

Desconstrução e ação política: estratégias de interpretação e de ruptura

Deconstruction and political action: Strategies of interpretation and rupture

Juliana Neuenschwander Magalhães¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
jneuwander@yahoo.com.br

José Antonio Rego Magalhães²

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil
jamagalhaes22@gmail.com

Resumo

Jacques Derrida foi, sem dúvida, um dos filósofos mais influentes do século XX, e, em muitos casos, como no norte-americano, sua recepção foi maior em outros departamentos universitários que não os de Filosofia, a exemplo dos departamentos críticos de Direito. Uma das oposições frequentemente levantadas contra o pensamento de Derrida, contudo, envolve a noção de que a desconstrução proposta por ele privilegiaria a interpretação sobre a ação. No presente artigo, pretendemos afastar essa hipótese, apresentando a desconstrução como um pensamento que tem sua dimensão de ruptura, de interrupção e de ação material, que nada tem a ver com a linguagem, mas que justamente materializa a crise da linguagem. Para tanto, abordaremos aqui a relação entre a desconstrução e alguns problemas específicos como a relação entre o direito e a violência, a relação entre a interpretação e a força, a possibilidade de ruptura em relação ao poder jurídico, a relação entre negociação e radicalidade no que tange às estratégias de ruptura, e a possibilidade de mudança e transformação em um sistema jurídico. Na abordagem desses problemas, espera-se dar a ver uma abordagem específica do pensamento de Derrida e das suas consequências para a reflexão sobre o direito.

Palavras-chave: instituições, interpretação, desconstrução.

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rua Moncorvo Filho, 8, 20211-340, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

² Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rua Marquês de São Vicente, 225, 22430-060, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Abstract

Jacques Derrida was, without doubt, one of the most influential philosophers of the twentieth century, and, in many cases, such as the American one, his reception was greater in university departments other than the philosophy ones, such as critical legal departments. One of the most frequent critiques raised against Derrida's thought involves the notion that deconstruction, as proposed by him, privileged interpretation over action. In this paper, we propose to refute that hypothesis by presenting deconstruction as a thinking that has in it a dimension of rupture, of interruption and of material action that, having nothing to do with language, materializes precisely its crisis. To do that, we shall discuss the relation between law and violence, the relation between interpretation and force, the possibility of a rupture with legal power, the relation between negotiation and radicalness concerning strategies of rupture, and the possibility of change and transformation in a legal system. In dealing with such problems, we hope to present a particular take on Derrida's thought, as well as on the kind of consequences it brings to legal thought.

Keywords: institutions, interpretation, deconstruction.

*Uma parte de mim
é só vertigem;
outra parte,
linguagem.*

*Traduzir-se uma parte
na outra parte
— que é uma questão
de vida ou morte —
será arte?*

(Ferreira Gullar)

Introdução

Jacques Derrida, falecido em 2014, foi um dos filósofos mais conhecidos do século XX – embora nem sempre com uma boa reputação. Sua estratégia de pensamento e de escrita, popularizada sob o nome de desconstrução, foi recebida por muitos como abrindo novos caminhos para o pensamento crítico, e por muitos outros como uma ameaça à filosofia e ao rigor do raciocínio. Curiosamente, muitas vezes foi fora da França e fora dos departamentos de Filosofia que a obra de Derrida foi mais lida. Hoje é inegável a influência da desconstrução sobre áreas tão diversas quanto a psicologia, a teoria literária, os estudos culturais, o feminismo, a teoria queer, a sociologia, a antropologia e a arquitetura. O mesmo se observou, especialmente a partir dos anos oitenta, na academia jurídica norte-americana, provavelmente o âmbito em que a desconstrução encontrou sua maior recepção no pensamento sobre o direito. No Brasil, Derrida vem sendo paulatinamente incorpo-

rado nos departamentos de Direito, movimento para o qual o presente artigo espera contribuir.

Isso não será feito aqui, porém, na forma de uma apresentação geral do pensamento de Derrida, o que, se por um lado parece já ter sido feito o suficiente, por outro parece um tanto contraditório, ou até mesmo impossível, dada a fragmentariedade e a contingência radical desse modo de pensamento. Em vez de uma exposição geral desse tipo, abordaremos aqui alguns temas ligados entre si, que acreditamos serem interessantes como porta de entrada para uma leitura específica da importância de Derrida para o Direito.

A desconstrução costuma ser apresentada, de forma resumida, como uma estratégia de leitura de textos que procuraria subverter oposições binárias que os estruturam, de modo a liberar a leitura de uma certa violência da linguagem. Definições desse tipo (geralmente fruto de uma tendência anglo-saxã muito característica de apresentar qualquer conteúdo da forma mais sucinta e apropriável possível, “*in a nutshell*”, para o uso imediato), embora práticas, tendem a gerar algumas incompreensões, entre elas a de que a desconstrução seria algo como uma filosofia da linguagem. Isso quando, desde os seus primeiros textos, o movimento mais claro de Derrida era justamente no sentido de livrar a filosofia de uma certa prioridade da linguagem sobre o que a excede. Neste artigo, esperamos evitar esses problemas, embora a explicação da desconstrução oferecida aqui se dê em formato mais oblíquo.

Costuma-se afirmar do pensamento de Derrida que ele estaria voltado excessivamente à dimensão da linguagem e da interpretação, mas que lhe faltaria uma

dimensão material, concreta ou de ação. Há mais de um motivo pelo qual essa crítica não se sustenta. O mais evidente é que a desconstrução não traça e nem permite uma distinção simples entre o material e o ideal, ou entre o concreto e o abstrato, ou ainda entre a linguagem e a realidade. A partir do paradigma da escrita (Derrida, 1967a), essas distinções se nublam. Em primeiro lugar, porque a escrita excede a linguagem, incluindo todas as marcas irreduzíveis à instituição linguística. Ademais, essas marcas são marcas, no sentido de que são tão materiais e concretas quanto qualquer outra coisa. Sendo assim, a leitura e a interpretação são processos tão materiais quanto poderiam ser, e não há nenhuma relação entre sua materialidade e seu grau de determinação (como, por exemplo, se as questões ideais fossem mais relativas do que as materiais). A noção, corrente em alguns meios, de que a desconstrução privilegiaria opiniões e sentimentos “subjetivos”, em contraposição à realidade “objetiva” ou material, carece de sentido.

Uma segunda etapa dessa suspeita, porém, envolve a noção de que a desconstrução privilegiaria a interpretação sobre a ação, de modo que ela implicaria uma leitura sem fim, sem esperança de sentido definitivo, e portanto sem esperança de passagem à ação. No presente artigo, pretendemos afastar essa hipótese, apresentando a desconstrução como um pensamento que tem sua dimensão de ruptura, de interrupção e de ação material, que nada tem a ver com a linguagem – ela justamente concretiza a crise da linguagem. Para tanto, abordaremos aqui a relação entre a desconstrução e alguns problemas específicos como a relação entre o direito e a violência, a possibilidade de ruptura em relação ao poder jurídico, a relação entre negociação e radicalidade nas estratégias de ruptura, e a possibilidade de mudança e transformação em um sistema jurídico. Na abordagem desses problemas, esperamos que a desconstrução se mostre como uma abordagem interessante sobre os problemas do direito.

O principal texto em torno do qual a presente pesquisa se desenvolve é o livro *Força de Lei*, de Derrida. Como, na segunda parte desse livro, Derrida faz uma leitura do ensaio “Para uma Crítica da Violência”, de Walter Benjamin, também este será um autor importante para a discussão em tela. Com efeito, se está em questão aqui, entre outros temas, a contraposição entre negociação e radicalidade nas estratégias de ruptura diante do poder, pode-se dizer que Derrida representaria aqui o

lado da negociação, enquanto Benjamin, pelo menos em certas leituras, representaria a radicalidade.

O acontecimento do acontecimento

A questão fundamental a partir da qual a presente discussão se desloca é: Como pode o diferente surgir a partir do igual, o outro a partir do mesmo? Em outras palavras: Como pode uma instituição alterar-se (no sentido de mudar e no sentido de relacionar-se com a alteridade)? Ou ainda: Como pode, em sentido próprio, *algo acontecer*?

Para tanto, importa a questão, levantada por Derrida em *Força de Lei*, do fundamento “místico” da autoridade. Para Derrida (2005, p. 87), quando se trata de uma situação transformadora ou revolucionária em relação ao direito, “apenas um direito por vir legitimará, em retrospecto”, essa violência. O acontecimento em si mesmo, porém, permanece sem uma metalinguagem que possa descrevê-lo (Derrida, 2005, p. 88) escreve que, nesses momentos transformadores, “aqueles que dizem ‘nosso tempo’, pensando ‘nosso presente’ à luz de uma presença futura anterior não sabem muito bem, por definição, o que dizem”. Para o autor, “é nesse *não saber* que consiste justamente a *eventualidade do evento*”³ (Derrida, 2005, p. 88, grifos nossos).

Para Derrida, um evento ou acontecimento é “um golpe de força [*coup de force*] que [...] faz uma instituição” (1985, p. 118). Ele se encontra, por assim dizer, no ponto cego entre aquilo que não pode ser descrito (força, o “místico”, a “vertigem” de que fala Ferreira Gullar no seu famoso poema “Traduzir-se”) e aquilo em que se institui a possibilidade da linguagem. É, então, o momento poético, no sentido de criador, e, por isso mesmo, absolutamente indecível (arte – mas *será* arte?). Como isso é possível? Possível e impossível, de uma só vez e indecidivelmente – tudo isso ficará mais claro ao longo da discussão. No instante desse acontecimento, “a fundação do direito fica suspensa no vazio ou sobre um abismo, suspensa em um ato performativo puro que não deve prestar contas a ninguém ou diante de ninguém”. Esse abismo do direito e da linguagem, em torno do qual escrevem tanto Derrida quanto Benjamin, cada um à sua maneira. Benjamin talvez para, com um estrépito, lançar a linguagem no abismo ou o abismo na linguagem. Derrida para fazer seu contrabando, clandestinamente, no limiar desse abismo.

³ Aqui foi preciso traduzir *événement* como evento, e não acontecimento (como aparece em outros pontos e em outras traduções de Derrida) porque, do contrário, seria preciso cunhar uma palavra como “*acontecimentalidade*”. Não descartaríamos, por outro lado, a possibilidade de falar-se no *acontecimento* de um acontecimento, no sentido do seu *acontecer*. No contexto deste trabalho evento e acontecimento devem ser entendidas como expressões intercambiáveis, correspondendo ambas à palavra *événement* em Derrida. Evento aparecerá quando há a referência à eventualidade, e acontecimento quando aparece o verbo *acontecer*.

Fala mística

Mas que ato performativo puro é esse? Linguagem pura, violência pura? Hent de Vries (2002, p. 258), a partir da discussão que Derrida faz de Benjamin e Michel de Certeau em seu ensaio “*Des Tours de Babel*” (Derrida, 1987), explica o conceito de “fala mística”, e o faz em relação à questão dos atos de fala performativos⁴.

“A fala mística [*mystic speech*], ao invés de postular uma realidade ou conhecimento que precede a fala [*utterance*] (como com os ‘constatativos’), se parece mais com o performativo”. De Vries esclarece que “sua principal função é ilocucionária, ou melhor, alocucionária, dirigida de forma absoluta ao absoluto [*driven by an absolute address to the absolute*]”. Ainda assim, o autor faz a ressalva de que, em De Certeau, a “fala mística” “não é um performativo [...] no sentido que a maioria dos teóricos dos atos de fala, incluindo Austin e Searle, têm em mente”. Ele não é um constatativo, mas se diferencia dos performativos como tradicionalmente concebidos (que poderíamos chamar de “não puros”) na medida em que não conta, para efetivar-se, com o tipo de contexto social ou convencional que garante a felicidade [*felicity*] dos atos de fala comuns. Ao contrário disso, ele “pressupõe e acarreta a suspensão [*bracketing*, colocação entre colchetes, exclusão de consideração] ou mesmo a destruição de todas essas circunstâncias”. Assim, a “fala mística” é absoluta no sentido etimológico de que ela “absolve-se de todos os objetos, todos os meios e todos os fins”.

A essa altura, mostra-se o parentesco entre essa “fala mística” e a violência pura⁵ de que fala Benjamin, não apenas pela suspensão que ela traz da dis-

tinção entre meios e fins, mas pelo seu caráter não referencial e não instituinte. [Explicação da violência “divina”]. De fato, De Vries (2002, p. 258) escreve que a “fala mística” “já não permite, muito menos garante, a tradução [...] do ato de fala [*linguistic utterance*] em um contrato social”, mostrando-se, portanto, como ato de deposição sem fundação ou refundação. Toda fala mística porta uma “indeterminação essencial” da qual ela recebe, para De Certeau, “uma força peculiar [...] que é o eco na linguagem da *cólera ou violência divina* que Jacob Böhme e outros postulam na origem de tudo aquilo que existe, no princípio da história” (De Vries, 2002, p. 260). Para De Vries, é “essa implicação mútua entre uma violência [divina] originária e o funcionamento da linguagem (assim como do direito e da política) que interessa Derrida na sua análise do ‘postulado místico’ em De Certeau e Benjamin”. “A violência não violenta” da linguagem pura, explica De Vries (2002, p. 281), “interrompe o poder de representação da linguagem – seu estado presente de ser um meio técnico para um fim, um veículo para a comunicação e a informação”, e assim a restaura à condição de “pura manifestação”.

A eventualidade do evento, assim, está ligada à propriedade de um ato performativo puro de *suspender* (excluir de consideração, barrar) qualquer contexto que poderia condicionar sua força performativa. Um evento é justamente uma circunstância (ou, de certo modo, o oposto de uma circunstância) em que as técnicas e estratégias interpretativas instituídas por uma dada comunidade interpretativa *não condicionam* (ou não condicionam totalmente) um ato de fala performativo, interpretativo, político.

⁴ Essa discussão da performatividade, como se sabe, provém do livro *How to do Things With Words*, de J.L. Austin (1975), em que o autor questiona uma certa tradição na filosofia da linguagem segundo a qual um enunciado [*statement*] só poderia servir para descrever um estado de coisas e que, portanto, os enunciados em geral só poderiam ser separados entre verdadeiros e falsos. Em oposição a esse ponto de vista, Austin fala de uma outra espécie de atos de fala, que ele chama de “performativos”. Os atos de fala performativos, para Austin, já não servem para descrever ou reportar algo, mas para fazer algo. Não estão sujeitos, portanto, à verdade ou à falsidade. Um ato de fala performativo bem-sucedido é considerado feliz [*felicitous*], enquanto um ato de fala que não cumpre seu propósito é considerado infeliz [*infelicitous*]. Ao longo do livro, porém, o autor mostra-se insatisfeito com a sua distinção inicial entre atos de fala constatativos e performativos. Face a essa insatisfação, Austin vai gradualmente abandonando a distinção entre constatativos e performativos e, em seu lugar, traça a distinção entre atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. O ato locucionário consiste simplesmente em emitir um som. O ilocucionário, por sua vez, consiste no ato de linguagem que é realizado através desse som. Finalmente, ato perlocucionário designa as consequências atingidas através do ato de fala. Austin (1975) constata, então, que os atos já não se dividem entre constatativos e performativos, mas sim que em cada ato de fala convive, pelo menos, um ato locucionário e um ato ilocucionário. Constatar e descrever passam a representar não uma categoria à parte, mas apenas mais um dentre tantos tipos de atos ilocucionários. Ademais, Austin (1975, p. 100), passa a substituir o recurso ao sentido [*meaning*] das palavras – sentido como “sentido e referência [*sense and reference*]” – pelo que ele chama de “força ilocucionária”.

⁵ Benjamin (2011, p. 150), em “Para uma Crítica da Violência”, termina por condenar de forma bastante direta todo poder jurídico como violência “mítica”. Essa observação “transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa a sua abolição”. Ainda na mesma passagem, Benjamin começa a esboçar o projeto da abolição dessa violência. O autor escreve que a tarefa de abolir a violência do direito “suscita, em última instância, [...] a questão de uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica” (Benjamin, 2011, p. 150), que venha romper o “círculo atado magicamente nas formas míticas do direito” (Benjamin, 2011, p. 115), o “movimento dialético” entre a violência instituinte e a mantenedora do direito. Já em “Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem do Homem”, Benjamin (2011, p. 53) contrapõe dois tipos de linguagem. De um lado, há uma linguagem que “se comunica em si mesma”, e contrapõe essa concepção da linguagem a uma outra, que ele considera “burguesa”, segundo a qual a palavra serve como meio [*Mittel*] para comunicar um objeto a um destinatário humano. Assim, poderia se dizer que, para Benjamin, a violência como puro meio está ligada a uma linguagem pura, que não comunica nada e não dá nada a conhecer, mas apenas mostra a si mesma, enquanto a violência do direito, ao contrário, estaria ligada à ordem do signo, da representação e do conhecimento.

Uma greve geral na leitura interpretativa

Recorrendo ao vocabulário da greve⁶ que Benjamin herda de Sorel (1972), Derrida (2005, p. 91) escreve que “dir-se-ia então que há uma possibilidade de ‘greve geral’, um direito análogo ao da greve geral em toda leitura interpretativa, [...] o direito de suspender a autoridade legitimante e todas as normas de leitura”. É verdade que interpretamos sempre em uma relação com *alguma* ordem ou “ordem de leitura” estabelecida, algum Estado ou “estado das leituras possíveis”, alguma instituição em geral. É sempre em relação a essas estruturas que qualquer fundação, conservação, ou mesmo destruição ou desconstrução se dá. Ao mesmo tempo, é necessário que possamos suspender a “ordem de leitura” vigente, e o fazemos “nas leituras [...] mais eficazes, mais pertinentes, que evidentemente debatem [*s’expliquent*] com o ilegível”, e o fazem “às vezes para fundar uma outra ordem de leitura, um outro Estado”, mas outras vezes “sem fazê-lo ou mesmo *para não fazê-lo*”. Derrida (2005, p. 92) ressalta que essas duas possibilidades antagônicas (de um lado, fundar um outro Estado ou uma outra “ordem de leitura”; de outro, suspender a ordem vigente para não instituir nada em seu lugar) correspondem às duas modalidades da greve geral de que falam Sorel e Benjamin, a “greve geral política” e a “greve geral proletária”. Esses dois tipos de greve podem, por sua vez, ser equacionados respectivamente com a violência do direito e a violência pura. “Em suma”, Derrida acrescenta por fim, “as duas tentações da desconstrução”.

O que significa dizer que fundar uma nova ordem e destruir toda ordem são *as duas tentações* da desconstrução? Uma tentação é um desejo, um atrativo irresistível, e ao mesmo tempo é aquilo que pode trazer o mal. A tentação não implica a entrega ao desejo, mas tampouco a sua simples rejeição. Ela envolve em um jogo de sedução em que atitudes de aceitação ou negação definitivas não são opções disponíveis. Aquilo que tenta e permanece como tentação é algo que se deseja, mas que nunca se pode ter finalmente, seja porque não se *pode*, seja porque não se *deve*. Dizer que a pura reinstauração e a pura ruptura são as duas tentações da desconstrução não significa que sejam duas características estáveis, o que, por serem tensões contraditórias, seria impossível. Nenhuma pura ruptura com o estado presente e nenhuma pura reinstauração de um estado

(que arriscaria sempre, se ausente a dimensão da ruptura, significar a reinstauração *do mesmo estado*) está disponível para a desconstrução, e ainda assim a desconstrução tende a ambas, deseja ambas. Ela perpetua-se desliza entre os dois lados, mas não toca nenhum. De Vries (2002, p. 283) ressalta que as duas modalidades de greve de que fala Benjamin “só podem apontar duas situações-limite que nunca têm lugar na sua pureza, mas, na sua força sugestiva, revelam duas ‘tentações’ [...] da desconstrução: a reforma da ordem política existente [...] versus a sua violenta (ou pacífica) destruição”, sendo que esta última representaria “uma revolta mais radical do que qualquer *coup d’état*”. Nem a estratégia da transformação (gradual ou abrupta, limitada ou total), nem da ruptura anárquica podem, para De Vries, “capturar a intenção, muito menos o sentido [*import*] do deslocamento ‘desconstrutivo’. Por outro lado, nenhum tal gesto desconstrutivo poderia imunizar-se contra essas possibilidades extremas”.

De modo que a desconstrução se revela também, sempre em alguma medida, uma estratégia de ruptura. “Aquilo que fazemos aqui”, pergunta Derrida (2005, p. 93), “poderá se assemelhar a uma greve geral ou a uma revolução, no que tange aos modelos, estruturas mas também modos de legibilidade da ação política?” Sua resposta é: “Sim e não. Sim, na medida em que ela toma o direito de contestar, e de forma não somente teórica, os protocolos constitucionais, a própria carta que rege a leitura em nossa cultura e sobretudo na academia. Não, pelo menos na medida em que ela se desenvolve ainda na academia” (Derrida, 2005, p. 93).

Nesse “sim e não” está a essência da desconstrução, se é que se pode falar de uma coisa assim. Ela não é nem simples ruptura nem simples continuidade, mas as duas coisas e nenhuma delas. Ela se desenvolve sempre no interior da instituição, mas sempre suspendendo, em alguma medida, suas regras e protocolos de leitura, contestando-os de uma forma que *não é somente teórica*, no sentido de que é parcialmente um *golpe de força*. Nesse sentido, ela sempre trará algo de absolutamente heterogêneo e terá – seja para abolir o Estado, seja para fundar um novo Estado – que “debater [*s’expliquer*] com o ilegível”.

A expressão francesa “*s’expliquer*” foi traduzida para o português como “se explicar” e para o inglês como “*to argue*”, o que indica dois caminhos diferentes. Com efeito, a expressão pode significar dar a conhecer

⁶ Sorel (1972) fala em dois tipos de greve: uma greve geral “política”, que se dirige ao fim de instituir um outro direito, e a greve geral “proletária”, que está ligada à abolição do direito. Para Benjamin (2011), este segundo tipo de greve não tem a abolição do direito como fim, mas sim a concretiza de forma imediata, isto é, enquanto o que Benjamin chama de um “puro meio”.

seu pensamento, seus sentimentos, se fazer compreender, mas não apenas isso. Ela pode dizer respeito também à justificação de uma atitude ou opinião. Quando, porém, aparece dotada de valor recíproco, como é o caso aqui (*s'expliquer avec de l'illisible*), implica ter uma discussão, uma querela, uma disputa *com* alguém, medir-se *com* alguém, ou ainda lidar *com* um problema, uma dificuldade. Assim, parece-nos que a melhor tradução é “debater com o ilegível”. Acreditamos que a expressão é interessante por trazer consigo os aspectos da força (bater) e da dificuldade, do sufoco (debater-se). Nesse debater, porém, devem ser lidos ecos do ato de explicar-se, de dar a conhecer suas razões e mesmo de justificar-se. Diante da absoluta ilegibilidade do heterogêneo, é preciso responder em um corpo-a-corpo com o ilegível, talvez inclusive fazendo o impossível que é falar a sua língua. É preciso explicar-se com o ilegível no sentido de prestar contas a ele, e explicar-se com o ilegível no sentido de justificar-se a partir dele, e ainda debater e debater-se com o ilegível, talvez *contra* ele. Nessa economia, nenhuma estratégia é pura. Derrida continua:

E assim como uma estratégia de ruptura nunca é pura, devendo o advogado ou o réu negociá-la, de alguma maneira, diante de um tribunal ou no curso de uma greve de fome na prisão, da mesma maneira nunca é pura a oposição entre a greve geral *política*, visando a refundar outro Estado, e a greve geral *proletária*, visando a destruir o Estado (Derrida, 2005, p. 93).

Sem qualquer desses dois elementos, a desconstrução não seria possível – ou melhor, seria simplesmente possível, ou simplesmente impossível, mas não desconstrução. Devemos perceber aqui que a desconstrução pode ser entendida como uma forma de explicação da mudança, “eventualidade do evento”, e que essa explicação, por definição, não pode ser completa. Uma leitura desconstrutiva, portanto, pode ser caracterizada como uma leitura que não se dá como simplesmente possível ou simplesmente impossível, mas como possível e impossível ao mesmo tempo. Uma leitura revolucionária é *algo impossível que acontece*, que acontece de acontecer, gerando sua própria possibilidade em retrospecto.

Nesse sentido é que Schmitt (1996), na *Teologia Política*, pode afirmar que a decisão soberana⁷ (sobre a qual o direito é fundado) só pode ser propriamente compreendida em uma analogia com o conceito teológico do milagre. Um milagre é um acontecimento que

escapa à ordem de causalidade natural, que era impossível até que aconteceu. Ele gera, contudo, própria possibilidade *a posteriori*⁸. O soberano, assim, pode ser visto como aquele que – como em uma frase às vezes atribuída a Jean Cocteau, outras a Mark Twain – *não sabendo que era impossível, foi lá e fez*. O acontecimento tem a ver com esse ato performativo puro que suspende as condições contextuais que separam possibilidade e impossibilidade. Sem essa suspensão, que é da ordem da pura ruptura, *nada acontece*.

Acontecimento e instituição

No seu ensaio “The Philosophy of the Limit”, Drucilla Cornell (1992) explica como a noção de iterabilidade seria interessante para que os sistemas jurídicos não fossem considerados como fechados em sua autorreprodução, mas sim que, ao contrário, fosse possível pensar como algo acontece no direito. O interesse disso, no seu projeto, é possibilitar uma crítica feminista do direito, mas não no sentido de afirmar que o direito é fundamentalmente mau, e sim para alterá-lo através da constante renegociação dos seus limites (entre legível e ilegível, legítimo e ilegítimo, possível e impossível) – daí a referência a uma “filosofia do limite”, que também poderia ser chamada uma “filosofia do acontecimento”.

A noção de acontecimento está ligada às de performativo, iterabilidade e assinatura, vistas em Austin. A esta altura, porém, é preciso sublinhar que um acontecimento não pode ser reduzido à performatividade. “A força de um acontecimento”, escreve Derrida (2001, p. 75), “é irredutível ao poder de um performativo”. A distinção entre força e poder, aqui, é relevante. O acontecimento é da ordem da força, isto é, daquilo que fica além (ou aquém) de qualquer linguagem, enquanto o performativo é da ordem do poder como poder instituído, de repetição na medida em que depende de uma marca anterior e identificável a partir da qual possa ser reconhecido como tal, de um contexto e de regras que garantam sua efetividade, e como poder instituinte, na medida em que pode criar as condições institucionais para a sua própria legitimidade. É em um sentido semelhante que Žižek (2008, p. 200) pode dizer que, nos termos de Alain Badiou, “a violência mítica [como poder] pertence à ordem do ser, enquanto a [...] divina [como força] pertence à ordem do evento”. As duas ordens não podem, é evidente, ser traduzidas ou reduzidas uma à outra.

⁷ Isto é, como já foi visto, a decisão sobre a exceção. Derrida (2005, p. 98) chega a identificar o “instante revolucionário” do performativo místico a uma “decisão excepcional” que, segundo ele, “não pertence a nenhum *continuum* histórico e temporal” – referência ao mesmo tempo schmittiana e benjaminiana.

⁸ Žižek (2008, p. 200), em uma referência à doutrina católica do Jansenismo, lembra que “os milagres não podem ser verificados objetivamente; para um observador neutro, eles podem ser sempre explicados em termos de uma causalidade natural. É apenas para o crente que o evento é um milagre”.

Derrida (2001, p. 74) explica que “lá onde há um performativo, é ‘como se’ um evento acontecesse [um événement arrivait] – mas um acontecimento [événement] digno desse nome está ‘além’ [‘au-delà’] do performativo”. Um acontecimento *digno desse nome*, como é, por definição, de uma singularidade e heterogeneidade irreduzível, não pode ser interpretado como tal. Isso significa, inclusive, que não pode ser confirmado *como acontecimento*. Algo acontece – talvez, mas na medida em que esse acontecimento, *a posteriori*, se torna interpretável, isso que é interpretado já não se identifica, a rigor, com o acontecimento em si. É nesse sentido que o acontecimento nunca acontece em uma presença, e por isso ele nunca se identifica consigo mesmo. Ele se expropria, se perde na repetição que o torna legível. Derrida (1972, p. 391) explica que “toda assinatura implica (1) uma forma iterável, (2) um evento singular e (3) a não-presença do seu signatário”. A forma iterável, porém, que possibilita à assinatura, como ato por escrito, ser reconhecida e, assim, surtir seus efeitos (de força ilocucionária, perlocucionária, etc.), é de uma ordem inteiramente estranha à do acontecimento singular, já que iterabilidade e singularidade são noções opostas. O evento sempre já se perdeu na iterabilidade, de modo que nunca se pode ter certeza, nem no momento, nem em retrospecto, de que algo aconteceu.

É por isso que Derrida atribui uma importância tão grande, na parte final da “Crítica da Violência” de Benjamin, à palavra “se”. Benjamin (2011, p. 155, grifos nossos) escreve: “Se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso fica provado que, e de que maneira, a violência revolucionária é possível”. A revolução (diante do Estado, do direito e dos cânones interpretativos que o sustentam), esse acontecimento que poderia ser considerado impossível por definição, é possível com uma condição: se, isto é, *na medida em que se pode assegurar uma violência pura e puramente externa ao direito* (aquilo que, como foi visto, é uma das tentações da desconstrução, mas que nunca é possível em uma forma pura). Derrida (2005, p. 130) argumenta que esse enunciado não está no condicional por representar algo de provisório ou contingente, e sim para indicar o caráter indecível da violência divina, “já que a decisão [*Entscheidung*] a esse respeito, a decisão determinante, aquela que permite conhecer ou reconhecer tal violência pura e revolucionária *como tal*, é uma decisão *inacessível ao homem*”.

Com efeito, Benjamin (2011, p. 155) escreve que “não é nem igualmente possível nem igualmente urgente para os homens decidir quando a violência pura realmente se efetivou em um caso determinado”, enquanto

a violência “mítica”, ao contrário, pode ser “reconhecida como tal com certeza”. Por isso, Derrida (2005, p. 130) se encontra em posição de afirmar que a violência pura, como a mais justa, efetiva, histórica, revolucionária e decisiva, é, ao mesmo tempo (mas em outro sentido), indecível, já que, “como tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou ‘certeza’ decidível”. Já “no domínio da violência [...] do direito”, há “certeza e conhecimento determinante”, embora esse seja o domínio da “indecidibilidade última de todos os problemas de direito” de que já falava Benjamin, onde nenhuma verdadeira decisão é possível.

Em *Negotiations*, Derrida (2002, p. 25) estabelece uma separação entre afirmação e instituição. Ele afirma que “não podemos nos contentar apenas com a afirmação. Precisamos de instituição. Isto é, precisamos criar instituições”, assim como em *Força de Lei* a justiça precisa do direito para aplicar-se (Derrida, 2005). Ao mesmo tempo, “a institucionalização no seu próprio sucesso ameaça o movimento da afirmação incondicional” (Derrida, 2002, p. 25), ela ameaça fechar a instituição à alteração. Esse risco deve ser corrido, porque a pura afirmação de certo modo “nega a si mesma” se não institui alguma coisa. “A afirmação requer a instituição. Ela requer que passemos à ação e que façamos alguma coisa, mesmo que seja imperfeita” – e sempre será imperfeita, na medida em que, como já foi visto, toda instituição exclui algo. A instituição – e aqui está o ponto que interessa particularmente à presente discussão – “não é a afirmação”, ou seja, a assinatura não é o acontecimento, na medida em que “a própria positividade da instituição ameaça, corrompe, cobre a afirmação” (Derrida, 2002, p. 25), da mesma forma como para Benjamin (2011, p. 156) “todas as formas eternas que o mito abastardou com o direito”, isto é, fez caídas, representou em ídolos, fetichizou, “estão livres para a violência divina”. De Vries (2002, p. 269) escreve que, após a sua queda na representação, ligada à busca do homem pelo conhecimento das coisas, “a linguagem dos nomes se perde em uma necessária repetição – e tradução – de uma força divina em que ela tem sua origem e à qual aspira”.

Derrida (2002, p. 27) explica que “a afirmação que se torna fundacional não pertence ao tempo da fundação; ela é sempre já pressuposta, sempre anterior”. Ela é “irrecuperável”, na medida em que o “sim” puro da afirmação não é o “sim” dito por nenhum sujeito, mas algo “anterior à sua formulação, à sua explicação, ao gesto de instituição [*positional gesture*] que ele engendra”. Nesse sentido, Derrida argumenta que o que fazemos, quando pensamos na afirmação ou nos referimos a ela, é lembrar, mas essa lembrança não garante a presença da

afirmação como acontecimento. De Vries (2002, p. 258) explica que “o ‘sim’, de certo modo, sempre já aconteceu [*has always already taken place*]. Ele sempre já foi dado, embora ele jamais dê ‘a si mesmo’ como tal, isto é, ‘em toda sua pureza’”.

A afirmação nunca pode ser capturada porque todo ato constativo através do qual poderíamos pretender capturá-la já a pressupõe, “antes mesmo que uma palavra seja dita”. Assim, a afirmação “está contaminada *a priori* pela possibilidade do esquecimento” que pode ser entendida, afirma De Vries (2002, p. 258), como “a sua mera repetição mecânica ou paródia”. O autor ressalta que “nenhuma boa consciência, nenhum engajamento sincero, nenhuma estratégia política efetiva” poderia pretender evitar a necessária tradução do acontecimento na sua iterabilidade.

Indecidibilidades: entre a interpretação e a ação

Derrida esquematiza, perto do final do seu texto “Prenome de Benjamin”, a distinção – que não se caracteriza pela simetria, mas antes pela absoluta incomensurabilidade – entre as duas dimensões que têm sido discutidas aqui:

Haveria duas violências, duas *Gewalten* concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política, etc.), a justiça para além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível*; do outro, conhecimento decidível e certeza em um domínio que permanece *estruturalmente aquele do indecível*, do direito mítico e do Estado. De um lado a decisão sem certeza decidível, do outro a certeza do indecível, mas sem decisão. De qualquer forma, sob uma forma ou a outra, o indecível está de ambos os lados, e essa é a condição violenta do conhecimento e da ação. Mas conhecimento e ação estão sempre dissociados (Derrida, 2005, p. 131).

Há aqui dois sentidos diferentes de decidibilidade. Cremos poder-se falar em uma decidibilidade quanto ao conhecimento e uma decidibilidade quanto à própria decisão, que poderia ser chamada de “*decisividade*”. É decidível quanto ao conhecimento aquilo que pode ser conhecido e reconhecido como tal, segundo critérios bem estabelecidos de interpretação. É decisivo, por outro lado, aquilo que é capaz de uma decisão em sentido estrito. Na primeira parte de *Força de Lei*, Derrida (2005) explica que só pode haver uma decisão digna desse nome diante do indecível, já que uma decisão que pudesse ser derivada causal ou logicamente de um estado de coisas anterior, sendo justificada assim por

uma racionalidade, não seria uma decisão, mas a simples continuidade de uma linha causal ou aplicação de uma regra. Para que haja uma decisão, que analiticamente deve ser livre e responsável, é preciso que haja uma ruptura ou suspensão da regra. Por isso, as duas versões da decidibilidade não podem ser reconciliadas, ainda que convivam – para voltar à expressão de Derrida em “A Estrutura, o Signo e o Jogo” – em uma “obscura economia” (Derrida, 1967b).

A violência pura é decisiva no sentido de que ela opera um corte na linha da repetição das formas. Ela permite aquela suspensão da ordem instituída que se faz necessária para que algo de novo possa acontecer. Sem essa ruptura, nenhuma decisão digna desse nome seria possível, e portanto nenhuma ação política, histórica, responsável. Porém, justamente por ser da ordem do acontecimento, da afirmação, da força, por ser estranha a toda “ordem de leitura” e a toda linguagem, ela não pode ser conhecida como tal. Ela escapa à linguagem geral do conhecimento, com suas categorias, pois é singular. Por isso, não é possível (mas também não é urgente, ressalta Benjamin) para nós ter certeza de que houve tal violência em um caso determinado. Um acontecimento irruptivo é ilegível do ponto de vista do seu passado, já que ele escapa às técnicas de leitura que o precedem. Por outro lado, também o é do ponto de vista do seu porvir, na medida em que o acontecimento que se tornará legível a partir dos novos cânones interpretativos não será o acontecimento *em si*, mas a sua forma iterável, repetível e, portanto, estranha ao acontecimento. A dimensão da ruptura, assim, seja qual for o ponto de vista adotado sobre ela (à exceção, talvez, de um radicalmente singular e engajado), depende, por assim dizer, de um ato de fé.

O poder do direito, por outro lado, pode ser conhecido, lido e interpretado como tal porque, a partir do momento em que ele institui a si mesmo, e ao arca-bouço interpretativo que o acompanha, a decisão sobre o seu conhecimento torna-se acessível. A violência que institui o direito, de que fala Benjamin, passa a ser reconhecível como tal, bem como a que mantém o direito (a rigor, passam a ser reconhecíveis não como violência, mas como poder). A violência do direito, assim, é decidível do ponto de vista do conhecimento. Por outro lado, a linguagem em que o direito se expressa, como toda linguagem instituída ou linguagem de comunicação, é afetada pelo problema da “indecidibilidade de todos os problemas de direito” (Benjamin, 2011), e por isso pertence a um domínio que “permanece *estruturalmente aquele do indecível*, do direito mítico e do Estado”. Essa indecidibilidade se revela, em última instância, como in-

decidibilidade entre o direito e a violência, entre a regra e a exceção, entre o procedimento e a arbitrariedade. Ademais, a impossibilidade de uma decisão livre, responsável e histórica nessa dimensão a mantém em um fechamento cíclico. Ela, em si mesma, sem a intervenção da dimensão da ruptura, tende perigosamente ao cancelamento do porvir ou da mudança que, em Derrida, configura o mal radical.

Por isso, Derrida conclui que a indecidibilidade está tanto do lado do conhecimento (é dizer, da violência do direito) quanto do lado da ação (do acontecimento, da violência pura) e que, portanto, conhecimento e ação estão sempre dissociados. Pode-se dizer que a violência do direito é indecível do ponto de vista da ação (ou decisão), enquanto a violência pura é indecível do ponto de vista do conhecimento (ou legibilidade). Conhecimento e ação, assim, convivem sem deixar de ser heterogêneos. Essa distinção pode ser relacionada à distinção benjaminiana entre a linguagem de Deus e a linguagem do homem. No seu ensaio sobre esse tema, Benjamin (2011, p. 63) afirma que “a coisa enquanto tal [...], criada a partir da palavra de Deus, [...] é conhecida em seu nome pela palavra do homem”. Apenas a linguagem de Deus (isto é, a linguagem pura, do singular, da nomeação) pode criar, mas ela não está acessível ao homem. A linguagem do homem, por outro lado, nada cria ou institui, mas permite a referência e, portanto, o conhecimento. Do lado do divino está a linguagem pura e decisiva; do lado humano, a linguagem impura que permite o conhecimento, mas que não decide.

Assim, tanto a possibilidade da interpretação e da aplicação do direito quanto a da alteração do direito para além do seu estado atual dependem da negociação entre essas duas dimensões heterogêneas. Toda a vida do direito (mas não só do direito) depende de que haja conciliação entre esses dois lados inconciliáveis. É essa convivência que Derrida articula ao sugerir que em toda leitura desconstrutiva do direito devem conviver tanto a tentação de refundar um novo direito quanto a de destruir o direito de uma vez. Essa negociação econômica e estratégica introduz a “eventualidade do evento” de contrabando em uma leitura que, se por um lado deve debater com o ilegível, por outro se desloca no interior da instituição e, portanto, deve explicar-se com seus cânones de leitura.

Pode-se dizer que uma ação ou leitura puramente singular e anárquica não poderia “fazer direito”, talvez

nem pudesse ser chamada, a rigor, de uma leitura. Talvez fosse uma simples ação, uma intervenção. Mas, ao gerar uma ruptura ou uma suspensão e recusar-se a instituir o que quer que fosse, talvez não tivesse efeitos. Como explicou Derrida, a afirmação precisa da instituição para não perder-se no vazio. Por outro lado, uma leitura que pretendesse resumir-se àquilo que o direito prevê, isto é, uma leitura que pretendesse não ser em nenhum sentido “ativa”, evitar todo “ativismo” e assim por diante, dada a indecidibilidade inerente às formas do direito, não seria capaz de decidir e, portanto, de articular a aplicação da linguagem da previsão jurídica ao real. Em toda interpretação e em toda aplicação do direito, a violência do direito e a violência pura devem conviver, em diferentes proporções, dependendo do caso, mas *sempre em alguma medida*.

Agamben (2004) o esclarece bem em seu *Estado de Exceção* quando explica que a pura aplicação de um direito incompreensível, que ele chama (usando a palavra “lei” sob rasura⁹, ao estilo de Derrida) de “força de lei”, equivaleria à arbitrariedade de uma violência estatal sem freios, enquanto a pura legibilidade sem aplicação seria o outro lado da mesma moeda, isto é, o direito suspenso, acessível ao estudo mas sem aplicação, durante o estado de exceção. A separação absoluta entre essas duas dimensões, Agamben nos mostra, configura a maior violência, na medida em que a força de lei, liberada de toda lei, se aplica sem restrições sobre o corpo do vivente, enquanto a lei suspensa, sem aplicação, resta impotente sobre a vida.

Da forma como Derrida o coloca, então, há decidibilidade e indecidibilidade dos dois lados da equação, e há como que uma terceira indecidibilidade entre esses dois lados, em cada interpretação e em cada ação, em cada engajamento de conhecimento e ação com o direito ou com qualquer outra instituição posta. Nesse quadro, a pureza absoluta do lado do direito, que representa o direito em estado de exceção e, do outro lado, a pureza da violência pura como força de lei sem lei, são as duas tentações de toda leitura ou ação desconstrutiva, com as quais é preciso jogar, mas às quais não se pode ou não se deve ceder totalmente.

Nesse sentido, a expressão “*sempre em alguma medida*”, que usamos há pouco, é pertinente, já que há sempre uma medida – mas uma medida média, nem nula nem total – de ambas as violências em toda leitura desconstrutiva, ainda que as duas permaneçam heterogê-

⁹ Spivak (1997, p. xiv), no prefácio à sua tradução de *Da Gramatologia* ao inglês, explica o que significa escrever sob rasura [*sous rature*, *under erasure*]: “Trata-se de escrever uma palavra, cruzá-la, e então imprimir [*print*] tanto a palavra quanto a sua deleção. [...] Já que a palavra é inexata, ela é rasurada. Já que ela é necessária, permanece legível”. No caso da expressão “força de lei”, usada por Agamben, trata-se do que seria uma força de lei sem lei, isto é, desembarçada de qualquer lei que a constringesse.

neas. Toda decisão, *na medida em que* é uma decisão no sentido estrito, não pode ser lida ou conhecida como tal. Não se pode decidir sobre a sua presença ou o seu acontecimento. E cada ato de cálculo, interpretação ou aplicação que pode fundar-se nas normas de uma instituição já posta (conhecível, legítima), *na medida em que* é possível, racional, correto e assim por diante, não pode ser decisivo no sentido de gerar uma ruptura, isto é, de suspender a separação entre o possível e o impossível na borda da instituição. Mas essas medidas sempre convivem em uma leitura ativa ou ação leitora que se dispenha a renegociar os limites entre o dentro e o fora de uma instituição. Nesse panorama, já não há que se falar em uma simples repetição do já posto ou em um puro jogo anárquico de forças, mas em iterabilidade (que não é uma coisa nem outra). A violência pura é introduzida na conservação, manutenção ou administração do direito, sem deixar por isso de ser pura ou externa. A partir disso, já não se pode pensar na vida do direito como um ciclo de reprodução do mesmo. Ela poderia ser melhor compreendida como uma espiral. O círculo é deslocado do seu eixo. Passa a mover-se.

Para que isso possa sequer ser pensado – a alteração de uma instituição, a ruptura estratégica, a renegociação de limites, a “eventualidade do evento”, o porvir –, algo como a violência pura de Benjamin, que apareceu aqui sob diversos nomes (afirmação, acontecimento, etc.), é indispensável. Derrida (2005, p. 128, grifos meus) escreve, “a violência divina que destrói o direito”, e acrescenta, “*poder-se-ia mesmo arriscar dizer que desconstrói o direito...*”. Arriscar dizer, porque nada disso é seguro, e a desconstrução não está nunca seguramente isolada em sua relação com a destruição. Ainda assim, trata-se de um risco que é preciso correr. A partir dessas considerações, a saúde do direito já pode ser pensada como errância, como tem sugerido Vladimir Safatle (2015), mas não sem a ressalva, feita pelo autor, de que nessa errância o perigo da destruição está sempre presente. “As experiências do aleatório, do acaso e da contingência são aquilo que tenciona o organismo com o risco de decomposição” (Safatle, 2015, p. 342), afirma o autor, e “viver, construindo-se em permanência, é utilizar instrumentos que podem provocar a autodestruição do ser” (Safatle, 2015, p. 344).

Negociações

Para esclarecer o que vem sendo discutido, a discussão que Derrida faz da noção de negociação é instrumental. Derrida (2002, p. 13) afirma que há negociação, no sentido pensado por ele, quando há “dois

imperativos incompatíveis que parecem ser incompatíveis mas são igualmente imperativos”. Ele explica que não há que se falar em negociação quando há coisas trocáveis, cujo valor de troca entre si pode ser medido segundo um padrão comum – em suma, quando há coisas negociáveis. Ao contrário, só há negociação “quando engajamos o inegociável na negociação”.

Se em toda desconstrução, como foi visto na seção anterior, há negociação, Derrida (2002, p. 25) ressalta que ela “não simplesmente se dá entre afirmação e negação, ou instituição [*position*] e negação: ela se dá entre afirmação e instituição”; afinal, como já foi visto, toda instituição ameaça a afirmação pela sua repetição. Nesse sentido, a negociação não se dá em uma dialética, mas “entre a não dialeticidade da afirmação e a dialeticidade da instituição”. No interior da instituição do direito funciona a dialética entre a violência instituinte e a violência mantenedora do direito, regida pelo par meios/fins. Já a violência pura não é dialética, mas absolutamente afirmativa, singular e inegociável. Derrida (2002, p. 25) insiste que “o pior, o mais necessário, o mais difícil na negociação” é a negociação entre aquilo que não negocia, isto é, que não é dialético nem pode ser reduzido a uma dialética, e aquilo que pode ser reduzido a dialética, que é “dialelizável” e, portanto, negociável. A indecidibilidade vista na seção anterior, assim, não é simplesmente a negociação ou a dialética entre dois lados negociáveis ou dialelizáveis, mas sim a negociação entre o negociável e dialético (que está do lado da violência do direito) e o inegociável e não dialético (isto é, a violência pura).

A negociação entre essas duas dimensões incommensuráveis (e, portanto, inegociáveis entre si), que não deixa de ser, como já foi visto, uma tradução, se dá segundo Derrida (2002, p. 30) em um limiar entre a singularidade do acontecimento e a serialidade da instituição. “É preciso ligar as singularidades, isto é, colocar em série coisas que não se deixam colocar em série”. É preciso colocar em série, “em um tipo de generalidade serial”, coisas que são “singulares e inegociáveis a cada vez”.

Ao mesmo tempo, colocar o singular em série não é o imperativo único da negociação. Derrida (2002, p. 31) compara a negociação a um nó, que “não está solto nem preso, mas mais ou menos preso, mais ou menos apertado”. Porém, como na lenda do nó górdio (nó considerado impossível de desatar, mas que Alexandre, o Grande simplesmente corta com sua espada), há a tentação – uma das tentações da desconstrução – de romper o nó. Derrida (2002, p. 31) ressalta que a negociação de que ele fala não impede que haja o corte. “É preciso também cortar”. Não estamos, contudo, nunca seguros do momento certo em que o corte deve ser

feito. “Há sempre um risco”. Derrida escreve que “uma negociação que está segura da sua estratégia não é uma negociação, ela é uma má negociação”. Ele explica que, na negociação, há sempre uma dimensão de afirmação que traz a absoluta incerteza, o risco e o incalculável. Na negociação, “calculamos o tanto que é possível, mas tem de haver também a parte não integrável, incalculável. A decisão de cortar ou não cortar o nó górdio é sempre incerta”. Mais uma vez fica claro que não há desconstrução sem a possibilidade concreta da pura ruptura no campo de consideração. Essa ruptura tem a ver com a preservação do espaço daquilo que é singular, irrepresentável e inegociável.

Por outro lado, isso não significa uma simples identificação de Derrida a Benjamin no que tange às estratégias de ruptura. Pelo menos em uma certa interpretação, pode-se dizer que Benjamin é, à sua maneira, um radical, enquanto Derrida, embora possa ser considerado um radical em uma série de sentidos, não o é em um sentido importante. Derrida (2002, p. 15) escreve que a desconstrução “não pode simplesmente ser radical”, e que isso é exatamente o que significa dizer que “há uma negociação no interior da desconstrução”. De certo modo, ser radical é o oposto de negociar. Enquanto para aquele que negocia a pura ruptura se apresenta como uma tentação ou recurso extremo, o radical a tem como o vetor principal de ação. A apologia da violência pura, em Benjamin, parece uma proposta radical, ao passo que, para a desconstrução, “o valor da radicalidade em si deve ser desconstruído”, na medida em que “ele se comunica com todo tipo de valores, tal como os valores da fundamentalidade e da origem” (com efeito, foi visto como em Benjamin há a concepção de uma linguagem originária que é essencial ao seu projeto).

Derrida (2002, p. 15) explica que se a desconstrução fosse radical ela “destruiria a si mesma, ou destruiria as seguranças de que ainda precisamos”. Uma dessas seguranças, sem dúvida, é o próprio direito. Assim, nem uma interpretação afirmativa e política da desconstrução, como a proposta pelos críticos “externos” do direito, nem uma interpretação puramente hermenêutica que procure acomodá-la a um pensamento “interno” das instituições da democracia liberal, pode permitir que seja pensada, na desconstrução, a negociação e, com ela, a alteração das instituições, dos discursos e das formas de vida. As consequências mais particulares do pensamento de Derrida para as questões contemporâneas em torno do direito e da violência só podem mostrar-se nessa economia paradoxal entre hermenêutica e afirmação, que pode ser descrita como negociação.

A negociação que está sempre em curso, assim, é a própria desconstrução. “Não se trata”, afirma Derrida (2002, p. 15), “de uma negociação entre a desconstrução e alguma outra coisa. Há negociação na desconstrução, entre os valores, temas, sentidos, filosofemas que são desconstruídos e uma certa manutenção ou sobrevivência dos seus efeitos”. Por isso – mais uma vez – a desconstrução não é redutível à destruição, nem implica a impossibilidade de toda comunicação ou de toda teoria.

Derrida dá o exemplo do próprio valor da presença, primeiro grande objeto do projeto desconstrutivo (Derrida, 1967a). “É evidente”, afirma o autor, “que a desconstrução desse valor [da presença] não nos impede de contar com ele em todas as circunstâncias”. Há o que poderia se chamar de efeitos de presença, que são garantidos pelas instituições. Por isso, são descabidas as críticas segundo as quais a desconstrução tornaria impossível qualquer atividade humana, da comunicação de opiniões à aplicação do direito. A esta altura, é preciso afirmar claramente que a desconstrução, como ponto de vista sobre o direito, não só não é puramente “interna” ou “externa”, mas não argumenta no sentido da impossibilidade da teorização “interna” do direito, do conhecimento do direito como objeto, da sua interpretação e aplicação nos tribunais, e assim por diante. Pelo contrário, tudo isso é eminentemente possível, na medida em que está garantido por instituições estabelecidas e com o poder de manter-se. A ressalva que a desconstrução traz, quanto a isso, é simplesmente que tal possibilidade não é nem neutra nem não violenta, e que há muito que se pode fazer para tirá-la dos eixos, coisa que em muitos casos é uma questão de responsabilidade política.

Conclusão: desconstrução e ação política

O que dizer, então, sobre a suspeita, mencionada no início deste artigo, de que a desconstrução seria um pensamento voltado exclusivamente à dimensão da linguagem e da interpretação, mas que não possibilitaria nenhuma ação concreta? A partir do que foi discutido neste artigo, pode-se afastar essa suspeita. Afinal, se há de fato a dimensão hermenêutica da desconstrução, que deve tratar com as regras de leitura que dão a interpretabilidade de uma instituição, há também a dimensão da ruptura, que suspende essas regras de leitura, e o faz necessariamente em um ato irreduzível a qualquer teoria, a qualquer hermenêutica ou a qualquer linguagem. Derrida (2002, p. 13) explica que a suspensão de que ele fala “não pode ser teórica”. Um primado da teoria não

é possível, porque toda teoria é produto, justamente, da ordem com a qual talvez se deva romper.

É por isso que eu prefiro a palavra “negociação” a palavras mais nobres. [...] Sempre há algo sobre a negociação que é um pouco sujo, que nos faz sujar as mãos. Uma vez que negociamos, algo está sendo contrabandeado, algo da ordem do tráfico, das relações de força. É uma questão de estilo, de conotação social: eu prefiro a palavra “negociação” porque ela não disfarça com nobreza a ansiedade de que estou falando (Derrida, 2002, p. 13).

Nesse sentido, voltando à sugestão de Derrida de que há o direito a uma “greve geral proletária” ou “política” em toda leitura interpretativa, e de que toda desconstrução tem algo de uma estratégia de ruptura, parece-nos correto dizer que toda desconstrução envolve, em maior ou menor medida, algo da ordem da sabotagem.

A palavra tem origem na época da revolução industrial e faz referência à prática dos trabalhadores de deixar cair tamancos (*sabots*) nas engrenagens das máquinas para travá-las; daí a palavra francesa “*sabotage*”. A tática, estendida para incluir toda espécie de ação deliberada para prejudicar o funcionamento de dispositivos mecânicos ou outros, era usada como forma de negociação entre os trabalhadores e o patrão, mas obviamente em um ponto onde a dimensão da linguagem, da comunicação e do acordo razoável já não é suficiente. Da mesma forma, na medida em que a dimensão hermenêutica e teórica da desconstrução é insuficiente, a dimensão de ruptura necessária não é por natureza hermenêutica nem teórica. Não está escrito em nenhum lugar que ela não possa ser praticada com os nossos corpos, com barricadas ou mesmo com bombas (ou com flores, por que não?), nas fábricas ou nas ruas ou em qualquer lugar. O fato de que a linguagem, a teoria e a tomada de posição na forma de instituições devam, em algum momento, voltar à frente, não implica a exclusão de todas essas dimensões ditas materiais ou físicas. E mesmo nas manifestações mais linguísticas da ruptura – digamos, em um poema, ou em uma piada, ou em uma declaração de natureza irônica – trata-se muito antes de ação do que de conhecimento, pois conhecimento e ação estão sempre dissociados, ainda que a desconstrução deva envolver ambos. Não existe negociação sem essa dimensão de ação.

Carla Rodrigues (2013, p. 125), em seu livro *Duas Palavras para o Feminino*, levanta a “questão da ‘tradução’ do pensamento de Derrida em prática política”. À pergunta se é possível “conceber uma ética e uma política”

a partir da desconstrução, ela responde com um duplo sim. À pergunta, porém, se é possível traduzir essa ética ou essa política em uma prática, Rodrigues (2013, p. 126) responde: “talvez”. A explicação é que Derrida “nunca pretendeu formular propostas”; afinal, a resistência do pensamento implica que ele “não pode se ater à ordem do cálculo, das aplicações políticas ou jurídicas possíveis”. Assim, é impossível dar de antemão uma resposta à pergunta “o que fazer”. Isso não significa, contudo, que em cada circunstância não se deva agir, e por isso eu gostaria aqui de ressaltar a noção de contingência implicada na resposta “talvez”, nessa palavra. A incerteza denotada pelo *talvez* é a incerteza ligada à absoluta contingência de uma situação singular. *Tal vez* é preciso fazer isso, *tal outra vez* é preciso fazer outra coisa. A ação, assim, é sempre possível em uma situação singular que não se submete a nenhuma regra, e por isso mesmo pode ser uma ação responsável, política, ética. Essa ordem da ação pode estar oposta à ordem do conhecimento, mas sem dúvida não está oposta à do pensamento ou da filosofia.

Referências

- AGAMBEN, G. 2004. *Estado de Exceção*. São Paulo, Boitempo, 142 p.
- AUSTIN, J.L. 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press, 166 p.
- <https://doi.org/10.1.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001>
- BENJAMIN, W. 2011. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo, Editora 34, 171 p.
- CORNELL, D. 1992. The Philosophy of the Limit: Systems theory and feminist legal reform. In: D. CORNELL; M. ROSENFELD et al. (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York, Routledge, p. 68-94.
- DERRIDA, J. 1967a. *De la Grammatologie*. Paris, Éditions de Minuit, 448 p.
- DERRIDA, J. 1967b. *L'écriture et la Différence*. Paris, Éditions du Seuil, 435 p.
- DERRIDA, J. 1985. *Préjugés: Devant la loi*. In: J. DERRIDA et al., *La Faculté de Jurer*. Paris, Éditions de Minuit, p. 87-141.
- DERRIDA, J. 1987. *Psyché, Invention de l'autre*, tome 1. Paris, Galilée.
- DERRIDA, J. 2001. *L'université sans condition*. Paris, Galilée, 78 p.
- DERRIDA, J. 1972. *Marges de la Philosophie*. Paris, Éditions de Minuit.
- DERRIDA, J. 2002. *Negotiations*. Stanford, Stanford University Press, 404 p.
- DERRIDA, J. 2005. *Force de Loi: Le “fondement mystique de l'autorité”*. Paris, Galilée, 145 p.
- DE VRIES, H. 2002. *Religion and Violence: Philosophical perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 443 p.
- RODRIGUES, C. 2013. *Duas Palavras para o Feminino: Hospitalidade e responsabilidade*. Rio de Janeiro, Nau, 224 p.
- SAFATLE, V. 2015. A violência da vida: Georges Canguilhem e a reconstrução da biopolítica. In: A. NOVAES (org.), *Mutações: Fontes passionais da violência*. São Paulo, SESC, p. 323-346.
- SCHMITT, C. 1996. *A Crise da Democracia Parlamentar*. São Paulo, Scritta, 133 p.
- SOREL, G. 1972. *Réflexions sur la violence*. Paris, Marcel Rivière et Cie, 394 p.
- SPIVAK, G. 1997. Translator's Preface. In: J. DERRIDA, *Of Grammatology*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. ix-lxxxvii.
- ŽIŽEK, S. 2008. *Violence: Six sideways reflections*. New York, Picador, 262 p.

Submetido: 03/08/2016

Aceito: 24/10/2016