

COMO SE NÃO FOSSE LITERATURA: DERRIDA, NIETZSCHE E A QUESTÃO DOS ESTILOS¹

AS IF IT WERE NOT LITERATURE: DERRIDA, NIETZSCHE AND THE QUESTION OF STYLES

Carla Rodrigues
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Resumo: O objetivo deste artigo é articular a concepção de linguagem no pensamento de Jacques Derrida com a que aparece na filosofia do jovem Nietzsche. Estilos de linguagem, como o uso da metáfora no texto filosófico, e o recurso das aspas para a suspensão da verdade, serão para Derrida problemas filosóficos como já haviam sido para Nietzsche, e abrirão ao filósofo francês, em diálogo com o estruturalismo linguístico dos anos 1970 na França, a possibilidade de unir de forma radical a filosofia e a literatura.

Palavras-chave: Linguagem, pós-estruturalismo, filosofia e literatura.

Abstract: The aim of this article is to articulate the conception of language in the thought of Jacques Derrida with that which appears in the philosophy of Nietzsche. Styles of language, such as the use of metaphor in the philosophical text, and the use of quotation marks for the suspension of truth, will be for Derrida philosophical problems as they had been for Nietzsche. This questions open to the Derrida, in dialogue with the linguistic structuralism of the years 1970 in France, the possibility of radically linking of philosophy and literature.

Keywords: Language, poststructuralism, philosophy and literature.

Introdução

A recepção do pensamento de Nietzsche ao longo do século XX foi marcada pela percepção da ligação entre sua filosofia e a literatura, presente na constante

¹ Parte do presente artigo foi desenvolvida durante projeto de pesquisa como bolsista do Programa de Pós-doutorado Júnior (PDJ) do CNPq, sob supervisão de Fábio Durão (IEL/Unicamp).

tentativa de descobrir se o pensador alemão fazia literatura ou filosofia. Sigo as proposições de Ernest Behler (2006), para quem as leituras de Nietzsche podem ser divididas em duas fases: na primeira metade do século, Nietzsche foi predominantemente lido como um autor voltado para questões estéticas e literárias. A descoberta de Nietzsche como filósofo teria se dado apenas depois de um longo silêncio sobre ele na Segunda Guerra Mundial. Fazem parte deste momento leituras como as de Heidegger, na Alemanha dos anos 1940; de Walter Kaufmann, nos EUA dos anos 1950; e de Michel Foucault e Gilles Deleuze, na França dos anos 1960. Um tema, no entanto, é comum a toda trajetória da recepção do pensamento de Nietzsche: a pergunta, suscitada pela sua obra, que pretende distinguir literatura e filosofia para classificar Nietzsche e sua “escrita com sangue” no campo da “mera ficção”. Se, como argumenta Behler, Nietzsche tornou a pergunta irrelevante, quero discutir aqui como Derrida tornou as hipóteses de resposta também irrelevantes.

Derrida vai além de uma posição de defesa ou mesmo de interrogação da própria questão que pretende separar filosofia e literatura, para embaralhar estes dois pensamentos tanto e a tal ponto que a pergunta se esvazia e perde a sua razão de existir. A questão que se colocou para e sobre Nietzsche foi também posta a Derrida, a quem sistematicamente se dirigiu a acusação fazer “apenas literatura”. Outra acusação que Derrida compartilha com Nietzsche é a de irracionalista, que ganhou força depois de formulada por J. Habermas em 1985, quando, em um mesmo livro², o filósofo alemão situa Nietzsche como ponto de inflexão da pós-modernidade³, com uma acusação de irracionalista que será repetida no capítulo dedicado a Derrida.

Quando se defende da acusação de irracionalista, frequentemente Derrida o faz defendendo também Nietzsche. É o que se lê, por exemplo, na entrevista *Nietzsche e a máquina*.⁴ No enunciado da segunda pergunta, Richard Beardsworth observa que o pensamento de Derrida é frequentemente criticado por ser muito nietzscheano. A crítica, segundo ele, estaria baseada no argumento de que, seguindo Nietzsche muito de perto, Derrida cairia num “irracionalismo irresponsável” (DERRIDA, 2016, p. 96), substituindo as normas do pensamento filosófico pela criatividade e pela arte, por um estilo que se recusa à configuração em sistemas. Derrida responde afirmando que não

² HABERMAS, 2002.

³ Gianni Vattimo (2002), ainda que com objetivos opostos, localiza em Nietzsche o início da pós-modernidade filosófica, cuja principal marca seria o abandono da crença no fundamento.

⁴ <http://tragica.org/artigos/v9n2/derrida.pdf>

se pode dizer que Nietzsche é irracional, e despreza, na resposta, a terceira acusação que compartilha com Nietzsche: a de ser irresponsável, que ele rebate aqui, por exemplo:

(...) é incorreto argumentar que Nietzsche é irracional e é incorreto, portanto, dizer que a desconstrução também é irracional na sequência de sua passagem por Nietzsche. Isto é irremediavelmente simplista. Há muitos nomes mais nesta configuração histórica da qual a desconstrução forma uma parte do que o de Nietzsche. Nietzsche, sim, mas também Heidegger e Benjamin, e assim por diante. O termo irracional fracassa inteiramente em chegar a um acordo com o “método” da genealogia (...) A genealogia é uma tentativa, aos olhos de Nietzsche, de oferecer um relato da história da razão. Pode haver problemas com este relato, ele pode, por vezes, ir demasiado rapidamente, mas enquanto tal, a genealogia inscreve a si mesma nas costas da razão; ela não pode ser, conseqüentemente, um procedimento irracional de pensamento. (...) Acusar, seja Nietzsche, seja aqueles pensadores parcialmente inspirados por este relato da razão, de irracionalismo, é recair em uma posição discursiva que a genealogia excede (DERRIDA, 2016, p. 97).

Questão de estilo

A linguagem será para Derrida, como foi para Nietzsche, o caminho pelo qual ele irá questionar a possibilidade de afirmação da verdade. Estilos de linguagem, como o uso da metáfora no texto filosófico, e o recurso das aspas para a suspensão da verdade, serão para Derrida problemas filosóficos como já haviam sido para Nietzsche. Derrida faz parte de um amplo movimento de recepção do filósofo alemão na França dos anos 1960/1970. São interpretações de Nietzsche que Alan D. Schrift (2006) divide em dois grandes grupos. Interessante observar que ele aloca Derrida *ao mesmo tempo* nos dois grupos. No primeiro, Derrida estaria ao lado de autores como Michel Foucault, Sara Kaufman, Philippe Lacoue-Labarthe e Bernard Pautrat. São leituras voltadas para a questão do estilo do discurso filosófico e para a forma literária de apresentação das questões filosóficas, que fazem parte, ainda segundo Schrift, de três importantes temas então dominantes no pensamento francês: a desconfiança em relação à hermenêutica, a reflexão sobre a natureza da linguagem, e a crítica ao humanismo metafísico. A ênfase na questão do estilo articulava o conteúdo do pensamento de Nietzsche com a forma de apresentação das suas ideias. Para estes autores, pensar sobre o estilo de escrita de Nietzsche passa a ser tão importante quanto pensar sobre *o que* ele escreve.

A metaforicidade da linguagem será um tema importante para estes leitores, que discutirão ainda como a tarefa da escrita não é redutível a uma simples operação de

transmissão do sentido filosófico. Neste contexto, Sara Kaufman (1972) não apenas explora a proposição de Nietzsche de que a metáfora se situa na origem da verdade e da linguagem, como, retomando a leitura do jovem Nietzsche (2004), sugere que a maneira como Nietzsche usa as metáforas proporciona uma importante pista para entender a sua questão filosófica: apontar para a insuficiência do esquema conceitual da tradição filosófica.

O segundo grupo de leitores franceses de Nietzsche, do qual fazem parte novamente Derrida, mas também Foucault, Deleuze e Jean-François Lyotard, privilegiam temas como a ênfase na interpretação – que em Nietzsche, como em Derrida, é sempre um ato de força –, a crítica ao pensamento binário – que percorrerá a obra de Derrida –, a ligação entre poder e conhecimento, e a necessidade de julgar diante da ausência de critério, questão que será particularmente importante para Lyotard e será retomada por Derrida no embate com o filósofo alemão J. Habermas.

Ainda seguindo a leitura de Schrift, Lyotard voltará ao debate entre Nietzsche e Kant para pensar sobre a clássica pergunta kantiana: como fazer julgamentos éticos sem apelar para princípios morais absolutos ou para uma lei moral? Lyotard propõe uma resposta nietzschiana a esta questão quando aponta para a invenção de critérios. Se em Kant, seguindo a leitura de Schrift, o julgamento estético é a habilidade de julgar na ausência de regras, em Nietzsche todo julgamento – seja político, metafísico, epistemológico, ético ou estético – se dá sob as condições do poder da imaginação e da invenção. Lyotard se servirá deste postulado nietzschiano para conceber outro tipo de julgamento diferente da aplicação de uma regra geral para um caso particular, reafirmando, assim, uma das frases de Nietzsche mais repetidas contra ele: “Não há fatos, só interpretações”. Seguindo Lyotard de perto, e ao mesmo tempo fiel ao legado de Nietzsche, o problema de Derrida será inventar ou imaginar outras possibilidades de resposta. Já, para Habermas, se tratará de apresentar outra resposta para a questão kantiana sobre o julgamento.

Derrida foi um leitor de Nietzsche voltado para os dois conjuntos de temas identificados por Schrift. À questão do estilo, ele dedica o texto *Esporas – os estilos de*

Nietzsche, sob explícita influência de Pautrat⁵. Neste texto, apresentado no Colóquio de Cerisy La Salle, em 1972, no centenário de *O nascimento da tragédia*, Derrida discute, entre outras questões, a suspensão da verdade entre aspas, proteção de Nietzsche contra o ideal de verdade da tradição. As aspas de Nietzsche interferem no conteúdo de um texto ao indicar, de forma tipográfica, o uso de uma expressão não pertinente, de uma palavra que figura com uma concepção imprecisa⁶. Derrida amplia o gesto de Nietzsche e suspende entre aspas os conceitos filosóficos:

Desde o momento em que a questão da mulher⁷ suspende a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro, ela instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema desta decidibilidade filosófica, ela desqualifica o projeto hermenêutico postulante do sentido verdadeiro de um texto, ela libera a leitura do horizonte do sentido do ser ou da verdade do ser, dos valores de produção do produto ou de presença do presente – e disto, o que se desencadeia é a questão do estilo como questão da escrita, a questão de uma operação esporeante mais poderosa que todo conteúdo, toda tese e todo sentido (DERRIDA, 2013 [1979], p. 106).

Neste gesto está a radicalidade do pensamento de Derrida, que toma Nietzsche como ponto de partida para aprofundar sua crítica à pretensão de verdade da filosofia. Se os conceitos filosóficos estão suspensos entre aspas, todo discurso, toda linguagem, todo *logos* está sob suspeita, sob a condicionalidade de um *como se*, o que lhe será muitas vezes cobrado como “irracionalismo” ou como “tudo é linguagem”, acusação que não poderia ser mais injusta ou paradoxal. Seu pensamento foi, desde o início, uma tomada de posição em relação à linguística estruturalista e uma contestação da autoridade da linguagem⁸. Sobre esta acusação, vale recuperar o que eram suas posições iniciais em relação à linguística. No capítulo de *Gramatologia* em que se dirige diretamente à linguística, Derrida faz primeiro uma dura crítica:

⁵ Derrida faz referência especial a Pautrat quando diz: “Se eu não cito estes trabalhos, aos quais devo muito, nem sequer *Versions du Soleil*, que me deu este título, abrindo o campo problemático, e até a margem na qual, próximo da deriva, eu me manterei, isto não será nem por omissão nem por presunção de independência. Sobretudo, para não fragmentar a dívida e pressupô-la, a cada instante, em sua totalidade” (DERRIDA, 1979, p. 36). Pautrat também faz uma referência especial a Derrida, ao afirmar que “nosso trabalho deve ser lido como uma contribuição de um ao outro, na qual se cruzam mais de uma vez, e como uma continuação dada aos inúmeros textos de Derrida que o tornaram possível” (PAUTRAT, 1971, p. 10). Tomo a afinidade entre os dois como ponto de partida para as minhas leituras de ambos os textos.

⁶ Estou me valendo das observações de Eric Blondel em excelente artigo sobre a função das aspas em Nietzsche: “Sobreposição do ‘próprio’ sobre o impróprio, do pertinente sobre o não-pertinente, do original sobre o plágio, do ‘correto’ sobre o inaceitável ou o gramatical, do nativo sobre o estrangeiro – ou o alienado” (BLONDEL, 1985, p. 120).

⁷ Sobre a articulação da questão da mulher e do feminino em Nietzsche e Derrida, ver RODRIGUES, 2008, 2009 e 2012 (prelo).

⁸ “Eu falo dos anos 1960, quando a desconstrução começou a se constituir, eu não diria como antiestruturalista, mas, em todo caso, a se demarcar em relação ao olhar do estruturalismo, e contestando essa autoridade da linguagem” (DERRIDA, 2004b).

A diferença entre significado e significante pertence de maneira profunda e implícita à totalidade da grande época abrangida pela história da metafísica, de maneira mais explícita e mais sistematicamente articulada à época mais limitada do criacionismo e do infinitismo cristãos, quando estes se apoderam dos recursos da conceitualidade grega. Esta pertencença é essencial e irreduzível: não se pode conservar a comodidade ou a ‘verdade científica’ da oposição estoica, e mais tarde medieval, entre *signans e signatum* sem com isto trazer a si também todas as suas raízes metafísico-teológicas. A estas raízes não adere apenas (e já é muito) a distinção entre o sensível e o inteligível, com tudo o que comanda, isto é, a metafísica na sua totalidade. E esta distinção é geralmente aceita como óbvia pelos linguistas e semiólogos mais vigilantes, por aqueles mesmos que pensam que a cientificidade do seu trabalho começa onde termina a metafísica (DERRIDA, 2004a, p. 15-16).

Logo em seguida Derrida cita o linguista Roman Jakobson⁹, em trecho no qual ele diz que o signo linguístico comporta dois aspectos, o sensível e o inteligível. A partir daí, Derrida situa o par significante/significado na longa tradição metafísica ancoradas nas divisões sensível/inteligível, universal/particular, essência/aparência. É assim que o filósofo interroga a pretensão da linguística estruturalista de se apresentar como fora da metafísica (“linguistas e semiólogos mais vigilantes, por aqueles mesmos que pensam que a cientificidade do seu trabalho começa onde termina a metafísica”).

Com a leitura que faz de Nietzsche, de um lado, e com a crítica ao estruturalismo em sua pretensão de romper com a metafísica, por outro lado, Derrida parte do problema da arbitrariedade da linguagem uma questão que se ampliará do campo para a ética e a política. A partir do final dos anos 1980, quando sua obra se volta mais diretamente para esses temas, este início marcado por esta dupla influência – a de Nietzsche e a do pós-estruturalismo – fará diferença na abordagem de temas como justiça e direito. São questões que sempre estiveram presente na sua obra, ainda que ele as aborde de forma indireta, implícita. Por isso, inúmeras vezes ele será cobrado *como se* houvesse uma lacuna política em seu pensamento. Como resposta, Derrida dá como exemplo trabalhos dedicados a Lévinas, Hegel, Freud, Kafka, quando diz que

há sem dúvida numerosas razões pelas quais os textos apressadamente identificados como “desconstrucionistas” parecem, digo bem, *parecem* não colocar o tema da justiça como tema, em seu centro, nem mesmo o da ética ou da política. *Naturalmente é apenas uma aparência (...)* (DERRIDA, 2007, p. 12, itálicos do autor).

⁹ “O pensamento estruturalista moderno estabeleceu claramente: a linguagem é um sistema de signos, a linguística é parte integrante da ciência dos signos, a semiótica (ou, nos termos de Saussure, a semiologia). A definição medieval – *aliquid stat pro aliquo* –, ressuscitada por nossa época, mostrou-se sempre válida e fecunda. Assim é que a marca constitutiva de todo signo em geral, e em particular do signo linguístico, reside no seu caráter duplo: cada unidade linguística é bipartida e comporta dois aspectos; um sensível e outro inteligível – de um lado o *signans* (o significante de Saussure), de outro o *signatum* (o significado). Estes dois elementos constitutivos do signo linguístico (e do signo em geral) supõem-se e chamam-se necessariamente um ao outro” (JAKOBSON, 1960, p. 162, citado por DERRIDA, 2004a, p. 16).

Que seja apenas uma aparência não é um efeito secundário, mas uma *questão de estilo*.

Logo na primeira pergunta da entrevista que Derrida concede a Derek Attridge, ele é chamado a explicar seu interesse pela literatura. Na resposta, Derrida lembra o contexto de sua adolescência, quando na França dos anos 1950, literatura e filosofia eram inseparáveis e andavam juntas em obras de autores como Jean Paul Sartre e Albert Camus. Derrida admite que chegou a hesitar entre as duas disciplinas e termina a resposta com uma provocação: “O que eu escrevo não é nem literatura, nem filosofia. O que é isso?” (DERRIDA, 1992, p. 33). Derrida trata a fronteira entre literatura e filosofia como um indecível, e aponta para a instituição literária como a possibilidade de neutralizar esta indecidibilidade, como única chance desse *como se* de toda ficcionalidade ser aceito e reconhecido, numa estratégia de manter puros de toda ficcionalidade os discursos que, como a filosofia, pretendem responder às exigências de veracidade, de sinceridade ou de objetividade.

Ao problematizar as possíveis definições para a literatura, Derrida chega a essa formulação: a literatura é o lugar de dizer tudo. Não há uma essência na literatura, não há substância, mas apenas uma função: a da autonomia, a do direito incondicional de tudo dizer. Derrida insiste na articulação entre a literatura e o direito, ao lembrar que a tradição jurídica europeia separa o que deve ser um testemunho do que pode ser a literatura. No entanto, dirá ele, não há testemunho que não guarde algum estatuto de ficção literária, um *como se* que contamina tanto a ficção quanto o que se pretende ser um testemunho verdadeiro, autêntico (DERRIDA, 1998).

Como se não fosse filosofia

A questão do *como se* Derrida vai recuperar em Kant. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (2009) está tratando das condições universais de fundação e distinção do que determina o agir corretamente, e define a razão como uma bússola que sabe distinguir perfeitamente entre o bom e o mau, entre o que é conforme ao dever e o que não é, distinção que mesmo o “homem mais vulgar” sabe fazer com base na razão. Apesar de Kant afirmar que as condições de acesso a essa lei estão garantidas pela razão, o que está na base da formulação do imperativo categórico

kantiano é o *como se*¹⁰ que Derrida localiza na literatura e expande para toda a estrutura de pensamento. Como observa Robert Theis (2005, p. 5), as diferentes formulações se endereçam todas a um “eu”, um “eu” legislador que comanda e que se impõe como comandante, como soberano. Enquanto em Kant o acesso à lei universal da razão é dado a todos os homens – “mesmo o mais vulgar” –, Derrida buscará mostrar a impossibilidade do acesso à lei: “Tentei mostrar como ele [este ‘como se’] introduzia potencialmente narratividade e ficção no coração mesmo do pensamento da lei, no instante em que este põe a falar e a interpelar o sujeito moral” (DERRIDA, 1985, p. 108). Derrida chamará este *como se* kantiano de “uma espécie de fermento desconstrutivo” (DERRIDA, 2003, p. 32), desde sempre inscrito no fundamento de todo discurso, toda narrativa, elemento a partir do qual se poderá pensar a ficcionalidade indicada no fundamento da razão e do acesso à verdade. A desconstrução como algo que “acontece” estaria em marcha a partir do reconhecimento desse *como se* na estrutura de todo pensamento.

Para Derrida, aja *como se* tua máxima pudesse se tornar universal já é desde o início indicação da impossibilidade, do caráter performativo da linguagem. Faça *como se*, porque é só o que se pode fazer. Se em Kant o imperativo categórico se apresenta como uma máxima moral à qual a razão tem total acesso, em Derrida o *como se* do imperativo categórico será indicação de um problema para a razão: agir *como se* é desde o início agir reconhecendo a impossibilidade da universalidade. A questão vai se articular à leitura que Lyotard fez de Nietzsche. É a imaginação que nos dava, para Kant, a capacidade do juízo estético, e que nos dará, em Nietzsche, qualquer capacidade de juízo. Criar, imaginar, inventar é abrir-se, nos termos de Derrida, à alteridade absoluta, a todo outro ao qual não se tem nenhum acesso, mas diante da qual estamos sempre lançados, e sem a qual não há nenhuma possibilidade de justiça.

¹⁰ Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal. [421] Age *como se* a máxima da tua ação se deve tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza. [421] Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio. [430] Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza. [434] Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal. [437] (KANT, 2009, p.215-227).

A possibilidade de o pensamento da desconstrução ter algo a dizer sobre a justiça entra em debate no final dos anos 1980, nos EUA, numa clara perspectiva de reação à hegemonia habermasiana no país. A organização, na *Cardoso Law School*, de um colóquio dedicado ao tema do direito, e a participação de Derrida, são alguns dos sinais de que se tratava de uma reação. Implícita, oblíqua, subentendida, indireta: *questão de estilo*. Derrida começa sua fala, como em muitas outras ocasiões, problematizando o título do colóquio – “A desconstrução e a possibilidade de justiça” – e desde o início apontando para o problema que está em jogo ali. Afinal, a desconstrução – esse pensamento que tantas vezes é acusado de não estar à altura do estatuto filosófico – tem algo a dizer sobre a justiça? O enunciado do título, diz Derrida, já sugere uma suspeita, uma dúvida, uma dívida da desconstrução com o grande tema da justiça e do direito. A esta suspeita, Derrida responde:

Os desconstrucionistas têm algo a dizer sobre a justiça, algo a fazer com a justiça? Por que, no fundo, eles falam dela tão pouco? Isso lhes interessa, afinal? Não será, como alguns desconfiam, porque a desconstrução não permite, nela mesma, nenhuma ação justa, nenhum discurso justo sobre a justiça, mas constitui até mesmo uma ameaça contra o direito e arruína a condição de possibilidade da justiça? Sim, responderiam alguns; não, responderia o adversário (DERRIDA, 2007, p. 4).

O ano era 1989 e chegava ao final uma década durante a qual os *Critical Legal Studies* haviam florescido nos Estados Unidos. O objetivo deste grupo de pensadores era demonstrar que a lei sustenta os interesses de determinados grupos sociais, formando um conjunto de preconceitos e injustiças. A ideia básica dos CLS é de que a lei é política, mas não neutra nem destituída de valores. A conferência de Derrida está endereçada a dois interlocutores: os explícitos são os CLSs, com quem ele está discutindo o caráter desconstrutível do direito e o problema da força implicada em todo direito :

a justiça – no sentido do direito (*right or law*) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo, econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. Seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão. Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. (DERRIDA, 2007, p. 24, itálico do autor).

Derrida está indo além do problema posto pelos CLSs para perceber a impossibilidade de uma lei que seja justa e problematizar a proposição de Samuel

Weber (1992), para quem o problema do direito é “traduzir” em lei o melhor arranjo possível¹¹.

Mas há também um interlocutor oculto, a quem Derrida se dirige de forma oblíqua, mas a quem o texto também se endereça, Habermas. Trata-se em primeiro lugar de uma estratégia discursiva na qual o adversário permanece sem nome¹². O tom da conferência de Derrida é de defesa – ele está rebatendo velada ou explicitamente as críticas à desconstrução como um pensamento incapaz de dar conta das exigências do direito e da justiça, e o adversário não nomeado aqui é Habermas. Nascidos com apenas um ano de diferença (Habermas em 1929, Derrida, em 1930), ambos têm em seus pensamentos a marca dos horrores do Holocausto. O que os afasta é menos a velha oposição entre filosofia alemã e filosofia francesa e mais uma diferença de ponto de partida. Em Habermas, o projeto é o de aprimorar a modernidade, em Derrida trata-se de reconhecer que a universalidade, solo fundador da modernidade, impõe padrões que beneficiam uns em detrimento de outros.

Em Habermas, a ética do discurso é a defesa de um princípio universal capaz de esclarecer e fazer uma avaliação crítica das normas legais que se pretendem legítimas. Na ética do discurso, toda norma válida deve satisfazer à condição de que as consequências e efeitos colaterais que dela resultam sejam *toleradas* por todos os envolvidos. A validade de uma norma dependeria, assim, da aceitação, sem constrangimento, de suas consequências e efeitos secundários por todos os envolvidos. Com isso, o filósofo alemão defende uma ética processual, não-prescritiva, a fim de estabelecer quais são os processos de busca de solução imparcial que poderiam ser aceitos por todos em sociedades pluralistas. É assim que Habermas acredita ter encontrado critérios de diferenciação entre os interesses particulares e os universalizáveis. A tolerância passa a ser o resultado positivo do agir comunicativo coletivo, processo no qual chega-se a uma norma válida. Os desajustes ou efeitos colaterais passam a ser tolerados em nome do reconhecimento da validade do processo pelo qual se alcançou a norma (HABERMAS, 1989).

¹¹ Vale lembrar que o termo traduzir só pode nos remeter às proximidades entre Derrida e Walter Benjamin e ao impossível de toda tradução.

¹² Como já citado anteriormente: “Não será, como alguns desconfiam, porque a desconstrução não permite, nela mesma, nenhuma ação justa, nenhum discurso justo sobre a justiça, mas constitui até mesmo uma ameaça contra o direito e arruína a condição de possibilidade da justiça? Sim, responderiam alguns; não, responderia o adversário” (DERRIDA, 2007, p. 4).

Em Derrida, a tolerância, como um conceito herdado do cristianismo, o outro nunca é aceito como igual, mas como uma concessão caridosa. Na tolerância haveria, segundo ele, um limite que configura, restringe e condiciona aquele que é tolerado segundo as regras de quem tolera. Mantém-se, aí, uma estrutura violenta. Com sua crítica aos limites da tolerância, Derrida vai propor que se pense a ética como abertura pré-ética a todo outro que é totalmente outro (DERRIDA, 2004c), o que só pode ser pensado na distinção que Derrida faz entre lei e justiça, entendendo aí lei como uma construção social, datada, finita, política e histórica, e relativamente determinada, e justiça como um horizonte ético impossível além de todas as fronteiras da política. Por isso, ele propõe pensar a justiça como aquilo que, inalcançável, torna-se o horizonte ético de toda e qualquer ação. Nesse horizonte ético, o motor seria o reconhecimento da insuficiência das leis para a promoção da justiça, do direito em relação à justiça, temas que estão em jogo no colóquio sobre desconstrução e justiça. Mas trata-se também e sobretudo de apontar o que Derrida chama de ingenuidade: a expectativa de se alcançar a justiça pelo direito, o que poderia explicar a sua aparentemente estranha proposição “a desconstrução é a justiça”. Se tomarmos o pensamento da desconstrução como, em termos nietzschianos, um questionamento radical da possibilidade de verdade, podemos pensar a formulação “a desconstrução é a justiça” como um gesto de reconhecimento da impossibilidade de distinguir direito e justiça. Assim, o pensamento da desconstrução pretende apontar para a insuficiência de regra e “critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça” (DERRIDA, 2007, p.5).

Na expressão “critério seguro para distinguir” gostaria de voltar à leitura de Lyotard para Nietzsche, quando o filósofo francês propõe conceber outro tipo de julgamento, diferente da aplicação de uma regra geral para um caso particular. Derrida repetirá este problema em relação à concepção do direito como aplicação de uma regra geral para problemas particulares, regra geral que está sempre apoiada em algum tipo de estrutura de poder, seja ela discursiva, legal ou institucional. Aqui, retomo a questão do *como se* que inspira este artigo. Derrida está apontando para o fato de que tudo se passa *como se* o direito pudesse alcançar a justiça, *como se* fosse possível ignorar o caráter violento de toda lei, a força de lei do discurso jurídico, o poder associado a toda estratégia de significação, interpretação ou argumentação. Há sobre o aspecto da *força de lei* o que Derrida chama de um silêncio: “Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem” (DERRIDA, 2007, p. 25). Este silêncio estaria ligado, a meu ver, a uma

das questões da conferência: todo direito é desconstruível, seja porque foi fundado sobre camadas textuais, seja porque seu fundamento último é a força instauradora de lei, de toda autoridade, força que não pode se apoiar se não nela mesma, numa violência sem fundamento que não poderá ser eliminada da estrutura mesma de qualquer conquista de direito.

Por ser desconstruível, o direito se diferencia da justiça, esta uma experiência do impossível, proposição que Derrida levanta contra uma dupla ingenuidade. A dos CLSs, a quem ele diz que o aprimoramento das leis não leva à justiça, mas apenas constrói, sob novas camadas textuais e interpretativas, novos textos jurídicos; e dos habermasianos, ao apontar para as insuficiências da ética do discurso, que também não poderia levar à justiça, mas ser apenas parte de uma estratégia de construção do direito que também não escaparia da estrutura violenta de toda lei, da *força de lei*.

Para concluir, há mais um aspecto sobre o qual é importante observar na estratégia derridiana de não se endereçar diretamente a Habermas: manter o caráter oblíquo, elíptico do seu discurso é também uma *questão de estilo*. Derrida se mantém fiel ao legado de Nietzsche, reafirmando, no estilo, que a forma *como se diz* modifica aquilo que é dito. A recusa a um endereçamento direto é também a recusa a aderir a um sistema filosófico, feito de proposições, assertivas e declarações, e a um debate nos termos habermasianos.

Esta permanente recusa alimenta a crítica de irracionalista, já que um sistema filosófico com assertivas seria reconhecido *como se fosse filosofia, como se não fosse literatura*. Também neste ponto pode-se evocar a herança de Nietzsche a Derrida, e lembrar a crítica do filósofo alemão a estas distinções da filosofia – observando, aqui, a polissemia da palavra distinção –, quando ele pergunta:

A filosofia é uma arte ou uma ciência? É uma arte nos seus objetivos e nos seus produtos. Mas seu meio de expressão, a exposição por meio de conceitos, é comum com a ciência. É uma forma de poesia. Impossível de classificá-la. Nos será necessário inventar uma nova categoria (NIETZSCHE, 2011).

Será uma *questão de estilo*, em Derrida, embaralhar qualquer divisão entre literatura e filosofia. Por isso, ele escreve *como se fizesse literatura, como se não fizesse filosofia, como se não fizesse literatura, como se fizesse filosófica*. Em todos estes *como se*, Derrida reafirma a herança de Nietzsche e a impossibilidade de separá-los e de separá-las.

Referências

BEHLER, Ernest. “Nietzsche in the Twentieth Century”. IN: MAGNUS, B. e HIGGINS, K. (orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge Press, 2006.

BLONDEL, Eric. “As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia”. Tradução de Milton Nascimento. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje? O colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DERRIDA, Jacques. “Préjugés – devant la loi”. In: NANCY, Jean-Luc et alii. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

_____. *Demeure*. Maurice Blanchot. Paris : Galilée, 1998.

_____. Demorar. Maurice Blanchot. Tradução de Flávia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis : Edusc, 2015.

_____. *Negotiations: interventions and interviews, 1971-2001*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

_____. “Nietzsche e a máquina”. Tradução de Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, p. 94-134, 2016

_____. *A universidade sem condição*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. “O que é a desconstrução?”. *Le Monde*, suplemento especial, outubro de 2004b.

_____. “Auto-imunidade, suicídios reais e simbólicos – um diálogo com Jacques Derrida”. IN: e BORRADORI, Giovanni. *Filosofia em tempo de terror*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2004c.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leila Perrone-Moysés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Esporas – os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro : NAU Editora, 2013.

HABERMAS, J. O discurso filosófico da modernidade: doze lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989.

JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. Paris : Les éditions de minuit, 1960.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

KOFMAN, Sara. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.

NIETZSCHE, F. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral (verão de 1873)”. IN: *O livro do filósofo*. Tradução Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo : Centauro, 2004.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre : LP&M, 2011.

RODRIGUES, Carla. “Mulher, verdade, indecidibilidade”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau Editora e Editora PUC-Rio, 2008.

_____. *Coreografias do feminino*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

_____. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade no pensamento de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro : Nau Editora/Faperj. 2013.

SCHRIFT, Alan D. “Nietzsche’s French Legacy”. IN: MAGNUS, B. e HIGGINS, K. (orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge Press, 2006.

THEIS, Robert. “L’imperatif catégorique: des énoncés à l’ énonciation”. *Le Portique*, n. 15, 2005. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/index597.html>>. Última consulta em: 12 de fevereiro de 2012.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WEBER, Samuel. “In the name of the Law”. In: CORNELL, Drucilla et alii (Orgs.). *Deconstruction and the possibility of Justice*. Nova York and London: Routledge, 1992.

Sobre a autora

Doutora e mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/Rio); professora do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (UFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Recebido em 19/05/2017

Aprovado em 30/06/2017