

Um itinerário jusfilosófico da “diferença” e suas repercussões no campo do direito

A jusphilosophical itinerary of “difference” and its repercussions in the field of law

André Leonardo Copetti Santos¹
UNIJUÍ e URI/SA

Doglas Cesar Lucas²
UNIJUÍ e CNEC Santo Ângelo

Sumário: 1. Notas introdutórias; 2. Diferença e Pluralismo em Nietzsche e a abertura principiológica da pós-Modernidade; 3. O Pós-Estruturalismo e o Giro Pós-Metafísico; 4. O Pós-Modernismo e a Oposição às Grandes Narrativas; 5. 5. Considerações Finais: A Importância da Teorização da Diferença para a Política e para o Direito; 6. Referências bibliográficas.

Resumo: O presente texto objetiva apresentar a teorização da diferença e sua importância na construção de novas narrativas e institucionalidades nos campos do direito e da política. O trabalho centra-se na análise do pensamento de Nietzsche, Derrida, Foucault e Lyotard, pensadores que desafiam as verdades modernas e denunciaram, cada um a seu modo, as precariedades e homogeneizações propagadas pela ideia e pela institucionalização de igualdade abstrata. A diferença é enaltecida como condição de possibilidade para a alteridade e para o reconhecimento e visibilidade das minorias que foram excluídas da proteção jurídica pelos processos majoritários que construíram a sua pertença negando a diferença do outro. A diferença insere-se definitivamente no direito e na política e requer seu estatuto próprio de proteção.

Palavras-chave: minorias; diferença; direitos humanos; modernidade; pós-modernidade.

¹ Pós-Doutor pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS, 2014) e pós-doutorando pela Universidade de Santiago do Chile (USACH). Possui mestrado (1999) e Doutorado (2004) em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e graduação em Direito pela Universidade de Cruz Alta (1988). Atualmente é professor do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da URI, Santo Ângelo, RS e do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNIJUÍ, Ijuí, RS. Coordenador Executivo do PPGD/URISAN. Editor da Revista Científica Direitos Culturais. Membro fundador da Casa Warat Buenos Aires e da Editora Casa Warat. Livros e artigos publicados nas áreas de direito penal, direito constitucional, teoria do direito e ensino jurídico. Advogado criminalista.

² Possui graduação em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ (1998), mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001), Doutorado em Direito pela UNISINOS (2008) e Pós-Doutorado em Direito pela *Università Degli Studi di Roma Tre* (2012). É professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijuí e professor no Curso de direito da Faculdade CNEC Santo Ângelo. Professor colaborador no mestrado e doutorado em Direito da URI. Editor da Revista Direitos Humanos e Democracia. É coordenador da Coleção Direitos Humanos e Democracia, publicada pela editora Unijuí. Avaliador do MEC/INEP. Advogado.

Abstract: This paper aims to present the theory of difference and its importance in building new narratives and institutionalities on the fields of law and politics. The work focuses on the analysis on the thought of Nietzsche, Derrida, Foucault and Lyotard, thinkers who defied modern truths and denounced, each in his own way, the precariousness and homogenization propagated by the idea and the institutionalization of abstract equality. The difference is enhanced as a condition of possibility for the otherness and for the recognition and visibility of minorities that were excluded from legal protection by majority processes that built their belonging by denying the difference of the other. The difference is inserted definitely on law and policy and requires its own protection statute.

Keywords: minorities; difference; human rights; modernity; postmodernity.

1. Notas Introdutórias

O presente texto possui dois objetivos centrais. O primeiro constitui-se no desiderato de prover os leitores de alguns elementos teóricos fundamentais para um melhor e mais fácil entendimento da academização que se desenvolveu a partir dos acontecimentos sociais emergidos desde os anos 60 do século passado, tendo como mote central a diferença. O segundo é o de destacar a importância que a teorização da diferença exerceu sobre os campos das razões teórica e prática política e jurídica.

A compreensão desse processo de teorização, construído sobre a ideia de diferença, é de fundamental importância para quaisquer aproximações que se pretenda, seja no plano teórico, seja no prático, das novas institucionalizações políticas e jurídicas que têm garantido novos espaços e mobilidades sociais a grupos minoritários ou hipossuficientes. Legislações contramajoritárias, ações afirmativas, direitos especiais a hipossuficientes, descapacitados, mulheres, dentre outras, são institucionalizações impossíveis sob uma perspectiva igualitária moderna, marcadamente abstrata, pois afrontam incisivamente um dos pilares do imaginário político e jurídico liberal: a ideia de igualdade, que, neste caso, restringe-se a um viés eminentemente formal.

Desde a revolução francesa fala-se da igualdade de todos os cidadãos; da submissão igualitária de todos frente à lei. A partir disso, numa instituição imaginária da sociedade, todos passam a ter o direito a que a lei não lhes seja aplicada arbitrariamente, mas nada se diz da igualdade de participação efetiva na formação das leis, nem tampouco no direito de todos a que sejam respeitadas suas diferenças. O resultado dessa fantasia igualitária moderna é que o tratamento dos indivíduos com uma total ignorância da diferença de seus desejos significa, utilizando Warat (1991, p.36), "ignorá-los e submetê-los a certos desejos institucionalmente triunfantes. Psicanaliticamente falando: ignorar que os outros são diferentes é aniquilá-los como seres com existência autônoma".

A igualdade moderna impôs uma sociedade individualista e administrativa, com uma clara intenção de que todos pudessem ser igualmente dominados por uma instância que lhes é superior. A uniformidade, a igualização e a homogeneização dos indivíduos facilitou o exercício do poder absoluto em vez de impedi-lo.

Repensar esse imaginário político jurídico liberal, importou, desde Nietzsche, em constituir uma forte crítica a uma ficção moderna que foi, e continua sendo, extremamente útil para processos artificiais de homogeneização social tendencialmente excludentes. Reconsiderar o lugar da igualdade, a partir de um novo lugar – o da diferença - importa em repensar o modo como a sociedade se constitui. Colocar em tensionamento igualdade e diferença cumpre a função crítica interrogativa sobre as formas particulares de discriminação do verdadeiro e falso, do normal e do patológico, do justo e do injusto, do lícito e do ilícito. Significa, em outras palavras, como diria Warat, um reposicionamento interrogativo acerca os modos como uma sociedade pode articular significativamente o poder, a produção de bens

materiais, a lei, o saber e a personalidade. A teorização da diferença abriu uma nova instância de significação com fortes repercussões no campo das razões práticas política e jurídica.

Para melhor compreender todo esse quadro teórico, é preciso, antes de mais nada, ter em conta que as teorizações da Modernidade, contra as quais se estruturaram as teorias do que poderíamos chamar pós-modernismo, se constituíram como grandes narrativas, grandes tradições de reflexão e pesquisa, como o iluminismo, o liberalismo ou o marxismo. As “grandes narrativas” ou teorias abrangentes, que caracterizam o viés metodológico moderno, tinham como pretensão fornecer os elementos para análise e elaboração de juízos de valor sobre qualquer fenômeno cultural como a literatura, a arte, a música, sistemas políticos, sistemas jurídicos, esportes, relações raciais etc. De modo bastante ilegítimo, poderíamos dizer, as grandes narrativas autoproclamam-se como fonte de soluções para todos os problemas sociopolíticos. Culturas inteiras poderiam e ainda podem ser vistas sob a lente de uma teoria abrangente, pois elas formam um paradigma, uma cosmovisão. Assim, artefatos culturais são testados em contraste com uma dada projeção do mundo como é, ou como deveria ser, construído. Tomando o iluminismo como exemplo, veremos que o seu “projeto” de mundo, ao buscar ativamente o progresso material e a libertação sociopolítica ilimitados, constitui-se numa irrefutável amostra de uma “grande narrativa” em ação.

As teorizações, por exemplo, que muitos insistem em aglutinar sob a denominação de multiculturalismo, mas que aqui preferimos caracterizar como construções teóricas cujo elemento fundante é a diferença em um sentido amplo, constituíram-se como reações e respostas teóricas a essas grandes narrativas, não se enquadrando no que poderíamos definir como tradição teórica. Na verdade, trataram, fundamentalmente, de afrontar essas grandes narrativas, colocando-as numa situação de crise como jamais ocorrera. Nesse aspecto, as “pequenas narrativas” da diferença estão mais próximas a microcosmos teóricos do que propriamente a grandes tradições.

Assim, os acontecimentos/movimentos sociais próprios dos anos 60, o que para alguns inaugurou o pós-modernismo, criaram as condições concretas do que viria a ser uma espécie de colapso das grandes narrativas, pois a potencialidade teórica analítica das teorias abrangentes da modernidade estava sucumbindo diante de fatos que escapavam a todos os modelos explicativos até então propostos. Disso decorreu, segundo o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2003), que as abordagens das ciências humanas e sociais convergiram para o campo transdisciplinar dos estudos culturais para pensar a cultura como um fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significado partilhados pelos membros de uma sociedade, mas também associado à diferenciação e à hierarquização, no quadro de sociedades nacionais, de contextos locais ou de espaços transnacionais. A cultura, segundo ele, tornou-se, assim, um conceito estratégico central para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento e um campo de lutas e de contradições.

Assim, os movimentos “alternativos” dos anos 60, em sua reivindicação de uma nova “política da diferença”, encontram um aliado acadêmico bem particular no que se pode chamar “giro pós-moderno”, inicialmente denominado de “neoestruturalista”, mas majoritariamente “pós-estruturalista”, que protagonizou a filosofia francesa dos anos setenta e oitenta (Frank, 1989).

2. Diferença e Pluralismo em Nietzsche e a abertura principiológica da pós-Modernidade

Ainda que outros autores tenham se debruçado sobre o tema da diferença, tais como Heidegger, Derrida, Foucault e Deleuze, como veremos alguns deles mais adiante, foi Nietzsche quem inaugurou este deslocamento crítico do pensamento moderno. Para entendermos a importância da diferença e do pluralismo na sua obra e na modulação efetiva que tal proposta representou no pensamento ocidental, três elementos da sua reflexividade reclamam uma análise obrigatória: a função crítica da filosofia, as noções de sentido e interpretação e, por fim, a sua perspectiva genealógica de aproximação.

Segundo Nietzsche, a filosofia crítica tem dois movimentos inseparáveis: primeiro, referir valores a algo que seja, em primeiro lugar, como sua origem e que, posteriormente, decida seu valor. É aqui onde podemos ver a dupla luta de Nietzsche (2009) contra os que subtraem os valores à crítica, contentando-se em fazer um inventário dos valores existentes ou em criticar as coisas em nome dos valores já estabelecidos, luta dirigida contra Kant e Schopenhauer. Mas também contra os que criticam, ou respeitam, os valores fazendo-os derivar de simples fatos, de pretendidos fatos objetivos: os utilitaristas, “os sábios”. Em ambos os casos a filosofia nada no elemento *indiferente* do que vale em si ou do que vale para todos.

Nietzsche se lança, ao mesmo tempo, contra a elevada ideia de fundamento, que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a ideia de uma simples derivação causal ou de um simples e plano início que propugna uma origem indiferente aos valores. Contra isto, Nietzsche cria o novo conceito de genealogia. Em sua concepção o filósofo é um genealogista, não um juiz do tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico ao modo utilitarista. O filósofo é Hesíodo. Ao princípio da universalidade kantiana, assim como ao princípio da semelhança, grato aos utilitaristas, Nietzsche opõe o sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial). Segundo ele, ao analisar a genealogia, a dos valores, a fonte do conceito “bom”,

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram a si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!
(...)

O *pathos da nobreza e da distância*, como já disse, o duradouro, o dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em relação com uma estirpe baixa, como um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim” (Nietzsche, 1987, p. 21-22).

Para Nietzsche, genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe tanto ao caráter absoluto dos valores como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores dos quais se desprende seu próprio valor. Genealogia quer dizer, pois, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, tal é o elemento propriamente genealógico ou crítico. Mas assim entendida, a crítica é ao mesmo tempo o mais positivo. O elemento diferencial não é a crítica do valor dos valores, sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por este motivo a crítica não foi jamais concebida por Nietzsche como uma *reação*, mas como uma *ação* (Deleuze, 2008).

Dessa construção da genealogia, resulta em Nietzsche uma outra percepção teórica extremamente relevante e profundamente atual, com sérias e graves consequências no campo político e jurídico, que é a ideia do pensamento filosófico como um pensamento pluralista. Segundo Deleuze (2008), a filosofia de Nietzsche não se compreende enquanto não se tenha em conta seu essencial pluralismo. Em

Nietzsche, o pluralismo (também chamado empirismo) e a própria filosofia são a mesma coisa. O pluralismo é o modo de pensar propriamente filosófico, inventado pela filosofia: única garantia da liberdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo. Na ideia pluralista de que uma coisa tem vários sentidos, observamos a mais alta conquista da filosofia, a conquista do conceito verdadeiro, sua maturidade, e não sua renúncia nem sua infância, porque a valoração disto ou daquilo, o delicado ato de pesar as coisas e os sentidos de cada uma, a estimação das forças que definem em cada instante os aspectos de uma coisa e suas relações com as demais, tudo aquilo revela a arte mais alta da filosofia, a da interpretação, a da interpretação pluralista. Nesta perspectiva, uma coisa tem tanto sentido quanto as forças capazes de apoderarem-se dela. Mas a própria coisa não é neutra, e se acha mais ou menos em afinidade com a força que atualmente a possui. Assim, se denominará essência, contrariamente, entre todos os sentidos de uma coisa, àquele que lhe dá a força que apresenta com ela maior afinidade. Disso resulta que, partindo da ideia de que interpretar, e inclusive valorar, é pesar, a noção de essência não se perde nisto, mas adquire uma nova significação; porque todos os sentidos não vêm a ser o mesmo.

Para ele, nunca encontraremos o sentido de algo (fenômeno humano, biológico ou inclusive físico), se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apodera dela ou se expressa nela. Um fenômeno não é uma aparência, nem tampouco uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido em uma força atual. Toda a filosofia é uma sintomatologia. À dualidade metafísica da aparência e da essência, e também à relação científica do efeito e da causa, Nietzsche opõe a correlação fenômeno e sentido. Qualquer força é apropriação, dominação, exploração, de uma parte da realidade. Inclusive a percepção em seus diversos aspectos é a expressão de forças que se apropriam da natureza. Em geral, a história de uma coisa é a sucessão de forças que se apoderam dela, e a coexistência das forças que lutam para consegui-lo. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dele. Os Deuses estão mortos; mas se morreram de risada ao ouvir dizer a um Deus que ele era único. “Não é precisamente isto a divindade, que haja deuses, que não haja um único Deus?” (Nietzsche, 2010, p.23).

A história é a variação dos sentidos, é dizer, a sucessão dos fenômenos de sujeição mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns dos outros. O sentido é, para Nietzsche, uma noção complexa: sempre há uma pluralidade de sentidos, uma constelação, um conjunto de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação uma arte. Para ele “qualquer subjugação, qualquer dominação equivale a uma nova interpretação”. Nas palavras do próprio Nietzsche (1987, p. 121):

Todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo, menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim da defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem sucedidas.

O sentido para Nietzsche é, pois, uma noção complexa: sempre há uma pluralidade de sentidos, uma constelação, um conjunto de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação uma arte. Por isso Nietzsche (2010) não acredita nos “grandes acontecimentos” ruidosos, mas na pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimento. Não há nenhum acontecimento, nenhum fenômeno, palavra nem pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Algo às vezes é isto, às vezes aquilo, às vezes mais complicado, de acordo com as forças (os deuses), que se apoderam dele.

Nietzsche, na sua missão filosófica sempre negou seu tempo ao pensar criticamente. Esteve sempre adiante de seu tempo; pensou em tempos futuros. Todo filósofo é um visionário. Nietzsche adiantou teses de realidade que estão muito mais adequadas aos tempos hodiernos do que propriamente ao seu tempo. A unidade funcional de uma sintaxe que se constituía na diferença está muito mais próxima da complexidade pós-moderna do que das experiências do real político e jurídico acontecidas ao final do século XIX.

3. O Pós-Estruturalismo e o Giro Pós-Metafísico

O ponto de partida desse giro – a crítica à metafísica universalista das onipresentes “estruturas elementares” que segundo Lévi-Strauss operam de forma subjacente em todo o tipo de sociedade humana – e sua consequência epistemológica –, a ruptura com as noções ocidentais supostamente eurocêntricas e reificadas, de “indivíduo”, “sociedade” e “história”, constituem, por sua vez, um ponto de chegada dos primeiros movimentos multiculturalistas de finais dos anos sessenta.

As diferentes correntes pós-estruturalistas coincidem em seu afã de desconstruir os grandes relatos hegemônicos, as narrativas ocidentais “autorizadas” pelos grandes sistemas de dominação que dotam de sentido e com isso legitimam os poderes fáticos vigentes nas sociedades contemporâneas (Dreyfus, 1982).

Este afã desconstrutivista, crítico e dissidente do pós-estruturalismo é retomado e aproveitado pelos protagonistas dos movimentos pela diferença, em sua tentativa de demonstrar o caráter subversivo e potencialmente contra hegemônico do próprio multiculturalismo. Dois conceitos são nucleares ao paradigma discursivo pós-estruturalista: as noções de identidade e poder.

A corrente pós-estruturalista retoma a noção “novos movimentos sociais” dando ênfase especial em sua face identitária. A identidade se torna uma preocupação constante dos movimentos. Longe de ser uma simples expressão dos interesses comuns de um grupo, a identidade se converte em “política identitária”, em negociação de múltiplas identidades frente a diversos adversários sociais (Slater, 1994).

Como as identidades já não são simples expressões fidedignas das posições que ocupam os indivíduos no processo de produção, estas identidades se diluem: já não correspondem a sujeitos identificáveis, mas a meras “posições de sujeito”. Daí que, segundo Slater,

A subjetividade de um determinado agente social nunca poderá ser definitivamente fixada, posto que se constitui de forma provisória e frequentemente precária na interseção de vários discursos. Este tipo de análise nos oferece a possibilidade de interpretar o espaço do sujeito em termos de uma série de posições que evidentemente geram seu sentido dentro de uma matriz de práticas discursivas (1994, p. 15).

Nessa perspectiva, os “sujeitos sociais” são descentrados e desessencializados. O indivíduo já não é concebível como um “agente completamente coerente, racional, autoconsciente e capaz de aceder diretamente a realidade e à verdade”, mas se reduz a “um conjunto de potencialidade e atuais posições de sujeito” (Rattansi, 1999, p.79). Por conseguinte, para que um determinado

movimento multiculturalista se fixe e sobreviva aos vaivéns de suas manifestações espontâneas e pontuais, necessitará engendrar práticas culturais específicas do grupo ou movimento em questão. Com isso, os movimentos heterogêneos que desde os anos sessenta começam a articular interesses específicos das minorias subalternas das sociedades contemporâneas logo adquirem um matiz eminentemente cultural. Vários estudiosos dos novos movimentos contestatórios tanto norte-americanos, como europeus e latino-americanos afirmam a necessidade de indagar a respeito da relação entre um determinado movimento social e as práticas culturais de seus membros (Escobar, 1992; Dietz, 2007). Sobre tudo em contexto de marginalização socioeconômica e política, a cultura pode se converter em pilar básico de uma ação coletiva. Segundo Eckstein:

A cultura é um âmbito da vida sobre o qual os grupos subordinados costumam manter algum controle. Precisamente por isso pode oferecer um reduto do qual os grupos subordinados nutrem sua dissidência moral contra a dominação. As expressões culturais de desafio à ordem têm sem dúvida seu maior alcance onde as privações foram sofridas de forma coletiva durante gerações e onde a vida institucional aproxima a gente que passou por situações similares (1989, p.35).

Recriando práticas culturais locais e adaptando-as a novas situações extra locais, o movimento é “re-significado”, gera sua própria identidade e pode converter-se com isso em uma nova “comunidade” para seus membros (Escobar, 1992). Este processo, no entanto, encontra-se limitado e condicionado pela influência e vigência exercida pelo segundo dos conceitos teóricos aportados pelo pós-estruturalismo: a noção basicamente foucaultiana do “poder”.

O estruturalismo foi longe demais enquanto forma de análise, enquanto teoria abrangente, aparentemente capaz de explicar toda e qualquer coisa sobre as questões humanas e sobre o mundo à nossa volta. Tudo virou um sistema de signos, e nada poderia escapar de ser parte deste sistema. Cada parte constituinte pode ser conectada em termos de seu papel dentro de um dado sistema gramático. Há, neste sentido, uma proposta perfeccionista no estruturalismo; havia uma pretensão de ordenação quase perfeita do mundo na reivindicação estruturalista, o que a tornou, até mesmo, ideologicamente suspeita.

Em reação ao estruturalismo, o pós-estruturalismo surgiu no fim dos anos 60, e cobriu uma ampla gama de posições, todas elas concordando que a vertente de análise estruturalista construtora de sistemas possui muitas falhas, tais como a supressão de elementos perniciosos ou o descarte ou recodificação de tudo o que não se encaixa no sistema. Para a razão pós-estruturalista, essas operações de purificação sistêmica eram a máxima expressão do autoritarismo em ação. A proposta pós-estruturalista é de introduzir um tom de ceticismo radical na teoria crítica.

O ramo mais influente do pós-estruturalismo e, definitivamente, um dos mais cétricos, foi, indiscutivelmente, o da desconstrução, como praticado por seu maior expoente, Jaques Derrida. As primeiras obras de Derrida constituem um ataque contínuo aos fundadores do estruturalismo – Saussure e Lévi-Strauss, em especial. Para ele, o estruturalismo é tanto autoritário em sua postura quanto baseado em premissas filosóficas questionáveis. Enquanto o estruturalismo requer que o significado esteja presente nos artefatos, esperando para serem desvelados pelo ato de análise, a teoria pós-estruturalista derridiana do significado o concebe como um fenômeno mais transitório e, com certeza, muito menos estável. Derrida afirma (2005) que a concepção convencional de significado no Ocidente depende da pressuposição de uma “metafísica da presença”, ou seja, o significado real de uma palavra deve estar “presente” na mente do falante, ou escritor, no momento em que ela é usada. Ele nomeou essa suposição de “logocentrismo”.

Essa presença transparente do significado não pode ser alcançada, de acordo com Derrida, por causa da ação da *différance* (postergar ou diferenciar). Ele criou essa palavra em francês para descrever o processo por meio do qual o significado “escorrega” no ato de transmissão. As palavras contêm dentro de si traços de outros sentidos que não os do primário assumido. Seria, provavelmente, melhor falar em um *campo* de significados em vez de uma correspondência precisa, palavra e sentido frente a frente. Assim, para Derrida, um campo que for crítico o suficiente, nunca pode ser restrito, porque sempre existe um “excedente” de significado em qualquer ponto, o que de certa complementa a afirmação de Adorno de que, dada essa amorfia, as totalidades nem podem e nem devem se formar.

Na desconstrução, passamos de uma construção de sistema para um desmantelamento do sistema. A maior preocupação de Derrida é dirigir nossa atenção para as muitas lacunas em nossos sistemas de discurso que, por mais que tentemos, nunca conseguirão disfarçar. A desconstrução é uma filosofia que, de modo deliberado, se encaminha para esvaziar as pretensões filosóficas sobre nossa habilidade de ordenar o mundo, tal qual pretenderam as grandes narrativas racionalistas modernas.

Parte da objeção de Derrida (2005) ao estruturalismo se dá à sua dependência das oposições binárias. Ele considera o discurso ocidental em geral como fundado em uma série de tais oposições altamente redutoras e opressoras. Um dos termos do binário sempre assume uma prioridade dominante sobre o outro. A oposição homem/mulher seria um exemplo de tal binarismo “opressor”. Fazendo frente a isto, a desconstrução tem como objetivo desestabilizar o binarismo e a autoridade ligada ao termo dominante, assim como as alegações feitas sobre as implicações políticas da teoria.

A desconstrução, nesse sentido, opõe-se à ideia de hierarquia, que ainda está profundamente arraigada até mesmo nas sociedades democráticas mais liberais. As feministas certamente concordariam com a noção de que o par binário homem/mulher é distorcido em favor do homem. O patriarcado se resume à manutenção desse *status*. As teorias de sustentação do movimento gay se interessam igualmente por desestabilizar o par binário hetero/homossexual, em que o termo “heterossexual” é considerado o termo dominante.

Michel Foucault (1984) é outro pensador francês que reagiu contra a rigidez formal do estruturalismo e sua insistência de que tudo seja classificado impecavelmente em termos de seu papel restrito no sistema. Foucault aprofundou a investigação de Gramsci quanto ao problema da hegemonia, mais especificamente do fator hegemônico do poder na criação e manutenção dos sistemas sociais. Para ele, a criação de tais sistemas implicou na marginalização e exclusão de certos grupos sociais vulneráveis em nome da “ordem”. O destino de tais grupos se tornou a questão central das investigações históricas de Foucault: o inconsciente, a agenda oculta que ele estava determinado a trazer à superfície. Ele investigou profundamente o “inconsciente” do poder.

Foucault, em sua proposta de revelar o discurso escondido do poder, descreve suas pesquisas históricas como “arqueologias” ou “genealogias”, destinadas a trazer à luz os discursos suprimidos da sociedade ocidental. As exumações genealógicas de Foucault revelam que as culturas são, de fato, fundamentadas no poder “legitimado”, e não, como elas em geral gostam de afirmar, em ideais de verdade e justiça. O que estamos estudando em cada caso - conhecimento como classificação, poder como marginalização e ordem como controle sistematizado -, é, segundo Foucault, um discurso em particular que, na sua base, é estruturado em relações de poder.

Para Foucault, não existe algo como uma “essência humana” universal. Comportamento, ética, discurso e sociedade podem – e todos o fazem – mudar no decorrer do tempo. Tampouco há um padrão na história da humanidade, nenhum sentido de que estejamos progredindo – por exemplo, como para algumas utopias marxistas. Na verdade, Foucault considerava a nossa concepção de “homem” – como, de acordo com a visão liberal humanista, indivíduo possuidor de determinados direitos naturais inalienáveis – como uma invenção bem recente. Em sentido diverso,

a visão Foucault da espécie humana enfatizou a *diferença* em vez dos elementos comuns, servindo seu discurso teórico como base de defesa de grupos sociais marginalizados – homossexuais, prisioneiros, minorias étnicas – algo que ele mesmo fez em sua atividade de militância.

4. O Pós-Modernismo e a Oposição às Grandes Narrativas

Outra corrente/movimento que merece destaque na teorização da diferença é o pós-modernismo. Aqui, é importante destacar o pensamento de Jean-François Lyotard (1988), quem definiu o ponto de vista pós-moderno como caracterizado por uma atitude de “incredulidade acerca das metanarrativas”, ou seja, na expressamente aberta descrença na ideologia ou grande narrativa que justificam a Modernidade e o projeto do iluminismo. A Modernidade tendeu, nesse sentido, a adotar a supressão do que Lyotard chamou de *differends*, ou, em outras palavras, as disputas insolúveis em que nenhum lado pode aceitar os termos de referência do outro. Segundo este autor, a menos que esses *differends* sejam respeitados, nós flutuaremos em direção a uma sociedade autoritária em que muitas vozes são simplesmente silenciadas pela força superior de seus oponentes, como no caso da maioria das comunidades indígenas do “Novo Mundo”, que se viram marginalizadas e ignoradas por seus colonizadores, até mesmo no que propõe a “grande narrativa” democrática.

Nesse sentido, “A Condição Pós-Moderna: um Informe sobre o Conhecimento” de Lyotard pode ser considerada a bíblia do pós-modernismo como teoria crítica. Esta obra propeliu Lyotard a um lugar de destaque na academia e influenciou profundamente escritores pós-modernos e filósofos dos anos 80 em diante, como, por exemplo, vários que se ocuparam do tema da diferença em micronarrativas e, também, alguns outros que podem ser rotulados como multiculturalistas. Seu ataque à grande narrativa, e a consequente defesa das “pequenas narrativas” marginalizadas – inspirou toda uma geração de teóricos e contribuiu na criação de uma agenda do movimento pós-moderno em geral.

A definição enganosamente simples de Lyotard acerca do pós-modernismo como uma “incredulidade relativamente às metanarrativas” introduz um novo conceito na discussão da epistemologia pós-modernista – a do papel das metanarrativas, a narrativa que explica as outras narrativas (Deus, liberdade, Estado e assim por diante) – na construção das verdades científicas e sociais. Lyotard (1979, p. 47) foca-se sobre duas das maiores metanarrativas que ele vê como determinantes para Revolução Iluminista e para a Modernidade: “A libertação da humanidade” via progresso científico e social e a “unidade especulativa do conhecimento”.

Para definir o pós-moderno, Lyotard primeiro coloca uma definição de trabalho de Modernismo. Para ele, Modernismo é

Um discurso de legitimação com relação ao seu próprio status, um discurso chamado filosófico. Eu usarei o termo *moderno* para designar qualquer ciência que legitime-se a si própria com referência a um metadiscurso ... fazendo um explícito apelo para algumas grandes narrativas, tais como a dialética do Espírito, a hermenêutica do significado, a emancipação do racional ou o tema do trabalho ou da criação da riqueza (1979, p. 23).

Nesta definição de Modernismo, Lyotard consegue se distanciar de muitos dos mais importantes filósofos que formularam muitas das grandes histórias (metanarrativas) que foram usadas para explicar a vida social: hegelianismo (dialética do Espírito, fenomenologia (hermenêutica do significado), liberalismo e marxismo (emancipação do racional e o tema do trabalho) e capitalismo (criação da riqueza).

Para Lyotard, a narrativa só se torna problemática quando elaborada de forma “grandiosa”, o que exige precedência autoritária, ou até totalitária, sobre a multiplicidade de “pequenas” narrativas (individuais ou de pequenos grupos) que qualquer sociedade contém. Nota-se aqui uma afinidade com a ideia de *differends* de Lyotard e a ênfase de Derrida e Foucault na *diferença*. Do mesmo modo, sua ideia de “narrativa construída” o alia a Barthes e a outros pós-estruturalistas.

Dada sobre a rejeição de Lyotard das metanarrativas, podemos perguntar o que fazemos sem nossos confortáveis relatos explicativos? Onde penduramos nossos chapéus filosóficos? A resposta que Lyotard dá não é confortante: nós não penduramos em lugar algum. Embora Lyotard anuncie que seu foco é o conhecimento científico, sua definição de condição pós-moderna engloba todas as formas de conhecimento e sistemas de crença. Sua hipótese de trabalho é que todo conhecimento e as formas sociais que ele afeta resultam de jogos particulares de linguagem. Estes jogos mesmos se estendem para um conceito tão básico e profundo como o “self”:

Um *self* não importa muito, mas o não *self* é uma ilha (cf. John Donne, “No Man is an Island”); cada um existe em uma fábrica de relações que é agora mais complexa e móvel que antes. Jovem ou velho, homem ou mulher, rico ou pobre, uma pessoa está sempre localizada em ‘pontos nodais’ de circuitos específicos de comunicação, por mais minúsculos que estes possam ser. Ou melhor: alguém está sempre localizado num lugar através do qual vários tipos de mensagens passam (Lyotard, 1979, p. 15).

Em sua análise do conhecimento na sociedade pós-moderna, Lyotard não foca sobre tipos de sistemas sociais que são alvos usuais do pensamento estruturalista e pós-estruturalista. Ele não analisa discursos sociais, políticos, semióticos ou literários, antes ele orienta sua análise em torno da revolução na ciência, e em particular, computadores. *A Condição Pós-Moderna* busca entender “a mudança na natureza do conhecimento” numa crescente sociedade computadorizada. Assim, a questão torna-se se o conhecimento científico é outro tipo de jogo de linguagem? E se é assim, como podemos acreditar na ciência se ela é também um jogo? Como a legitimidade é possível num tal contexto?

Para Lyotard a legitimidade nunca é possível. A ciência sempre se legitimou por via do discurso científico; quando ela foi impulsionada para se legitimar por outro tipo de discurso, voltou-se para um tipo de discurso que ela implicitamente rejeitou: o discurso narrativo. É importante para entender esta construção de Lyotard, compreender a diferenciação que ele faz entre discurso científico e discurso narrativo. O discurso científico procede através da denotação: ele diz o que é, tal como no “o núcleo de um átomo é composto de nêutrons, prótons e elétrons”. Asserções denotativas não carregam juízos de valor; eles simplesmente afirmam o modo como as coisas são *neutramente*. Em contraste, o discurso narrativo é muito mais complexo: ele engloba enunciados denotativos, prescritivos e performativos. O discurso narrativo é constitutivo do conhecimento narrativo; diferentemente do conhecimento científico, que é baseado sobre “o que é” – o que é visível, falseável, provável, testável – o conhecimento narrativo é autorreflexivo – narrativas ou histórias são tanto o conteúdo como a legitimação do conhecimento, particularmente porque as funções do conhecimento narrativo se dão através do ritual, da repetição e do resultante senso de atemporalidade. Por conta desta inerente irracionalidade do conhecimento narrativo, o conhecimento científico tenta definir ele mesmo contra isto. Entretanto, quando solicitado a explicar por seus próprios processos de pensamento – por seus próprios processos de legitimação – o conhecimento científico repousa sobre conhecimento narrativo como suporte, e faz uso das grandes narrativas que o conhecimento narrativo fornece para isto: o conhecimento científico

é legitimado ou porque ele conduzirá para um grande entendimento do mundo (unidade especulativa) ou porque um dia fará do mundo um lugar melhor (a narrativa do progresso contínuo – liberalismo). Assim, a ciência legitima-se via o que ela implicitamente rejeita: o conhecimento narrativo.

No mundo pós-moderno, entretanto, há outro critério para legitimação que Lyotard vê operando na ciência. Enquanto no Modernismo, o mérito da ciência mediou-se pela sua contribuição para o bem-estar geral da sociedade, agora o mérito científico é medido através da sua performatividade – para que uso prático o conhecimento pode ser posto. Dessa forma, a ciência na pós-Modernidade é ligada ao capitalismo, sendo seus valores medidos em termos de potencial de riqueza que pode resultar de suas descobertas e inovações. Esta ligação também determina se a inovação científica é válida:

Sem dinheiro, sem prova – o que significa sem verificações de afirmações e sem verdade. Os jogos de linguagem científica tornam-se os jogos do rico, no qual seja quem for é o mais rico que tem a melhor chance de estar certo. Uma equação entre a riqueza, a eficiência, e a verdade é assim estabelecida (Lyotard, 1979, p.5).

Mas deixando a ciência, devemos considerar onde reside a formulação de Lyotard. É a Verdade (com “V” maiúsculo) possível no contexto pós-moderno? A resposta de Lyotard é um tanto quanto ambígua para esta questão. Se nós nos libertamos das metanarrativas, o que nos resta são metanarrativas disciplinares-específicas: verdades com “v” minúscula que são somente verdade em certas situações e em certos contextos ideológicos. Assim, se entendemos o conhecimento como constituído de jogos de linguagem, os jogos de linguagem de uma disciplina ou área particular determina suas “verdades” particulares ou metanarrativas. A sociedade não é então unificada por uma ou duas grandes metanarrativas, mas por uma conglomeração de jogos de linguagem. Como Lyotard observa sucintamente em sua introdução, *[t]here are many diferents language games – an heterogeneity of elements. They only give rise to institutions in patches – local determinism*³.

Para os adeptos do pós-estruturalismo, a dissolução de grandes narrativas pode, num primeiro relance, parecer como um sopro de ar fresco filosófico, libertando pensadores do confinamento em certos paradigmas explicativos. Mas Lyotard (1979) é mais pessimista e vê o *ethos* pós-moderno em torno da ciência e campos relacionados como perigosamente dependentes das forças de mercado. Há, neste sentido, uma corporatização da produção do conhecimento que necessariamente afeta o acesso a ele, e dessa forma, as inovações científicas que não contribuem diretamente para a centralização do poder corporativo e governamental são “abandonadas pelo fluxo do capital e [são] condenadas ao envelhecimento Assim,

³ Lyotard, 1979.p. 24. Deixamos o texto original, pois há um trocadilho na primeira palavra da citação *[t]here*, podendo significar, se considerarmos a palavra “there” junto com a palavra “are”, portanto “there are”, “existem”; ou, por outro lado, se excluirmos o “t” entre colchetes, e, portanto, considerarmos somente a palavra “here”, o significado será “aqui”, o que é válido na tradução se entendermos uma referência ao “aqui” como “local”, algo particularizado a um determinado lugar. A tradução seria: “Existem muitos diferentes jogos de linguagem: uma heterogeneidade de elementos. Eles somente dão origem a instituições em fragmentos: determinismo local”.

em suma, o pós-moderno, de acordo com Lyotard, não diz respeito ao que é ou não possível, mas o que é lucrativo para aqueles que estão em posição de lucrar.

Dessa sucinta exposição do pensamento de Lyotard acerca do pós-modernismo, podemos extrair algumas conclusões que nos interessam, quando estamos a tratar da questão da diferença. Em primeiro lugar, não há dúvida alguma que a teorização de Lyotard insere-se no rótulo do que poderíamos chamar de teorias críticas da Modernidade, podendo irmos além no sentido de destacar que é crítica até mesmo de algumas críticas da Modernidade, como é o caso das suas reflexões tardias acerca do marxismo considerado como uma grande narrativa. Por outro lado, sua percepção da ciência pós-moderna guarda suas profundas influências do marxismo, absorvidas no início de sua carreira. Mas o que mais nos importa de seu pensamento, quando focamos na questão da diferença e da diversidade, é a abertura que Lyotard faz em termos de ruptura com as grandes narrativas e a sua categoria conceitual fundamental dos *differends*, ou, em outras palavras, conforme já marcamos, as disputas insolúveis, que no plano cultural e identitário parece mais atual que nunca.

5. Considerações Finais: a Importância da Teorização da Diferença para a Política e para o Direito

A título de fechamento deste texto, a partir dessas teorizações fundantes da questão do pluralismo e da diferença, queremos ressaltar que, como fenômenos de conjuntura, diferença e pluralismo representam novas possibilidades críticas de fuga das categorias conceituais positivadas, para novas amplitudes de sentido e de verdade que reclamam a Pós-Modernidade e toda a sua complexidade política e jurídica. Há, contemporaneamente, uma multiplicidade de forças políticas atuando sobre os diferentes corpos (biológicos, políticos etc.) – e os próprios corpos se constituem em forças – que as sintaxes da igualdade, da universalidade, da semelhança não possuem mais sofisticação conceitual e analítica que permita dar conta da compreensão de tal complexidade. Se este primeiro passo está prejudicado, o que dizer de uma etapa seguinte consistente na crítica e na projeção de soluções para a imensidão de problemas que reclamam ações positivas de criação e recriação de espaços vitais. Jamais houve tantas vontades mandando e tantas vontades obedecendo; jamais houve tantas forças agindo e tantas reagindo; jamais houve tantas vontades sendo exercidas sobre outras vontades. O fenômeno da globalização está permitindo a todos uma observação cada vez mais transparente desta complexidade caleidoscópica e a demanda por saberes que não representem um processo de lobotomização com o real.

A sintaxe da igualdade e da universalidade são portadoras de uma perspectiva individualista/solipsista, enquanto a sintaxe da diferença se funcionaliza numa projeção da alteridade. Neste sentido, precisamos entender que o fenômeno jurídico da Modernidade, cunhado sob a influência de uma sintaxe da igualdade e da universalidade, revela-se, diante da complexidade do mundo contemporâneo, como totalmente ineficaz para a solução dos tipos de conflitos característicos da Pós-Modernidade. Não temos mais hoje uma prioridade de manifestações de conflitos de natureza interindividual, mas num sentido diverso, o que hoje mais acontece são conflitos em que a multiplicidade de forças envolvidas é muito mais complexa do que a de um indivíduo versus outro. Observamos grupos sociais contra outros grupos; grupos contra entidades abstratas como os Estados; nações contra corporações; etnias contra outras etnias; maiorias contra minorias, enfim, uma fragmentariedade de partes envolvidas que uma engenhosidade como o Direito moderno, construído sobre bases sintáticas tão restritas como a igualdade e a universalidade, não possui potencialidade significativa e hermenêutica capaz de dar conta de tal complexidade.

O que pretendemos dizer é que as possibilidades de articulação de soluções a partir de uma sintaxe igualitária formal e universalista são extremamente limitadas, pois há nelas teses de realidade que em muito se distanciam das demandas decorrentes da experiência multifacetada, fragmentária e diferenciada que está a acontecer na atual época. É impossível pensar-se novas categorias jurídicas, a partir do arsenal conceitual moderno, que sejam adequadas e aptas a solucionar conflitos

onde o centro da discussão esteja na diferença das partes envolvidas no conflito. É preciso, definitivamente, radicalizar a estruturação de uma sintaxe da diferença e do pluralismo, como condição necessária para uma nova articulação ético-política das relações sociais adequadas às demandas da Pós-Modernidade.

Nesse sentido, a academização da diferença apontou para um trabalho que deve ser feito sobre as instâncias de significação, de definição e redefinição, em cada contexto histórico, da prática simbólica da democracia e do futuro do espaço público como lugar de produção da singularidade. A teorização da diferença, ao permitir reproposições e redimensionamentos do espaço público, como lugar de produção da política e do jurídico (com ordem simbólica), produziu um faturamento de objetos de conhecimento tradicionalmente fechados, tornando-os abertos, inacabados, imprevisíveis, em muitos aspectos previamente impensados, portanto incontrolláveis pelas normas de produção das verdades científicas que estavam há longo tempo estabelecidas.

6. Referências Bibliográficas

- DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. 8. ed. Barcelona: Anagrama, 2008.
- DERRIDA, J. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução: Leila Perrone-Moises – 2. Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- DERRIDA, J. *Pensar a Desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- DIETZ, G. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault – Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Wheatsheaf: Nueva York, 1982.
- ESCOBAR, A. "Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research". In: ESCOBAR, Arturo; ALVAREZ, Sonia (Eds.). *The making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder, CO: Westview, p. 62-85, 1992.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FRANK, M. *What's is Neostructuralism?* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.
- LACLAU, E. "New Social Movements and the Plurality of the Social". In: SLATER, D. (ed.). *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam: CEDLA, p. 27-42, 1985.
- LYOTARD, J. *The Differend*. Phrases in dispute. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- LYOTARD, J. *The postmodern condition*. A report on knowledge. MN: University of Minnesota Press, 1979.
- MODOOD, T. *Multiculturalism: a civic idea*. Cambridge: Polity, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010, II.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: LPM, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- NIVÓN BOLÁN, E. "El Consumo cultural y os Movimientos Sociales". In: GARCIA CANCLINI, N. (COORD.). *El Consumo Cultural em México*. México: CNCA, p.123-162, 1993.
- RATTANSI, A. "Racism, 'Postmodernism', and Reflexive Multiculturalism". In: MAY Stephen. (ed.). *Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Antiracist Education*. Londres: Falmer, p. 77-112, 1999.

- SANTOS, B. "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade". In: SANTOS, B. S. (org.). *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SLATER, D. "Power and Social Movements in the Other Occident: Latin America in an International Context". In: *Latin America Perspectives* 21, n. 2 (edición 81), p. 11-37, 1994.
- WARAT, L A. "A Fantasia jurídica da igualdade: democracia e direitos humanos numa pragmática da singularidade". In: *BuscaLegis*, n.º 24, Setembro de 1992, p. 36-54.