

O ARQUIVO POR DERRIDA: INSTITUIÇÃO DA AUTORIDADE

Antônio Bruno Ferreira da Silva¹

RESUMO: o presente trabalho se propõe a apresentar uma discussão, ainda que basilar, entre alguns conceitos que permeiam as obras *Mal de arquivo* (1994) e *Força de lei* (1990), do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Ambas foram resultado de comunicações orais feitas em inglês, no início dos anos 1990 e são consideradas (junto a *Espectros de Marx*, 1993) a consolidação de um trabalho filosófico da ética e da política na produção derridiana. Em *Mal de arquivo*, essa discussão se dá a partir do conceito da *arché* grega e sua relação com a instituição da figura da autoridade, o arconte, guardião do arquivo das leis e responsável pela hermenêutica dessas mesmas leis. Essa constituição da autoridade e da soberania remete às discussões sobre justiça e direito na obra *Força de lei*. Nessa obra, Derrida move seu pensamento da *desconstrução* para (a partir de um diálogo entre Pascal e Montaigne), questionar a legitimidade daqueles indivíduos ou instituições que buscam “fazer justiça”, o que na verdade, significaria a manutenção de sua autoridade.

Palavras-chave: Derrida. Arquivo. Justiça. Ética. Desconstrução.

ABSTRACT: this present work aims to present a discussion, albeit basic, between some concepts that permeate the works *Mal de arquivo* (1994) and *Força de lei* (1990) by the Franco-Algerian philosopher Jacques Derrida. Both were the result of oral communications given in English in the early 1990s and are considered (along with *Espectros de Marx*, 1993) the consolidation of Derrida's philosophical work on ethics and politics. In "Mal d'Archive," this discussion arises from the concept of the Greek *arché* and its relationship with the institution of the figure of authority, the archon, the guardian of the archive of laws and responsible for the hermeneutics of these same laws. This constitution of authority and sovereignty harkens back to the discussions on justice and law in the work "Force of Law." In this work, Derrida shifts his thinking from deconstruction to (through a dialogue between Pascal and Montaigne) question the legitimacy of those individuals or institutions that seek to "administer justice," which, in reality, would mean the maintenance of their authority.

Keywords: Derrida. Archive. Justice. Ethics. Deconstruction.

¹ Graduado em Espanhol pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e mestrando do curso de Filosofia, pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

INTRODUÇÃO

A obra *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*, publicada originalmente em 1994, insere-se na última década da produção filosófica de Jacques Derrida. Para alguns pensadores e comentadores, houve, desde meados dos anos 1970, um “giro” ou virada no pensamento derridiano em direção aos temas da ética e da política. Acompanhando o que poderíamos chamar de “curva de desenvolvimento” ou de uma “evolução” (no sentido de uma sucessão) do pensamento do autor, nota-se, nessa fase crepuscular, uma forte inclinação de Derrida para tratar de temas relacionados às questões da judeidade, do autoritarismo, da democracia *por vir*, da figura do marrano (cuja tradução imediata, *porco*, remete aos judeus batizados para esconderem sua origem na Península Ibérica), entre outros. Na introdução da obra, Derrida procura destacar a pertinência do seu objeto central: a “reelaboração hoje [a obra é de 1994] de um conceito de arquivo” (DERRIDA, 2001, p.7). O autor preambula:

Este ensaio assinala discretamente o horizonte desta questão [a reelaboração do conceito de arquivo], tamanho o calor de sua evidência. Os desastres que marcam o fim do milênio são também arquivos do mal: dissimulados ou destruídos, interditados, desviados, “recalcados”. Seu tratamento é ao mesmo tempo massivo e refinado ao longo de guerras civis ou internacionais, de manipulações privadas ou secretas. Não se renuncia jamais, é o próprio inconsciente, a se apropriar de um poder sobre o documento, sobre sua detenção, retenção ou interpretação (DERRIDA, 2001, p.7).

A questão preponderante se coloca então nessa apresentação do próprio autor: a importância, justificada no contexto da atualidade (aquela ou essa), em reelaborar os conceitos do *arquivo* como instituição da autoridade. Em sua análise, Derrida propõe uma estrutura argumentativa a partir das possíveis definições do conceito de arquivo e de suas origens na ideia de *arkhé* grega.

O movimento do autor não é de definir (esgotar) o arquivo, mas levantar aspectos, suscitar abordagens que possam fazer refletir e desvelar o que as definições tradicionais não dizem. Será necessário reelaborar, então, o conceito de arquivo e em que implicam seus desdobramentos.

Como é característico do *estilo* derridiano, o autor procura levantar as primeiras discussões a partir da etimologia do objeto conceitual de sua discussão. Derrida busca, em sua arqueologia, o que aproxima os signos *arkhé*, *arkheîon* e a figura da autoridade, o *arconte*. O *arkhé*, segundo Derrida, está presente no significado do arquivo. É, portanto, o

princípio, o início de todas as coisas. Junto a esse sentido de princípio, há a ideia de *comando* e *poder*.

De certa maneira, o vocábulo [arquivo] remete bastante bem, como temos razões de acreditar, ao arkhé no sentido físico, histórico ou ontológico; isto é, ao originário, ao primeiro, ao principal, ao primitivo, em suma, ao começo. Porém, ainda mais, ou antes ainda, “arquivo” remete ao arkhé no sentido nomológico, ao arkhé do comando (DERRIDA, 2001, p. 12).

Trata-se, portanto, de um princípio de duas ordens: a primeira é a ordem da *natureza*, o princípio da história; em sua dimensão física, material, o lugar (*tópos*) em que se inicia. A segunda ordem é a da *lei*, um lugar de comando exercido pelos homens e pelos deuses, é o poder, a autoridade, a magistratura, o princípio do *nómos*. O arquivo, em seu aspecto *toponológico*, é a instituição de autoridade exercida por aquele que detém a posse ou guarda dos documentos históricos e, também, das leis.

A origem da palavra “arquivo” também remete ao grego *arkheion*, uma casa, residência dos magistrados superiores, os *arcontes*. Era ali que, por força da autoridade reconhecida socialmente, eram depositados os registros e documentos oficiais. Além de depositários do suporte, os arcontes detinham o direito à interpretação dos arquivos. Isso significa que tais magistrados tinham o direito de *dizer a lei*². Mesmo diante do poder constituído e exercido pelos arcontes, os arquivos não poderiam existir em um lugar fora do domicílio e do suporte. Pode-se dizer que a autoridade era exercida por meio da posse dos arquivos. Sendo assim, o poder sobre os arquivos (sua posse) e de sua interpretação constitui um *privilegio*, o *poder arcôntico*:

2 O princípio da *lei* remete imediatamente ao *nómos*. No vocabulário ao final da obra *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, de Marilena Chauí, encontram-se os sentidos implicados nesse conceito. “*Nómos*: Regra, lei, norma. O primeiro sentido desta palavra é aquilo que se possui por partilha, aquilo que se usa porque atribuído por uma partilha; por extensão: uso, costume, conforme ao uso ou ao costume. Esta conformidade ao costume passa a significar a norma ou regra costumeira de um comportamento de um grupo, as convenções sociais que o grupo estabelece para seus membros. Mais adiante: opinião geral, máxima geral, regra de conduta. Por extensão da regra e da máxima geral: uso ou costume com força de lei; ainda: o direito, o que se faz segundo o direito ou conforme ao direito” (CHAUÍ, 2002, p. 506).

Foi assim, nesta domicialização, nesta obtenção consensual de domicílio, que os arquivos nasceram. A morada, deste lugar onde se de-moravam, marca esta passagem do institucional ao público, o que não quer sempre dizer do secreto ao não secreto (DERRIDA, 2001, p.13).

Há, para Derrida, um outro poder exercido pelo arconte, o poder de *consignação*: trata-se de reunir os *signos* (o prefixo *con-* remete à companhia, concomitância, simultaneidade), ou seja, conjugar em uma só estrutura, o aspecto exterior (lugar de armazenamento, suporte, espaço físico) e o aspecto representativo do arquivo (exercício do poder da autoridade). Não há como dissociar os elementos (topológico e nomológico, suporte e autoridade), não há como esconder ou apagá-los. Assim, é necessária uma “ciência de arquivo”, pensar o lugar e a autoridade que constituem esse *poder arcôntico*. Deve-se buscar as motivações, que se desvelam e se escondem por trás de um poder ou conjunto de leis constituído, pois em cada *lugar* haverá uma configuração particular, já que o *poder arcôntico* é constituído enquanto privilégio e soberania. Será necessário, nas palavras de Derrida, um trabalho arqueológico³ fundamentado nos registros arquivados em direção a tudo que venha constituir aquele dado privilégio. Nesse âmbito, pode-se transcender o poder do arconte sobre sua casa (e, portanto, a autoridade que exerce aí) à instituição de *limites* declarados por poderes exercidos por estados, instituições e tradições.

Deve-se aqui ressaltar alguns aspectos que envolveram as condições e motivações para a produção dessa obra *Mal de arquivo*: a conferência que deu origem a ela foi proferida no colóquio internacional intitulado *Memória: a questão dos arquivos*, organizado por iniciativa de René Major e Elizabeth Roudinesco, dois dos mais importantes interlocutores do filósofo argelino e, também, com quem ele manteve estreita relação pessoal. Este colóquio se realizou sob os auspícios da *Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise*, do *Museu Freud* e do *Instituto de Arte Courtauld*.

³ O conceito de arqueologia aqui utilizado pode nos remeter ao pensamento de Michel Foucault na obra *A arqueologia do saber* (1969). Propondo uma nova análise para o discurso das ciências humanas, Foucault observa o trabalho arqueológico acerca do documento (portanto material do arquivo) para a história: “[...] a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como tarefa primordial, não interpretá-lo(...) mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo; ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações” (FOUCAULT, 1987, p. 7).

Além da ilustre participação de Jacques Derrida, outra presença foi marcante na realização do evento: a do historiador estadunidense Yossef Hayim Yarushalmi (1932 – 2009), cuja obra *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (1993) é o texto central, o núcleo da conferência de Derrida naquele colóquio (é a partir da análise dessa obra em particular que Derrida desenvolve a discussão sobre a verdade histórica em Freud) depois publicada como *Mal de arquivo*. Yarushalmi denunciou publicamente a censura que rege o acesso aos arquivos freudianos da Library of Congress, em Washington (EUA). Em seu *Dicionário de Psicanálise* (1998), Elizabeth Roudinesco e Michel Plon, abordam aspectos dessa censura, principalmente sob administração de Kurt Eissler a partir de 1979. Os autores observam:

Foi sob a direção dele [Eissler], sumamente ortodoxa, que, a partir de 1979, numa reação ao espírito de censura, produziu-se uma virada revisionista na historiografia freudiana, em especial a propósito da edição das cartas de Freud a Wilhelm Fliess, confiada pelo próprio Eissler a um pesquisador pouco escrupuloso: Jeffrey Moussaieff Masson. A censura e a desconfiança, assim, levaram ao favorecimento de uma iniciativa historiográfica violentamente antifreudiana. (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 65).

Observa-se então, por esse relato, como o domínio, a administração do arquivo pode-se tornar um exercício do *poder arcônico* e levar a reações que depõem contra o próprio “arquivado” (no presente caso a contestação das ideias e contribuições do próprio “pai” da Psicanálise)⁴. Pode-se, assim, esclarecer a premência de Derrida em tratar assuntos relacionados ao arquivo e sua relação com o poder, a detenção do discurso da verdade e sua instrumentalização pelo autoritarismo. Derrida observa sobre essa questão política do arquivo em uma nota ao final do preâmbulo da obra:

Não determinaremos jamais esta questão como uma questão política entre outras. Ela atravessa a totalidade do campo, e na verdade determina, de parte a parte, a política como res publica. Nenhum poder político sem controle do arquivo, mas da memória. A democratização efetiva se mede sempre por esse

4 Essa “censura” mantém-se ainda, parcialmente, até 2100 nos documentos da chamada “série Z”, composta de “supostamente, documentos concernentes à vida privada de pessoas (pacientes, psicanalistas etc.), as quais é preciso proteger” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 65). Yarushalmi sublinha, ainda, parafraseando Lord Akton (historiador britânico do século XIX) que “fechar os arquivos aos historiadores equivale a deixar a própria história entregue aos inimigos” (*ibid.* p.65).

critério essencial: a participação e o acesso ao arquivo, à sua constituição e à sua interpretação (DERRIDA, 2001, p.16).

Derrida entende, portanto, a censura aos arquivos como uma violação, uma violentação à democracia, pois o que é secreto ameaça a própria possibilidade de *consignação* entre o espaço e o direito, a lei. Dessa forma, a Psicanálise estaria ameaçada, pois não se *consignaria*, seria violentamente *separada* de seu “pai” fundador pela censura imposta aos arquivos freudianos.

1. FUNDAMENTO DA AUTORIDADE: O DEVER DA JUSTIÇA E O DIREITO

A posse e a guarda dos arquivos, além do poder da interpretação dos textos das leis, fundamenta um princípio da autoridade. Na obra *Força de Lei*⁵, de 1990, os conceitos e discussões apresentados acerca da Justiça, da Lei e da violência da autoridade na aplicação das leis como forma de “fazer forçosamente” (*to enforcement*) a justiça parecem importantes para a compreensão do trabalho de Derrida acerca do *arquivo* quatro anos depois.

No início dessa outra conferência proferida em inglês, Jacques Derrida propõe as duas questões centrais que nortearão todas as discussões apresentadas na obra em questão acerca da possibilidade de justiça: 1) que a *desconstrução* permite ou mesmo autoriza a possibilidade de justiça, pois trata-se aqui, de um dos raros lugares em todo o conjunto da obra derridiana em que o filósofo define assertivamente a *desconstrução* (nesse caso, como justiça); 2) a constatação (a performance) de que a justiça é, ela mesma, [um] indesejável, ou seja, a *desconstrução* tornaria possível a justiça ou mesmo um discurso consequente sobre a justiça ou sobre as condições de possibilidades de justiça.

Dessa maneira, o filósofo move o seu pensamento da *desconstrução* em direção ao tema da justiça no âmbito de suas relações e consequências com o direito, entendido como o sistema de leis elaborado a partir de uma premissa de que tais códigos são fundamentados na busca e na execução da justiça. Derrida observa que no cenário filosófico ou acadêmico (no âmbito do direito ou da chamada filosofia do direito), os chamados

⁵ O texto da presente obra divide-se em duas partes. Tratam-se de duas conferências realizadas em universidades estadunidenses: a primeira, “Do direito à justiça” foi proferida em outubro de 1989 no colóquio “Deconstruction and the possibility of Justice”, na Cardozo Law School; a segunda parte, denominada “Prenome de Benjamin”, não foi proferida naquela ocasião, mas em 26 de abril do ano seguinte na Universidade da Califórnia no colóquio “Nazism and final solution: probing the limits of representation”, organizado por Saul Friedlander.

“desconstrucionistas”⁶ pouco falam acerca da justiça. Essa perceptível “omissão” resultaria da possibilidade de que a *desconstrução* não poderia autorizar, nela mesma, nenhuma ação justa ou qualquer discurso sobre a justiça. Nessa linha de interpretação, a *desconstrução* poderia representar até uma ameaça contra o direito, o que arruinaria qualquer possibilidade de justiça. Conforme esse pensamento antidesconstrucionista, a *desconstrução* implicaria “a ausência de regra ou de critério seguro para distinguir direito e justiça” (DERRIDA, 2007, p. 5).

Para Derrida, o percurso que leva do direito à justiça poderia ser a violência se houvesse uma incompatibilidade entre eles. O autor afirma buscar algo que parece não ser possível, categoricamente ou por meio de definições específicas: separar ou mesmo diferenciar *direito* e *justiça*. Diz também que é seu *dever* dirigir-se à plateia da universidade estadunidense em inglês. É seu *dever expressar-se na língua do outro*, aquele a quem se fala. Na sentença “devo falar inglês”, o verbo inicial *devo* (em inglês, *I must, I should, I ought to, I have to*) traz a ideia de uma obrigação ou condição imposta por uma *força simbólica* ou *de lei* em uma situação não controlável pelo sujeito falante. Se o orador deseja fazer-se ouvir, deve apropriar-se da língua do outro. Agindo assim, o orador estaria sendo mais justo. Há, para o autor, diferentes implicações em “ser justo”:

Ser mais justo corresponderia ao cumprimento da *justeza*, ou seja, da adequação entre o que é dito pelo orador e o que é pensado, compreendido e ouvido pelo ouvinte. Esse último, portanto, é quem “faz a lei”. Ser mais justo também significa agir com *justiça*, no sentido jurídico-ético-político: “é mais justo falar a língua da maioria, a qual, por hospitalidade, dá a palavra ao estrangeiro” (*ibidem*, p. 6). A partir disso, seria difícil de definir se o conceito de “Lei” (conveniência, polidez, imposição do mais forte ou equidade (da democracia)) pertence à justiça ou ao direito. Por isso Derrida afirma que é *justo* – por questão de *justeza* e de *justiça* – que o filósofo fale na língua de sua plateia.

As observações de Derrida acerca do *dever* em falar a língua do outro justificam-se pela dificuldade em traduzir determinadas expressões para a língua inglesa (a língua dos ouvintes, nesse caso específico). Ponto fundamental para a discussão proposta, é o sentido da expressão “*to enforce the law*” (ou “*enforceability of law or contract*”), que justificaria a ideia do título “força de lei”. A tradução para o francês, segundo Derrida, resultaria em

6 Por desconstrucionistas entende-se aqueles que de alguma maneira (direta ou indireta) propagaram o método derridiano a áreas do pensamento filosófico ou mesmo a outros campos mais ou menos distantes dos cânones filosóficos da tradição ocidental.

algo como “aplicar a lei”. Para ele, esse significado não abrange o aspecto coercitivo da expressão, a ideia de “força interior”, aquilo que força para fora.

A palavra “enforceability” chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser enforced, aplicado pela força. Kant o lembra desde a Introdução à doutrina do direito (no § 5, Das stricte Recht). Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “enforceability” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica -, coercitiva ou reguladora etc. (ibidem, p. p. 8 e 9).

O direito que aplica a lei é, pois, uma força autorizada, que tem sua aplicação justificada, ainda que essa justificação possa ser injusta ou injustificável. Segundo Kant⁷, evocado por Derrida, “não há direito sem força” (*ibidem*. 8). A aplicabilidade (*enforcement*) não é, então, uma possibilidade exterior ou secundária (suplementar) que poderia (ou não) somar-se ao direito. Ela é a força essencial implicada no próprio conceito de *justiça*, enquanto direito (justiça que se torna lei, lei enquanto direito). Há, então uma distinção entre a *força de lei* (legítima, não um instrumento, mas a própria essência do direito) e a *violência*, que se julga sempre injusta. Mas, o que é a *força justa* (não violenta)?

Antecipando alguns pontos da discussão sobre o texto de Walter Benjamin (*Para uma crítica da violência*), da segunda parte da obra *Força de Lei*, Derrida procede aos possíveis significados e traduções da palavra alemã *Gewalt*, traduzida como *violência* em inglês e francês. Tal tradução (*violência*) não abarca todas as possibilidades de significação do termo na língua germânica. Além do significado mais imediato, *violência*, o termo também pode significar *poder legítimo*, *autoridade*, *força pública*. *Gewalt* é, ao mesmo tempo, *violência* e *poder legítimo*, a autoridade justificada. Em que implicaria essa ambivalência? Haveria uma distinção entre um poder legítimo (que detém e aplica uma

⁷ Derrida recorre a Kant mais de uma vez em *Força de Lei*, particularmente ao parágrafo E dos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito, em que o pensador alemão estabelece que a obrigação em obedecer às leis é distinta do poder da autoridade que pode coagir à obediência dessas leis. “Pois, assim como o direito em geral tem por objeto apenas o que é externo nas ações, assim o direito estrito, a saber aquele é que não se mescla nada de ético, é aquele que não exige outros fundamentos de determinação do arbítrio a não ser os meramente externos, pois então ele é puro e sem mescla com qualquer prescrição de virtude. Portanto, só se pode chamar um direito estrito (estrito) o inteiramente externo. Este se fundamenta certamente na consciência da obrigação de cada qual segundo a lei, mas ele, se tiver de ser puro, não deve e não pode recorrer a essa consciência como móbil para determinar o arbítrio segundo a lei, mas se fundamenta, por causa disso, no princípio da possibilidade de uma coação externa que pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo leis universais.” (KANT, 232).

força legal, portanto justificada) e uma violência originária que instaurou essa autoridade, que não pode ser justificada por nenhuma legitimidade anterior, que não é nesse *momento inicial* instaurador legal ou ilegal, nem justa ou injusta?⁸

2. FORÇA DA DESCONSTRUÇÃO

Evocando o que denomina de “textos desconstrucionistas”, Derrida chama a atenção para o conceito de *força* em alguns lugares de sua obra. O filósofo destaca que nesses lugares de seu pensamento a palavra *força* não é usada em sentido místico, esotérico ou de violência, coerção. A *força*, nos textos de Derrida, tem um caráter *diferencial*, a *força* como *différance*, *força diferida-diferente*.

(...) trata-se sempre da relação entre força e forma, entre a força e a significação; trata-se sempre de força “performativa”, força ilocucionária ou perlocutória, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente. (DERRIDA, 2007p. 11).

A partir da fixação de um conceito de *força diferencial*, Derrida comenta acerca do tema da justiça presente em algumas de suas obras. Em um tom crítico, o filósofo afirma que a ausência de reflexões sobre *justiça, ética e política* em sua obra é apenas *aparente*.⁹ Vários temas chamados “derridianos” estão ligados à justiça: a dupla afirmação (*double bind*), o dom, o indecidível, o incomensurável, a singularidade, diferença e heterogeneidade. Para o autor, é natural e previsível que o pensamento e as análises do “estilo desconstrutivo” tenham convergência nos temas do direito, da lei e da justiça.

O início do pensamento da desconstrução remete a uma desestabilização e a uma complicação da oposição entre *nómos*¹⁰ (entendido pelo autor como equivalente a *thésis*) e *phýsis*. Derrida propôs um questionamento segundo o qual não haveria uma

⁸ O autor remete o ouvinte/leitor à sua leitura de Heidegger, particularmente no texto “L’oïrelle de Heidegger”, em *Politiques de l’amitié*, Galilé, 1994. Nesse texto, o autor mostra como o filósofo alemão dá importância aos termos *Walten* e *Gewalt* e como não poderiam ser reduzidos à sua tradução mais comum por força e violência respectivamente. Derrida destaca, ainda, que Heidegger observa, em Heráclito, que *Dike* (justiça, direito, julgamento, pena castigo, vingança etc.), é originalmente *Eris* (conflito a mão armada, discórdia, guerra etc.), ou seja, *adikía* (injustiça).

⁹ Derrida cita alguns de seus trabalhos acerca dessa temática, tais como os textos dirigidos a Levinas e às relações entre “violência e metafísica”, à filosofia do direito a partir de Hegel em *Glas*, as relações de poder em *Spéculer – sur Freud*, a lei em *Devant la loi*, em *Declaration d’indépendance*, em *Admiration de Nelson Mandela* e outros.

¹⁰ Conferir Nota 1, p. 2.

oposição nítida, uma separação absoluta entre esses conceitos, conforme consagrou uma certa tradição ocidental. A partir desse questionamento desestabilizador, problematizam-se as oposições entre todos os conceitos advindos dessa diferença que separa a *lei*, a convenção, a instituição (elementos configuradores do direito positivo) da *natureza* (por conseguinte o direito natural). O pensamento derridiano da *différance* é o deslocamento dessa lógica oposicional.

A partir dessa problematização, a desconstrução também desestabilizou os paradoxos de valores entre o próprio e a propriedade, entre o sujeito do direito e o sujeito da moral, entre o sujeito e a intencionalidade, entre outros considerados pelo autor como temas da justiça. Para Derrida, todos esses temas de sua obra “desconstrucionista” são questionamentos sobre o direito e a justiça, sobre os fundamentos do direito, da moral e da política.

Esse questionamento sobre os fundamentos não é fundamentalista nem anti-fundamentalista. Acontece mesmo, ocasionalmente, ele colocar em questão ou exceder a possibilidade ou a necessidade última do próprio questionamento, da forma questionadora do próprio pensamento, interrogando sem confiança nem preconceito a própria história da questão e sua autoridade filosófica. (ibidem, op. cit., p. 13).

Para Derrida, existe uma *autoridade* que possui uma “força legítima da forma questionadora” (*idem*). Deve-se questionar o que fundamenta tal força dessa autoridade, tão presente e centralizada para a tradição ocidental.

3. DA ORIGEM DA JUSTIÇA EM SUA APORÍA

O filósofo franco-argelino afirma que a justiça não é necessariamente o direito ou mesmo a lei. A lei só pode se tornar a justiça quando recorre à *força* desde seu primeiro instante, desde a primeira palavra. No começo da justiça teria havido o *lógos*¹¹ (entendido

¹¹ Recorremos aqui a uma extensa, porém necessária definição da palavra e dos conceitos de Marilena Chauí: “Esta palavra sintetiza vários significados que, em português, estão separados, mas unidos em grego. Vem do verbo légo (no infinitivo: légein) que significa: 1) reunir, colher, contar, enumerar, calcular; 2) narrar, pronunciar, proferir, falar, dizer, declarar, anunciar, nomear claramente, discutir; 3) pensar, refletir; ordenar; 4) querer dizer, significar, falar como orador, contar, escolher; 5) ler em voz alta, recitar, fazer dizer. Lógos é: palavra, o que se diz, sentença, máxima, exemplo, conversa, assunto da discussão; pensar, inteligência, razão, faculdade de raciocinar; fundamento, causa, princípio, motivo, razão de

pelo autor como linguagem, a língua) que poderia afirmar de maneira unívoca: “no começo havia a força”. Derrida recorre à secção 298 dos *Pensamentos*, de Pascal para estabelecer a relação entre *justiça e força*:

Justiça, força. – É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido. A justiça sem força é impotente, a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contraditória, porque sempre há mal-intencionados; a força sem a justiça é submetida à acusação. Portanto, é preciso conjugar justiça e força; para lográ-lo deve-se tornar justo aquilo que é justo ou aquilo que é forte. (PASCAL, 298; tradução minha)¹².

A interpretação desconstrutora empreendida por Derrida centra-se na ideia de um dever, uma obrigação: “aquilo que é justo *deve* – e é justo, ser seguido” (*ibidem*, p.18), ou seja, aplicado, “*enforced*”. Além disso, aquilo que é mais *forte* também deve ser seguido. Portanto, a justiça implica *a priori* que o justo seja seguido (obedecido). É necessário que aquilo que é justo seja seguido. A justiça não é justiça (“é impotente”) sem força (“*enforcement*”); ela se torna contradita, pois há sempre aqueles dispostos a cometer ilícitos. Além disso, a força sem a justiça (sem o justo da justiça) é tirânica. Pascal afirma, então, que “é preciso conjugar justiça e força”, tornar justo o que é forte ou tornar forte o que é justo. Para Derrida, o termo “*é preciso*” é de difícil conclusão por sua ambiguidade, já que se pode referir tanto ao apelo da justiça quanto à necessidade da força (violência). Essa ambiguidade poderia levar a um entendimento de que só haveria justiça no uso da força. “A necessidade da força está, pois, implicada no justo da justiça” (*ibidem*, p. 19).

Derrida propõe uma interpretação contrária à tradição dominante (a qual ele se refere como “empirista, relativista, cético-pessimista”): Pascal teria se influenciado por

alguma coisa; argumento, exercício da razão, juízo ou julgamento, bom senso, explicação, narrativa, estudos; valor atribuído a alguma coisa, razão íntima de uma coisa, justificação, analogia. Lógos reúne numa só palavra quatro sentidos: linguagem, pensamento ou razão, norma, ou regra, ser ou realidade íntima de alguma coisa. No plural, lógoi, significa: os argumentos, os discursos, os pensamentos, as significações; -logía, que é usado como segundo elemento de vários compostos, indica: conhecimento de, explicação racional de, estudo de. Diálogo, dialética, lógica são palavras da mesma família de lógos. O lógos dá a razão, o sentido, o valor, a causa, o fundamento de alguma coisa, o ser da coisa. É também a razão conhecendo as coisas, pensando os seres, a linguagem que diz ou profere as coisas, dizendo o sentido ou o significado delas. O verbo légo conduz à ideia de linguagem porque significa reunir e contar: falar é reunir sons; ler e escrever é reunir e contar letras; conduz à ideia de pensamento e razão, porque pensar é reunir ideias e raciocinar é contar ou calcular sobre as coisas. Esta unidade de sentidos é o que leva os historiadores da filosofia a considerar que, na filosofia grega, dizer, pensar e ser são a mesma coisa” (CHAUÍ, op. cit., p. 504).

12 Pascal, *Les pensées*.

uma leitura, pensa Derrida, problemática de Montaigne, segundo a qual as leis não são justas nelas mesmas, mas apenas porque são leis. Pascal retoma a expressão “fundamento místico da autoridade”, de Montaigne, sem citar ou fazer qualquer alusão ao filósofo do século XVI: “nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda a equidade, pela simples razão de ser recebida; é o *fundamento místico da autoridade*”¹³. Nesse fragmento, Pascal afirma que a essência da justiça é o costume presente. Também estabelece que coisa alguma, segundo a razão é justa por si, além de dizer que o costume faz a equidade. Esses seriam os princípios de um *fundamento místico da autoridade*.

O filósofo franco-argelino cita os *Essais*, de Montaigne: “Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico da autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve¹⁴”. Há uma distinção entre as leis e a justiça. A justiça do direito (aquela promovida a partir das leis estabelecidas) não é justiça, já que não obedecemos às leis porque são justas, mas porque são impostas, ou seja, têm autoridade (capaz de *enforced*). A partir da leitura de Derrida, percebemos que, nas palavras de Montaigne, a autoridade das leis se deve ao crédito que concedemos a elas; seu único fundamento é a *crença* que dispensamos a elas. Acreditar, crer (nas leis), é o seu fundamento místico.

Montaigne diz, ainda: “nosso próprio direito tem, ao que dizem, *ficções legítimas* sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça” (*ibidem*, p. 22, grifo meu). Derrida busca uma interpretação sobre esses conceitos de “ficção legítima” e “fundar a verdade da justiça”. O autor observa:

Montaigne propunha uma analogia entre esse suplemento de ficção legítima, isto é, necessária para fundar a verdade da justiça, e suplemento de artifício suscitado por uma deficiência da natureza, como se a ausência de direito natural solicitasse o suplemento de direito histórico ou positivo, um acréscimo de ficção”. (idem)

¹³ *Ibidem*; grifo do autor.

¹⁴ Montaigne, *Essais*, III, cap. XII, “De l’expérience”, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1203.

Para Pascal, que conjuga a justiça e a força, que impõe a força como um recurso fundamental à justiça, a lei seria um véu, um “poder mascarado”, que afirma a prevalência do mais forte. A razão do mais forte é sempre a melhor. Derrida observa que a crítica de Pascal remete ao “pecado original” e à “corrupção das leis naturais” por uma razão corrompida e, ainda, segundo o filósofo do século XVII: “nossa justiça se anula diante da justiça divina” (*ibidem*, p. 23).

Na aproximação das visões de Pascal e Montaigne (unidos por meio do “fundamento místico da autoridade”) Derrida diz haver um certa *filosofia crítica moderna*, pois manifesta-se aí uma crítica da ideologia jurídica, além de uma “dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem interesses econômicos e políticos das forças dominantes na sociedade” (*idem*). Pode-se notar, no uso da expressão “dessedimentação”, o aspecto desconstrutor da leitura de Derrida, pois as tais “superestruturas do direito” seriam o resultado de alguma tradição de um pensamento jurídico ocidental fundamentada no direito romano e na manutenção de uma forma de logocentrismo jurídico ancorado, entre outros aspectos, na ideia de que a justiça é a aplicação correta e imparcial das leis. Porém, sempre poderá haver o questionamento (e assim a dúvida) do que é justo, pois as leis podem beneficiar aqueles que detêm o poder e a autoridade (normalmente os que fazem e aplicam as leis).

Toma-se como um índice dessa visão “tradicional” da aplicação técnica das leis como fato decisivo para o ato de “fazer-se justiça”, a obra *Uma Teoria da Justiça*, do pensador estadunidense da Filosofia política John Rawls, publicada pela primeira vez em 1971. O autor estabelece no primeiro parágrafo do livro o papel da justiça:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. (RAWLS, 2008, p. 3 e 4).

Pensando com Derrida, podemos analisar alguns aspectos dessa introdutória e decisiva afirmação de Rawls. A justiça é colocada como a virtude essencial da sociedade e equiparada ao valor da verdade para o pensamento. Não deveria, portanto, haver dúvida ou incerteza na aplicação das leis. As palavras de Derrida parecem não estar em total

concordância com essa visão, pois a justiça não é (não poderia ser) um valor absoluto enquanto aplicação das leis. Haverá a possibilidade de um julgamento não ser justo, pois não pode ser garantida a justiça por uma aplicação fria da regra (haverá sempre um imponderável por parte daquele que julga). Rawls ainda destaca que a reformulação ou abolição de leis justificar-se-ia pelo fato de serem injustas. Derrida salienta que as forças dominantes (pensamos nos grupos políticos e econômicos majoritários e sua influência nas esferas do judiciário) determinam (direta ou indiretamente) o conjunto de leis e códigos a serem aplicados na sociedade, o que remete à figura do *arconte*. Isso contraria a proposição afirmativa de Rawls, pois sempre poderá ser questionada qualquer mudança legislativa ou jurídica se forem levados em consideração os interesses específicos daqueles grupos dominantes.

Derrida afirma que “o momento instituidor, fundador e justificante do direito (o surgimento da justiça e do direito) implica uma *força performativa*¹⁵” (*ibidem*, p. 24). O filósofo trata-a como uma “força interpretadora e um apelo à crença” na abordagem da relação entre o direito, o poder e a violência. Sua visão é a de que o direito não está a serviço da força (exterior ao poder dominante), mas que mantém com ela e com o poder uma relação intrínseca complexa. A justiça não estaria a serviço de uma *força* (exercida pelo poder dos grupos dominantes) à qual ela deveria se ajustar segundo sua utilidade. Isso se deve ao fato de que o momento de fundação da justiça jamais “poderia ser inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão” (*idem*). Não há, portanto, como remeter-se a um evento fundador no qual supostamente a justiça (ela-mesma) tenha sido colocada em prática de maneira incontestável e inequívoca pelo Direito, pois seu estabelecimento é um ato performativo.

[...] a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderia nem garantir, nem contradizer, nem invalidar. (idem, grifo do autor).

15 “O enunciado constativo tem, sob o nome de afirmação tão querido dos filósofos, a propriedade de ser verdadeiro ou falso. Ao contrário, o enunciado performativo não pode jamais ser nem um nem outro: tem a sua própria função, serve para realizar uma ação.” (OTTONI, 1998, p. 111)

É a esse aspecto performativo do discurso da autoridade que o pensador argelino propõe chamar de *místico*, ou seja, aquele que não pode ser avalizado ou negado, pois não há um momento anterior ou fundador. Aí está aquele *fundamento místico da autoridade* a que se referiram Pascal e Montaigne. A origem da autoridade, a fundação, a instauração das leis (a fundação do direito) são uma *violência sem fundamento*, pois não podem apoiar-se ou justificar-se senão sobre elas mesmas. Assim, nesse momento ou evento fundador caracterizado pela *violência*, não se pode dizer que há injustiça ou ilegalidade. Não há legalidade ou ilegalidade no evento fundador da autoridade e das leis, tampouco justifica-se ou condena-se a sua violência intrínseca. Derrida ainda afirma que se trata de uma “violência sem fundamento”.

Tendo caracterizado o momento instaurador da autoridade e do surgimento das leis, o pensador franco-argelino estabelece a distinção-separação entre o direito e a justiça. Para Derrida, “o direito é essencialmente *desconstruível*”¹⁶ porque foi construído a partir de uma *consignação*¹⁷ de camadas textuais ao longo da história que podem ser interpretadas de diferentes maneiras, ou seja, sujeitas a transformações no sentido de uma certa busca por progresso social por meio da melhoria de suas condições e aplicações. Já “a justiça nela mesma, fora ou para além do direito, não é desconstruível (...). A *desconstrução é a justiça*”¹⁸. Percebe-se, portanto que a desconstrução é possível nesse paradoxo entre o aspecto desconstruível do direito e o caráter indeseconstruível da justiça, o que leva o pensador a concluir:

1 – A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.

2 – A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.

3 – Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito.¹⁹

¹⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹⁷ O termo aqui utilizado estabelece o caráter arquivico da história das leis e do direito. O arquivo, já dito, é o próprio espaço da consignação das leis.

¹⁸ *Ibidem*, p.27. Grifo do autor.

¹⁹ *Idem*.

Derrida prossegue afirmando que a desconstrução adquiriu, a partir de diversas obras e discursos, a notoriedade de tratar as questões de maneira oblíqua ou indeterminada. Isso tornaria o método e o pensamento da desconstrução algo que se afastaria de um “endereço determinado” de suas questões (não só o caso do direito, da justiça, da justeza, mas de outros que possam ser endereçados)²⁰. Para o autor, o filósofo tem o dever de endereçar de maneira objetiva os *problemas infinitos* em sua história e em sua estrutura. Tais problemas seriam infinitos porque exigem uma experiência da *aporía*²¹.

No espaço-limite entre o desconstruível e o indeseconstruível, a *desconstrução* seria essa própria *experiência da aporia*, a qual teria alguma relação com a *mística*.

Uma experiência é a travessia, como a palavra indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra a sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. Aporía é um não caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar. (Ibidem, p. p. 29 e 30).

Derrida observa que seria, a princípio, impossível uma tal experiência da *aporía*. Paradoxalmente, ao mesmo tempo, não poderia haver justiça sem uma experiência da *aporía*. A justiça seria, portanto, uma “experiência do impossível”. Ao aplicar-se de forma técnica a lei em um caso em particular, significa que o direito é respeitado. Entretanto, isso não significa que houve ou haverá justiça.

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

20 Dessa maneira, em uma possível crítica detratora, que se origina desde as primeiras obras de Derrida nos anos 1960, a desconstrução estaria em um “lugar” que não seria suficiente para se dirigir ao direito ou à justiça, ou seja, estaria distanciada da ética e da política.

21 a) Segundo o *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano, “Esse termo é usado no sentido de dúvida *racional*, isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida *objetiva*, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio.” (p. 75).

b) Segundo o glossário de termos gregos, no final da obra *Introdução à Filosofia (Vol. 1)*, de Marilena Chauí: “Palavra composta do prefixo negativo a- e pelo substantivo *póros* (passagem, via de comunicação, caminho, trajeto). *Póros* pertence a uma família de palavras como *poreúo*, que significa fazer passar, transportar, conduzir a algum lugar, realizar um trajeto; e *porízo*: abrir caminho, encontrar passagem, dar passagem a, transmitir. Por extensão, significam chegar a uma conclusão, deduzir, inferir. Aporía significa: incapacidade de encontrar caminho ou trajeto; falta de uma via ou um meio de passagem; impossibilidade de chegar a um lugar; por extensão: impossibilidade de deduzir, concluir, inferir. A *aporía* é uma dificuldade insolúvel.” (CHAUÍ, *op. cit.*, p. 495).

CONCLUSÃO

A justiça enquanto direito (não a justiça ela-mesma) pressupõe que exista uma regra geral, uma norma que poderia ser aplicada automaticamente aos casos semelhantes, sem distinção de suas particularidades. Assim agiria o julgador conforme uma objetividade do direito, ao conteúdo de uma regra cuja aplicação seria *justa*. Para Derrida, tal ação afasta-se do *espírito da justiça*. Ela poderia estar a salvo de crítica por estar sob a proteção do direito, mas isso não poderia ser justo. “Eu agiria [aplicando a regra normativa e objetiva do direito], como diria Kant, em *conformidade* com o dever, mas não por *dever* ou por *respeito* à lei.” (*ibidem*, p. 31, grifos do autor).

Dessa maneira, pode-se relacionar toda a discussão empreendida em *Força de Lei* sobre o fundamento místico da autoridade, a qual está no cerne da diferenciação entre justiça e direito, à autoridade constituída pelo *arconte*, guardião e intérprete das leis. É ele, o *arconte*, o juiz que julga a partir das leis armazenadas em seu poder. Ao aproximar os elementos presentes nas duas obras: *Mal de Arquivo* e *Força de Lei*, observa-se uma maior profundidade acerca do pensamento de Derrida sobre a justiça, um dos temas centrais desse “segundo Derrida” como afirmam alguns estudiosos do seu pensamento. As figuras do *arconte* e do *arquivo* poderiam, então, encetar nesse pensamento das obras derridianas do início dos anos 1990, conceitos (ou mesmo “objetos” filosóficos) que demonstram, nos planos ético e político, uma (*cosmo*)visão a partir da *desconstrução*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BISET, Emmanuel. *Violencia, justicia e política: una lectura de Jacques Derrida*. Villa Maria: Eduvim, 2012.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- _____. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Freud e a cena da escritura*. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

- _____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Baptiste. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- OTTONI, Paulo Roberto. *Visão Performativa da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- PASCAL, Blaise. *Les pensées* (classement Brunschvicg, éd. M. Escola), GF-Flammarion: 2015.
- RAWLS, Jonh. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ROUDINESCO, Elizabeth & PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.