1993, pp.80-81).

precederia à compreensão.⁵ Esta relação que precederia a compreensão, para Lévinas, é (o que ele entende por) ética⁶.

⁵Para Lévinas, o acontecimento da linguagem como relação com outrem não se situa mais (ou apenas) sobre o plano da compreensão; ou ainda, a anterioridade/ primazia da ontologia em relação à ética é desfeita uma vez que a compreensão e a invocação de outrem não se dão separadamente: “ao se tratar da minha relação com outrem (...) eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chama-la *ser*, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu *associado* no seio da relação que só devia torna-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é. Aqui a fórmula “antes de estar em relação com um ser é preciso que eu o tenha compreendido como ser” perde sua aplicação estrita: ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão” (LÉVINAS, 2010, p. 27). Derrida, em *Violência e Metafísica*, analisa o que seria a linguagem para Lévinas e expõe os limites de se pensar a linguagem como “pura invocação”: “No limite, a linguagem não-violenta, segundo Lévinas, seria uma linguagem que se privasse do verbo *ser*, isto é, de toda predicação. A predicação é a primeira violência. Estando o verbo *ser* e o ato predicativo implicados em todos os outros verbos e em todos os nomes comuns, a linguagem não-violenta seria, no limite, uma linguagem de pura invocação, de pura adequação, que não proferisse senão nomes próprios para chamar o outro à distância. Tal linguagem estaria, com efeito, conforme o deseja expressamente Lévinas, purificada de toda *retórica*, isto é, no sentido primeiro desse termo que aqui evocaremos sem artifício, de todo *verbo*. Uma tal linguagem ainda merecerá seu nome? Uma linguagem isenta de toda retórica é possível? Os Gregos, que nos ensinaram o que o *Logos* queria dizer, jamais a teriam admitido. É o que no diz Platão [...]: não há *Logos* que não suponha o entrelaçamento de nomes e verbos./ Enfim, se nos ativermos ao cerne da asserção de Lévinas, o que ofereceria ao outro uma linguagem sem frase, uma linguagem que nada dissesse? A linguagem deve dar o mundo ao outro, diz-nos *Totalidade e Infinito*. [...]/ Assim, em sua mais alta exigência não-violenta, denunciando a passagem pelo ser e o momento do conceito, o pensamento de Lévinas não somente nos proporia, como dizíamos mais acima, uma ética sem lei, mas também uma linguagem sem frase. O que seria totalmente coerente se o rosto não fosse senão olhar, mas ele é também fala; e, na fala, é a frase que faz chegar o grito da necessidade à expressão do desejo. Ora, não existe frase que não determine, isto é, que não passe pela violência do conceito. A violência aparece com a *articulação*. E esta só é aberta pela circulação (de início pré-conceitual) do ser. A elocução mesma da metafísica não-violenta é seu primeiro desmentido. Sem dúvida, Lévinas não negaria que toda linguagem histórica comporta um irreduzível momento conceitual e, portanto, uma certa violência. Simplesmente, a seus olhos, a origem e a possibilidade do conceito não são o pensamento do ser, mas o dom do mundo a outrem como totalmente-outro [...]. Nessa possibilidade originária da *oferta*, em sua intenção ainda silenciosa, a linguagem é não-violenta (mas será ela então linguagem, nessa pura intenção?) Ela só se tornaria violenta em sua história naquilo que chamamos de frase, que a obriga a *articular-se* numa sintaxe conceitual que abre a circulação ao mesmo, deixando-se controlar pela “ontologia” e pelo que permanece, para Lévinas, o conceito dos conceitos: o ser. Ora, o conceito de ser seria, a seus olhos, apenas um meio abstrato produzido pelo dom do mundo ao outro que está *acima do ser*. A partir daí, é somente em sua origem silenciosa que a linguagem, antes de ser, seria não-violenta” (DERRIDA, 2009, pp.213-214).

⁶Sobre a ética como o próprio começo da filosofia, Lévinas esclarece em resposta a Philippe Nemo na entrevista intitulada *Filosofia, Justiça e Amor* que atualmente integra a obra *Entre nós*: “Eu queria dizer com isto, sobretudo, que a ordem do sentido, que me parece primeira, é precisamente aquela que vem da relação inter-humana e que, por consequência, o Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade. É claro que toda a perspectiva da ética se delinea, aqui, imediatamente; mas não se pode dizer que isto já é filosofia” (LÉVINAS, 2010, p. 130). Buscando afastar-se da herança grega que o termo “ética” comporta, Lévinas propõe que se chame a esta relação *santidade*, buscando afastar-se também do termo “sagrado”. Esta proposta terminológica traduz a própria proposta do pensamento levinasiano, situando sua ética não só para além do religioso, da *sacralização*, em direção a uma noção de religiosidade aberta e não institucional, mas também para além de uma ética baseada numa moralidade que constrange ao prescrever as relações inter-humanas.

Se, por um lado, a ética em Lévinas consiste no questionar a sacralização da razão moderna e do ser a partir de uma proposta de pensamento que sustenta ser a *relação a outrem* a “linguagem primeira”, e não a linguagem ontológica e racional, sendo outrem o princípio de alteridade absoluta, chamemo-lo também Deus ou Infinito⁷ (ambos assumidamente em sentido ético), a justiça, por outro lado, conquanto assuma a mesma definição que a ética – *relação a outrem* – mantendo-se, portanto, no limite de uma interseção, consistiria no aspecto prático, concreto e formal, dessa relação maior – transcendente – com a alteridade absoluta⁸. Mas para que avancemos nessa análise, qual seja, a relação de interdependência (e, portanto, de difícil distinção) que as concepções de ética e justiça assumem no pensamento levinasiano, e para percebermos os ecos dessa interpretação no pensamento de Derrida, faz-se necessário indagarmo-nos sobre este *outro* da relação ética e da justiça⁹.

Sucintamente, poderíamos dizer que este *outro* da ética diz respeito ao que Lévinas chama de “outro metafísico”, cuja alteridade se afirma antes de qualquer conceitualização/teorização por parte do Mesmo e, portanto, tanto não se trata de uma alteridade formal, isto é, de uma alteridade que se constitua no inverso da identidade, quanto não se trata de uma resistência ao Mesmo. Ao outro da ética, acrescentaríamos antes o termo *rostro* (“rostro do outro”, conforme terminologia levinasiana) em alusão, justamente, à aparição epifânica

⁷Sobre a concepção de infinito em Lévinas, cf. “A filosofia e a ideia de infinito”. In: *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, pp. 201 – 216.

⁸Vale salientar que Derrida não adere ao pensamento levinasiano da alteridade absoluta. Ao contrário, ele posiciona-se contra toda absolutização do outro sob pena de malograr em absoluta identidade e propõe que se pense, ao invés da absolutização da alteridade do outro, a noção de diferença (a partir do quase-conceito de *différance*). Conforme analisa Geoffrey Bennington, “a consequência desse pensamento sobre a diferença e alteridade como não absolutas é o que salva Derrida da tentativa de Lévinas de situar o ético, enquanto tal, como “filosofia primeira”, contra a ontologia, e também da última piedade do apelo a Deus como a quase inevitável figura da alteridade absoluta e, por conseguinte, como a verdade da face singular do outro que fundamenta a ética, dá-lhe sentido e, supostamente, nos salva da desorientação. Mas, do mesmo modo, e este é também em geral um traço do pensamento desconstrutivista, torna-se difícil ter como confiáveis as distinções herdadas da metafísica entre, por exemplo, ontologia, ética e política. As radicalizações de Lévinas realizadas por Derrida na primeira partede *Le mot d'accueil* tendem a complicar a distinção entre ontologia e ética, e a segunda parte sugere que Lévinas não estaria apto, a despeito dele mesmo, de manter os tipos de distinções entre ética e política [pode-se ler aqui também justiça] que são, todavia, cruciais para a sua filosofia, pelo menos desde o parágrafo de abertura de *Totality and Infinity*” (BENNINGTON, 2004, p. 30). Cf. também do mesmo autor, “Derrida”, In: *A companion to continental philosophy*. Ed. S. Critchley and W. Schroeder. Oxford: Blackweel, 1998. Cf ainda *Violência e Metafísica* e *A palavra acolhimento* de Derrida.

⁹Sobre essa questão, cf. HADDOCK-LOBO, R. “A justiça e o rosto de outro em Lévinas”, In: *Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal : fenomenologia e direito*, vol. 3, n.1, Abr./Set. 2010b

(contraposta à fenomênica) do outro, reiterando a condição de uma radical exterioridade que não se encontra em nenhum sistema referencial em nosso mundo. O *outro* da justiça, por sua vez, seria o que Lévinas chama de “terceiro” e participa, simultaneamente, do nível ético e do nível político.

Participa do nível ético porque, conforme explica Lévinas, “na realidade, a relação com outrem nunca é só relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar”; e participa do nível político porque “isto [o terceiro representado em outrem] faz com que a relação entre responsabilidade para com outrem e justiça seja extremamente estreita” (LÉVINAS, 2008, p.119). Assim, o terceiro, que é outro como próximo, torna-se um outro próximo e, ainda, um próximo do outro, e não apenas meu semelhante; ele inaugura a responsabilidade do eu frente às necessidades do político. Mas isso, por si só, não responde à nossa demanda, ao contrário, suscita novas questões, questões estas colocadas pelo próprio Lévinas e que Derrida, em *A Palavra Acolhimento*, traz à tona:

A responsabilidade pelo outro homem é, no seu *imediatismo*, certamente *anterior a toda questão*. Mas, como determina ela se um terceiro perturba esta exterioridade a dois, na qual minha sujeição de sujeito é sujeição ao próximo? O terceiro é outro que o próximo, mas também um outro próximo e também um próximo do outro e não simplesmente seu semelhante. Que tenho de fazer? Que já fizeram eles um ao outro? Qual deles passa antes do outro na minha responsabilidade? Que são eles, então, o outro e o terceiro, um em relação ao outro? *Nascimento da questão* (DERRIDA, 2008, p.49)¹⁰.

A estas questões, em que o principal consiste na maneira como o terceiro (fonte da justiça) intervém na minha relação com o outro (pressuposto da ética), Lévinas responderia:

Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu igual, estou sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro (LÉVINAS, 2008, pp.120-121).

Derrida, no texto supracitado, ao analisar o pensamento levinasiano no que tange essa “distinção” entre ética e justiça ou entre o outro da ética e o outro da justiça, propõe que se pense a justiça como um perjúrio em relação à ética, um *perjúrio inaugural*. De

¹⁰Apud “Paix et proximité”, em *Emmanuel Lévinas*, *Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, p.345.

acordo com a citação acima, vemos que a ética, em sua relação de *retidão* com o outro, expõe-se duplamente a essa violência da relação face-a-face: expõe-se a sofrê-la, como a exercê-la. Expõe-se, portanto, a uma violência potencialmente desencadeada na experiência do próximo e da unicidade absoluta. Segundo Derrida, embora Lévinas não tenha exposto a questão desta forma, a *necessidade* da presença do terceiro viria para proteger contra o que ele chamou de uma *vertigem da violência ética propriamente dita*. O terceiro, enquanto protetor ou mediador dessa relação, em seu devir jurídico-político, violaria, assim, ao menos virtualmente, a pureza da ética em seu absoluto imediatismo – espontaneidade – do face-a-face com o outro, com o único. Para Derrida, “esta interposição do terceiro, esta “terceiridade”, se ela não interrompe, seguramente, o próprio acolhimento, ela envia ou desvia para si o duelo do face-a-face”. E, algumas páginas à frente, ele continua: “se o face-a-face com o único engaja a ética infinita de minha responsabilidade pelo outro numa espécie de juramento *avant la lettre*, de respeito ou de fidelidade incondicional, então o aparecimento inelutável do terceiro, e com ele da justiça, subscreve um primeiro perjúrio” (DERRIDA, 2008, pp. 46-50).

Assim, a justiça, na interpretação derridiana de Lévinas, começaria com esse perjúrio, com essa traição da retidão ética a partir da necessidade jurídico-política que o terceiro demanda. É importante frisar que não há uma relação causal entre ética e justiça, onde a ética antecederia a justiça. As análises levinasianas sobre o terceiro evidenciam que, não obstante ele seja o próximo do outro, ele se mostra também no outro, participa desde sempre da relação dual eu-outro. O terceiro, como vimos, participa, simultaneamente, do nível ético e do político; ele tanto perfaz a dimensão metafísica do outro da ética, como a dimensão concreta do outro próximo que me demanda ação, responsabilidade. Por essa razão, é devido ao terceiro que se institui a lei, o direito. Na multiplicidade humana, na socialidade de dois, na relação ética, o terceiro, que também se mostra na face do outro, está sempre a lembrar ao eu que, sendo outro que o próximo, é também um outro próximo, mas, sobretudo, um próximo do outro. Dizemos “sobretudo” porque é justamente o terceiro como próximo do outro que faz com que a responsabilidade se dissemine, impossibilitando a cada um de nós ignorar as injustiças que ocorrem no mundo; incumbindo à

responsabilidade de cada um de nós o sofrimento de todo outrem.¹¹ Aqui cabe-nos um parêntese para tentarmos responder uma questão que se faz inquietante: de que forma eu tornar-me-ia responsável pelas injustiças que ocorrem no mundo? Não seria extravagante supor que as injustiças e infelicidades que ocorrem alhures e perpassam os séculos concernem a mim? Isto não me comprometeria a uma culpabilidade tal que tornaria insuportável essa responsabilidade, condenando o homem a uma insônia destrutiva? Mas será a este tipo de responsabilidade, precisamente, a que Lévinas se refere? Uma responsabilidade, a rigor, impossível de ser assumida?

Não se trata, e isto nos parece bem óbvio, de, concretamente, devotar inteiramente a minha vida a todo próximo acreditando na possibilidade de assumir a responsabilidade devida, pois o devido é impagável, Lévinas não se deixa iludir. Não se trata, portanto, ao que nos parece, de me ocupar de *todo* terceiro, mas, sobretudo, de enxergar em *cada* terceiro que me apela, *todo* terceiro. E é isto que nos parece querer dizer Lévinas quando, ao falar da revelação do rosto, “atesta a presença do terceiro, [isto é,] *de toda a humanidade*, nos olhos que me observam” (LÉVINAS, 2000, p. 191, *grifo nosso*). Ao percebermos “toda a humanidade” por detrás dos olhos do terceiro, ao respondermos ou ao responsabilizarmo-nos pelo terceiro, pelo próximo, pelo próximo do outro, respondemos também, de certa forma, a essa “universalidade” pressuposta em (ou no apelo de) cada outro, o que não significa dizer, insistimos, dar conta, concretamente, de todas as demandas que nos chegam cotidianamente e que herdamos historicamente. O que também não significa dizer, por outro lado, que uma tal postura de pensamento não produza ou estimule comportamentos “concretos” que ocorram no cotidiano e que, com o tempo, possa delinear uma certa história (que seja uma história do pensamento!) E é isto, precisamente, que acreditamos ser a intenção que anima o pensamento de Lévinas no que tange às suas formulações sobre a ética e a justiça.

¹¹Segundo Rafael Haddock-Lobo, “o próximo respeitado, o terceiro, não é apenas aquele a quem se faz justiça, mas, além disso, ao configurar a importância ética desta mesma relação, ele é também o próximo com quem a justiça é feita. Isto, visto na prática cotidiana, dissemina a responsabilidade entre todos, pois o que, no nível ético, devido à dissimetria absoluta, torna cada um mais responsável que todos, ao ser constatado empiricamente, diante da lei, torna todos iguais perante o tribunal da justiça”. Entretanto, Lévinas reconhece o perigo à que se expõe a relação intersubjetiva ao instaurar uma tal igualdade. Para se evitar, portanto, que a espontaneidade dessa relação se perca em meio a uma ordem política pautada em *obrigações* mútuas, Lévinas defende que, não obstante a necessidade da justiça institucionalizada, é preciso deixar para a ordem da negociação tudo quanto for possível (HADDOCK-LOBO, 2010, p. 88-89).

[Retomando...] Conquanto a justiça permaneça transcendente ou heterogênea ao direito, segundo Derrida, falar em justiça, a partir de Lévinas, é também falar em direito. Contudo, falar em direito é já, valendo-nos das palavras de Derrida, *perjurar*, *abjurar*, *injuriar*, *trair* a relação original com o outro, pois o direito, enquanto uma generalidade (de leis que se pretendem universais baseadas em critérios racionais) que prescreve uma singularidade, estaria, aparentemente, e de forma um tanto contraditória, na contramão dessa relação original com o outro, ou mais precisamente, na contramão daquilo que tanto Lévinas quanto Derrida entendem por justiça. E é na intenção de preservar o outro da relação que Lévinas fala de um direito infinito – “a extensão do direito do outro [é a de] um direito praticamente infinito” (LÉVINAS, 2001, p.22). Nos termos levinasianos, a infinitude do direito de outrem concerne à impossibilidade de o compreendermos a partir de uma rede conceitual, racional, gnosiológica, pois não estaríamos fazendo justiça – isto é, respeitando incondicionalmente – a sua alteridade, estaríamos, tão somente, reapropriando-nos do outro a partir de um referencial calculável, normativo, pré-estabelecido.

Na perspectiva levinasiana, a teoria política, ao harmonizar a minha liberdade com a liberdade dos outros, introduz ordem nas relações humanas e, portanto, retira da justiça (pensada em sentido levinasiano, como relação de retidão com o outro) o valor incontestado da espontaneidade que deve ser assegurada. Ainda que Lévinas reconheça a importância da esfera jurídico-política nas relações inter-humanas, para o filósofo, é preciso resguardar, tanto quanto for possível, a esfera da negociação a fim de se evitar que a singularidade e a espontaneidade das relações se percam em meio a relações pautadas em obrigações mútuas. Deve-se salientar, contudo, que não se trata da defesa de uma moralidade inspirada na espontaneidade dos impulsos do coração, pois, apenas nesse sentido, uma ação seria genuinamente responsável. Trata-se, precisamente, da defesa do reconhecimento da anterioridade¹² e absoluta exterioridade do outro em relação a mim – uma exterioridade infinita, transcendente. É como se a ação (na relação com outrem) prescindisse de um “código de conduta” previamente racionalizado, pois agir, desde sempre, partindo do

¹²Lévinas argumenta que obedecer à lei do outro, isto é, reconhecer a anterioridade do outro, não significa subserviência, pois não se trata de se submeter à tirania de um amo, mas, antes, conforme sintetiza Chaliel, de “destruir o caráter definitivo do eu e revelar-lhe o caminho das obrigações que introduzem o humano no ser”. Trata-se, com efeito, e fundamentalmente, de consentir na sua condição de *criatura* e não o contrário, isto é, em não procurar em si o fundamento de si, fora da ordem heterônoma, em “não ambicionar situar-se no princípio dos seus pensamentos, das suas palavras e dos seus actos, mas antes responder a uma Palavra que precede e apela” (CHALIER, 1993, p. 78).

reconhecimento da anterioridade e absoluta transcendência do outro em relação a mim (isto é, considerando a altura do *Todo-Outro*, nome ético de Deus) tornaria a relação com o outro, por si só, respeitosa. Trata-se, portanto, de uma espécie de “aposta” em uma conduta respeitosa que viria “naturalmente” uma vez que a altura do *Todo-Outro* fosse desde sempre encarada em cada outro que se me aproxima. Isso não significa dizer, todavia, que se trata de uma simples aposta isenta de reflexão. Ao contrário, Lévinas defende, justamente, que é necessário refletir sobre isso, isto é, sobre o lugar que a alteridade ocupa no pensamento, pois só assim a mudança de comportamento/conduta em relação ao outro na relação ética tornar-se-ia possível.

Portanto, conforme aponta Derrida, não é possível uma configuração precisa de uma filosofia política ou do direito a partir das considerações levinasianas sobre o acolhimento/hospitalidade, pois, conforme escreve o filósofo em *Força de Lei*, “a direiteza [da acolhida feita ao rosto] não se resume ao direito” (DERRIDA, 2010, p.42); entretanto, o discurso (pré-)ético do pensamento levinasiano, no qual ao outro é resguardado o seu caráter transcendente e assimétrico na relação com o Mesmo, já caracteriza, por esta razão, algo que ultrapassa a tradição filosófica no que tange à relação ao outro. Isto por um lado. Por outro lado, Lévinas, ao defender que há violências mais ou menos justas do que outras (pois, conforme vimos, “é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro”), o filósofo não recai no pensamento tradicional de que poderia haver uma justiça não violenta no nível do direito. Isto dita uma gama de ressonâncias das quais, ao nosso propósito, a mais significativa diz respeito ao que Lévinas entende mesmo por justiça (entendimento este que Derrida herdará) – a justiça, como relação a outrem, “é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor” (LÉVINAS, 2010, p.223). Em outras palavras, é a espera de (ou a busca por) uma incondicional respeitabilidade à alteridade do outro que exige uma frequente revisão das leis, do direito, da nossa concepção mesma de justiça - “Justiça sempre a ser aperfeiçoada contra suas próprias durezas”, diria Lévinas (LÉVINAS, 2010, p.263).

A noção de justiça que Derrida herda de Lévinas seria tão somente, mas não tão simplesmente, essa “relação heteronômica a outrem” que transcende o simples pacto acordado pelo dever, que ultrapassa a força imposta da lei (do direito) e que reconhece a “infinitude do direito de outrem”, isto é, a impossibilidade de se fazer justiça a outrem pela

via das leis, do direito (e por qualquer outra via, suspeitaria Derrida). A problemática que Derrida aponta em *Força de Lei* concerne justamente, segundo a sua perspectiva, à corrente equivocidade entre direito e justiça, muito embora, como o filósofo afirma, não seja simples ou possível “uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável”. Isto porque “o direito pretende exercer-se em nome da justiça, e [...] a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado – pela força, ‘enforced’)” (DERRIDA, 2010, pp.43-44). Sendo a esfera do direito aquela da força autorizada ou da justiça institucionalizada – e é a esse respeito que Derrida faz uso da expressão em inglês “to enforced the law” – contrapondo-se ao que seria o domínio puro e simples da violência, da força como violência sempre injusta, o que está em questão para Derrida é interrogar a legitimidade do direito como o “lugar” por excelência da justiça. E isto porque ao direito está implicado um “duplo gesto” violento: por um lado, a violência de se aplicar uma lei generalizante a um caso (que é sempre) singular; por outro lado, e mais profundamente, a violência performativa do ato fundador da lei que, no momento da sua fundação, não é nem justo, nem injusto, nem legal, nem ilegal – “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” (DERRIDA, 2010, p.26)¹³.

É a partir, portanto, dessa contraposição entre força legítima e força não legítima que Derrida problematiza o próprio conceito de justiça que se faz nos termos do direito, pois “se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, [conforme sustenta Derrida], ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força” (DERRIDA, 2010, p. 17). Assim, “se a força é um elemento essencialmente implicado nesse conceito de justiça que pensa a ‘justiça como direito’ e, portanto, como algo que é, essencialmente, ‘enforced’, aplicado pela força, então a simples correlação entre direito e justiça passa a ser um problema” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p.58).

Para Derrida, só há justiça quando se rompe com a relação calculada, racional, prescrita que o direito, baseado em leis generalizantes/ universais, comporta. O ato de justiça, nos termos derridianos, deve sempre concernir “a uma singularidade, indivíduos,

¹³Esta “violência sem fundamento” da instauração da lei é o que Derrida chama, acompanhando Montaigne, de “fundamento místico da autoridade da lei”. Sobre isso, cf. o intervalo entre as páginas 18 e 27 de *Força de Lei*.

grupos, existências insubstituíveis, o outro ou o eu *como* outro, numa situação única” (DERRIDA, 2010, p.31), da qual nenhum valor, norma ou imperativo de justiça, os quais têm necessariamente uma forma geral, poderão dar conta, não obstante o fato de essa generalidade prescrever uma aplicação que é, a cada vez, singular. O legado levinasiano para Derrida diz que a justiça é da ordem do incalculável, da inadequação às regras, é heterogênea, heterotrópica, infinita. Esta justiça, que não é sinônimo de direito, seria, na verdade e essencialmente, na concepção derridiana, o próprio movimento da desconstrução agindo no direito, seria o próprio impulso ou desejo por justiça, por leis mais justas, menos violentas (e isto antes mesmo de tal discurso se intitular, academicamente, “desconstrucionismo”). É nesse sentido que, para Derrida, o pensamento da desconstrução (enquanto uma postura atenta e de permanente vigília quanto ao “endurecimento” de qualquer pensamento) seria a possibilidade mesma da justiça. E é neste sentido também, por conseguinte, que o direito, enquanto um conjunto de leis “construídas”, é (e deve ser, em nome da justiça) desconstruível. O esforço de Derrida em *Força de Lei* consiste em reter o dogmatismo da hermenêutica jurídica (e de qualquer dogmatismo que se apresente) e em conservar um espaço interpretativo para o texto jurídico (e para todos os outros “textos”), visando não à decisão verdadeiramente justa (pois, para Derrida, é impossível falarmos diretamente da justiça, senão obliquamente), mas, sim, a menos violenta e, sobretudo, a mais responsável. Trata-se, em verdade, do reconhecimento de que não estamos presos em uma série de possibilidades bem determinadas que podem ser administradas por um sistema qualquer, ao contrário, temos, o tempo todo, que decidir, deliberar, escolher, ou seja, temos, o tempo todo, que assumir responsabilidades, pois cada pessoa, cada decisão ou cada caso jurídico comporta uma singularidade, ou, conforme resume Caputo, uma “idiossincrática irrepetibilidade” (CAPUTO, 2002, p.46). Tal como em Lévinas não é possível alcançar plenamente a justiça, dado que a relação com outrem não é da ordem do *saber*, em Derrida “não se pode 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” (DERRIDA, 2010, p.17).

Essa concepção de justiça que considera a radical singularidade de cada caso não poderia, então, estar em plena harmonia com o direito, que tem por características a universalidade, a aplicabilidade de leis a casos (infinidamente) singulares. No entanto, só há

composição jurídica possível a partir da fixação de um sentido que tenda, ao final, à unificação. Daí a possibilidade e a impossibilidade da identificação entre direito e justiça, daí as suas aporias e contradições. E daí, também, a afirmação de Derrida acerca do “lugar” da desconstrução no debate entre justiça e direito – “a desconstrução se encontra e se desloca sempre entre ambos” (DERRIDA, 2010, p.43). Deslocando-se entre ambos, o pensamento desconstrucionista acerca da justiça situa-se mesmo na aporia da equivocidade entre direito e justiça, no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a indesejabilidade do direito, no incômodo de um pensamento que não busca fundamentar uma criteriologia, isto é, não busca sustentar regras, normas e critérios seguros para distinguir e definir, inequivocamente, direito e justiça; ao contrário, o pensamento da desconstrução trata de manter uma vigília permanente de toda criteriologia e alerta para a necessidade de se “manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça” (DERRIDA, 2010, p.37) – donde podem emergir decisões “menos violentas”, mais (e não *completamente*) justas e, sobretudo, mais responsáveis. Esta é, pois, a positividade e afirmatividade do pensamento derridiano da desconstrução no que tange ao debate em torno da justiça e do direito.

E com a bandeira a meio mastro, termino com as palavras (em luto) de Derrida proferidas por ocasião da morte de Lévinas, em seu já conhecido *Adeus a Emmanuel Lévinas*:

Cada vez que leio ou releio Emmanuel Lévinas sinto-me inundado de gratidão e de admiração, inundado por esta necessidade, que não é um constrangimento, porém uma força muito doce que obriga 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 outro (DERRIDA, 2008, pp. 25-26).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRIMÁRIA

DERRIDA, Jacques. **Adieu à Emmanuel Lévinas**. Paris: Galilée, 1997 (**Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008).

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. “Violência e metafísica”, in: **A escritura e a diferença**. Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. trad.: José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 2000.

SECUNDÁRIA

BENNINGTON, Geoffrey. “Política e Amizade: uma Discussão com Jacques Derrida”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo (Org.). **Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

BENNINGTON, Geoffrey. “Derrida”, In: **A companion to continental philosophy**. Ed. S. Critchley and W. Schroeder. Oxford: Blackweel, 1998.

CAPUTO, John. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. **Às margens – a propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

CHALIER, Chaterine. **Lévinas, a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução”. In: DUQUE-ESTRADA, P. C., (Org.). **Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad.: P.S. Pivatto (coord.), E.A. Kuiava, M.L. Pelizzoli. 2.ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **Du sacré au saint. Cinq Nouvelles Lectures talmudiques.** Paris: Minuit, 1977 (*Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas.* Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001).

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Trad.: P.S. Pivatto (coord.), E.A. Kuiava, J. Nedel, L. P. Wager e M.L. Pelizzoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *A justiça e o rosto de outro em Lévinas.* **Cadernos da EMARF**, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.3, n.1, pp.75 - 90, abr./set.2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *A herança da ética de Emmanuel Lévinas por detrás da desconstrução do direito de Jacques Derrida.* **Cadernos da EMARF**, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.4, n.2, pp. 103 – 116, out./mar., 2012.

NIGRO, Rachel. “O Direito da Desconstrução”. In: DUQUE-ESTRADA, P. C., (Org.). **Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.