

QUE TEMPOS SÃO ESSES?: ASSOMBROS DA INFINITA DEMANDA POR JUSTIÇA E POR DIREITOS NOS ESTUDOS LITERÁRIOS CONTEMPORÂNEOS

Gabriel Pinezi¹

Resumo: O objetivo geral desse artigo é problematizar as razões históricas e teóricas pelas quais, desde a década de 1980 – contexto do pós-ditaduras no Brasil, marcado pela ascensão da *French Theory* e dos *Trauma studies* –, os estudos literários assumiram para si como tarefa contribuir com a aplicação da justiça e a validação dos direitos humanos. Busca-se assim rascunhar “uma história moral do presente”, tal como propõe Fassin (2011) ao estudar o que chama de “razão humanitária”, investigando o impacto das teses de Antonio Candido (2004), Derrida (2018, 1994) e Felman (2014) sobre a relação entre a justiça, o direito e a literatura. Buscamos assim discutir as causas do sucesso, em nosso campo, de um ideal de gestão da vida marcado especialmente por uma ética da “sobrevivência” segundo a qual “a desconstrução é a justiça”. Perguntamo-nos se, passadas mais três décadas dessa afirmação de Derrida, não haveria modos de pensar o conceito de “justiça” sem se amparar no rigoroso infinitismo da desconstrução e naquilo que Marsault (2025) chamou de “epistemopolítica da vulnerabilidade”.

Palavras-Chave: justiça; direito; desconstrução; sobrevivência; estudos literários.

WHAT TIMES ARE THESE?: SPECTERS OF THE ENDLESS DEMAND FOR JUSTICE AND RIGHTS IN CONTEMPORARY LITERARY STUDIES

Abstract: The general objective of this article is to problematize the historical and theoretical reasons why, since the 1980s—against the backdrop of the post-dictatorship period in Brazil, marked by the rise of *French Theory* and *Trauma Studies*—literary studies have taken upon themselves the task of contributing to the administration of justice and the validation of human rights. We thus seek to sketch “a moral history of the present,” as proposed by Fassin (2011) in his study of what he calls “humanitarian reason,” by investigating the impact of the theses of Antonio Candido (2004), Derrida (2018, 1994), and Felman (2014) on the relationship between justice, law, and literature. We thus seek to discuss the reasons for the success, within our field, of an ideal of the management of life marked particularly by an ethics of “survival,” according to which “deconstruction is justice.” We ask whether, more than three decades after Derrida’s formulation, it might not be possible to think about the concept of “justice” without relying on the rigorous infinitism of deconstruction

1 Doutor em Estudos Literários pela UEL. Professor do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília. E-mail: gabrielpinezi@gmail.com.

and on what Marsault (2025) has called the “epistemopolitics of vulnerability.”

Keywords: justice; law; deconstruction; survival; literary studies.

O assombro [Staunen] por as coisas a que assistimos “ainda” poderem ser assim no século vinte *não é* um assombro filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.

Walter Benjamin, “*Sobre o conceito de história*”, tese VIII

Que tempos são esses, em que
Falar de árvores é quase um crime
Pois implica silenciar sobre tantas barbaridades?
Bertold Brecht, *Aos que virão depois de nós*

Introdução

O presente ensaio visa a apresentar os resultados de três anos de pesquisas relativas ao projeto, iniciado em 2022, intitulado “Mímesis da violência, violência da mimesis: a ética dos estudos literários entre a tragédia e a melancolia”. Esse projeto teve o objetivo de discutir os impasses éticos e morais em torno da mimese e da representação nos estudos literários contemporâneos, com foco na problematização da ética da desconstrução. Assim, um de seus objetivos específicos tornou-se no objetivo geral deste texto: problematizar as razões históricas e teóricas pelas quais, desde a década de 1980, com o avanço especialmente nos Estados Unidos, na França e no Brasil do campo que chamamos hoje de “Teoria” – às vezes até mesmo dispensando o termo “literário”, como já problematizou Fábio Durão (2011) –, os estudos literários assumiram para si como tarefa última contribuir com a aplicação da justiça e a validação dos direitos humanos.

A hipótese central desse projeto – que veio a se confirmar a partir de várias leituras – é que nossa ética desde o pós-ditaduras se situa “entre a tragédia e melancolia”, uma vez que nossa posição subjetiva se confunde cada vez mais com a daquele anjo melancólico de Dürer que, em vez de agir, assiste paralisado à própria impotência como uma tragédia. Creio que este anjo, apesar de parecido, não seja o mesmo que Benjamin (2012b, p. 14) descreveu em suas “Teses sobre o conceito de história” com base no quadro de Klee – pois enquanto o primeiro observa passivamente os fragmentos de mundo que caem mortos e inutilizados aos seus pés, sem que nada além do impasse do próprio desejo o impeça de construir, o segundo ao menos é arrastado efetivamente por uma força e “gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir de seus fragmentos, aquilo que foi destruído”.

Em resumo: tentei rastrear quando foi que a teoria literária deixou de fazer *a crítica de sua própria melancolia* (ao menos, é isso que interpreto das teses de Benjamin!) para se *identificar integralmente com o melancólico*, este que Freud (2010, p. 172) definia como um sujeito inoperante, preso a um luto infinito por confundir a perda de um ideal com a ruína de sua própria identidade. A pergunta que me guia é, portanto: o que o desejo por uma “justiça infinita”, sempre “aberta” e nunca “presente” – que Derrida (1994) intui, principalmente, a partir do melancólico príncipe da Dinamarca, Hamlet – diz sobre nosso apego à nossa própria impotência?

Antes de tudo, gostaria de situar de onde parte essa problematização. Certamente, não a entendo como uma tentativa de questionar, como que de fora, a validade dessa tendência

Tento deslocar, portanto, a pergunta normativa “a literatura é ou não política?” para a pergunta genealógica “como o estudo da literatura e a demanda por justiça se entrelaçam no presente?” Se lembrarmos que as primeiras reflexões teóricas sobre a poesia surgiram quando Platão (2014) definiu a *mimesis* na *República* a fim de expulsar os poetas trágicos de sua cidade, então é forçoso dizer que este tipo de polêmica é fundante do campo, e não meramente um apêndice dele. Ora, como se sabe, o tema central desse diálogo socrático não é a definição do poético ou do literário, mas antes a definição do conceito de δίκη, justiça. Platão dá preferência à justiça em detrimento da mimese em sua cidade ideal (aliás, como até hoje os estudos literários o fazem em sua infinita crítica das “violências” da “representação”), mas nem por isso algum professor de teoria da literatura deixaria de tomar os livros III e X da

República como textos definidores do conceito de literatura no Ocidente.

Antes de tomar lado nas polêmicas, portanto, é preciso lembrar que a recorrência dessas questões tem, ela mesma, uma explicação histórica possível. Que não restem dúvidas então: não considero errado, nem ilegítimo, pensar a literatura, o direito e a justiça como campos coextensivos, nem visto a impedir que essas pesquisas existam por as considerar problemáticas em si; mas penso que, antes de tudo, é preciso se perguntar pelos modos possíveis e pela história específica de como esses conceitos se relacionam em nosso presente, para não nos apegarmos demais tanto às nossas certezas (dogmáticas) quanto às nossas incertezas (desconstrutoras).

É deste ponto de vista ético e desta premissa metodológica, ambos devedores da forma como Didier Fassin (2011) propõe uma “história moral do presente”, que tomo como problemático o aumento vertiginoso em nossa área, desde a década de 1980, do uso generalizado e às vezes pouco refletido de conceitos como “justiça”, “direito” e “violência” – bem como os conceitos deles derivados, como “trauma”, “luto”, “memória”, “testemunho”, etc. Esta tendência não é hoje um fenômeno natural ou autoevidente, assim como não é autoevidente a própria definição do que sejam “os” direitos humanos ou “a” justiça. É o que propôs Lynn Hunt (2009, p. 18) em *A invenção dos direitos humanos*, ao tomar como premissa de seu estudo o “paradoxo da autoevidência”: “se a igualdade de direitos é tão autoevidente [quanto propõem as duas declarações universais dos direitos do homem], por que essa afirmação tinha de ser feita e por que era feita em tempos e lugares específicos?”.

Do mesmo modo, a relação que estabelecemos nos estudos literários atuais entre o sofrimento, a justiça e o direito – muito similar àquela dos romances do século XVIII que, segundo Hunt (2009, p. 38), contribuíram para

gerar a sensação de autoevidência dos direitos humanos ao pressupor um leitor capaz de “sentir empatia além das fronteiras de classe, sexo e nação” – é uma tendência histórica específica, um fenômeno contingente e, portanto, teoricamente e politicamente problematizável: isso se dá por quais razões, com quais objetivos, segundo quais interesses, devido a quais condições de possibilidade históricas, econômicas, políticas, institucionais e éticas?

Neste ensaio, parto dessas premissas e questões para fazer o que Marx e Engels (2011) chamaram, em seu debate com os jovens hegelianos, uma “crítica da crítica”. Seguindo os estudos de autores contemporâneos que problematizaram as tendências da teoria crítica contemporânea, como Ruth Leys (2000), Didier Fassin (2009, 2011, 2018, 2021, 2025), Daniele Giglioli (2020) e Elsa Deck Marsault (2025), tento levantar essas questões autocríticas que, creio, deveriam ao menos ser tão legítimas quanto as tendências hegemônicas do circuito acadêmico ocidental.

Também gostaria de, tal como propõe Fassin (2011), esboçar uma introdução à “história moral do presente”; mas, em vez de focar no discurso humanitário como um todo, minha intenção é tratar de sua incidência específica nas tendências tanto desconstrutora quanto humanizadora da crítica literária posteriores ao Maio de 68 francês e à ditadura militar brasileira. Entendo que tal reflexão se torna produtiva, em nível global, frente à atual crise humanitária em Gaza e ao fracasso das forças do direito internacional estabelecidas desde a Shoah para evitar a “repetição” de tal acontecimento e, em nível nacional, frente à ascensão da extrema direita como força política consolidada.

Tais fatos demonstram não só a impotência de nossas boas intenções, mas também que o modo contemporâneo de entrelaçar literatura e justiça perdeu sua obviedade e, desse modo, nossa atual “ética da sobrevivência” e da “preca-

riedade” – esboçada em autores como Derrida (1994), Agamben (2008), Butler (2019, 2022), Seligmann-Silva (2003) e Vecchi (2021) – sobrevive ela mesma de forma precária, como que nos assombrando. A especificidade histórica dessas perspectivas pode e deve ser problematizada, uma vez que seus pressupostos tendem a se generalizar e a serem aplicados de forma indistinta, como se não fossem produtos de uma cultura específica. Não se trata aqui de cair no perigo de “relativizar a moral”, mas de compreender que as formas pelas quais nós justificamos a justiça e o direito podem ser, elas mesmas, debatidas e repensadas.

A salvação pela literatura

Para iniciar o esboço dessa história do presente e dessa crítica da crítica, parto da seguinte constatação: há várias razões pelas quais podemos e devemos ensinar a literatura para as novas gerações que não se reduzem a uma exigência infinita de justiça – para usar a expressão de Derrida (1994) em *Spectros de Marx*.

Embora seja fácil provar que nem toda literatura tenha como tarefa fazer justiça, e que também nem sempre é justo que a literatura se reduza a essa tarefa, existe em nosso campo de trabalho algo que Thayllany Ferreira Andrade (2024) chamou de uma “ideologia da salvação pela literatura”, que nos constrange a interligar as demandas de escrever, narrar e ler à de fazer algo bom, algo correto, algo prescrito pela moral – mesmo lá onde a literatura e a moral parecem não se encontrar sem conflitos, ou lá onde alguém como Adorno (2013) esboça nada mais do que desesperança em relação à salvação pelas vias da arte (Gagnebin, 2003). Afinal, a radical desesperança com o caráter soteriológico da literatura é, pela via negativa, um apego maior à ideia de que a literatura *deveria* salvar e não é mais capaz disso. O diagnóstico histórico de Adorno só serve para constatar a melancolia de nossa crítica literária, uma vez que o melancó-

lico, segundo Agamben (2007, p. 28-29, grifos no original), é definido como alguém cujo pensamento se vê fixado a um objeto inalcançável, reforçando assim a sua compleição impotente:

O fato de o acidioso retrair-se diante do seu fim divino [isto é, a salvação], não equivale, realmente, a que ele consiga esquecê-lo ou que deixe de o desejar. Se, em termos teológicos, o que deixa de alcançar não é a salvação, e sim *o caminho* que leva à mesma, em termos psicológicos, a retração do acidioso não delata um eclipse do desejo, mas sim o fato de tornar-se inatingível o seu objeto: *trata-se da perversão de uma vontade que quer o objeto, mas não quer o caminho que a ele conduz e ao mesmo tempo deseja e obstrui a estrada ao próprio desejo.*

Seja pela via otimista, seja pela pessimista, essa ideologia é especialmente operante no sistema universitário brasileiro, como sabemos, por exemplo, a partir dos dados apresentados por Anderson da Mata (2017). A partir de sua participação em pesquisa coletiva coordenada por Regina Dalcastagné, da Mata constatou que o teórico mais citado nas revistas brasileiras de crítica literária especializada é Antonio Candido. Mas não tanto por suas famosas teses dialéticas sobre a relação entre literatura e sociedade, e mais por conta do otimismo expresso no texto “Literatura e Direitos Humanos”, publicado logo no contexto do pós-ditadura, no qual Candido (2004, p. 172) afirma que a literatura é um “direito incompressível” do homem, equivalente ao direito à alimentação.

Apesar da argumentação às vezes contraditória e frágil do ponto de vista sociológico, antropológico e mesmo histórico, o texto de Candido apresenta-se como principal ponto de partida da maioria dos professores brasileiros para justificar seu próprio trabalho com o ensino e a pesquisa em literatura. Certamente, os pesquisadores e professores da área de literatura não se identificam como “gerenciadores das representações literárias na sociedade”, embora tal descrição seja a mais apurada em termos sociológicos materialistas. Fazemos parte daquilo que Caherine Liu (2021) define como

uma “classe profissional-gerencial”, cuja função histórica sempre foi a de gerenciar, de algum modo, as classes proletárias. Sabemos bem do etnocentrismo pressuposto nisso quando entramos numa sala de aula com alunos periféricos e dizemos: “a literatura vai humanizar vocês”...

Como Thayllany Ferreira Andrade aponta a partir de sua experiência como professora no ensino básico, a ideologia da literatura como salvação promete, de algum modo, que professores e professoras de literatura pratiquem e incentivem a leitura por acreditarem num mundo melhor, sem se atentar que esse movimento também se baseia em certa resistência à (ou fuga da) proletarização. Assim, a literatura entendida como um direito humano incompressível, idêntico à alimentação, embora não se verifique como prática socializada, funciona ideologicamente como motivadora de uma pretensão neoliberal à ascensão social que, estruturalmente, não pode ser garantida a todos:

Diante do exercício prático e imediato de docência, percebi que a literatura não livraria os meus alunos das drogas, do tráfico, da violência doméstica, do abuso sexual. A literatura não dava casa, nem trabalho para os pais. Não estava no cigarro, nem no sexo, nem no TikTok. O que os movia até a escola era o lanche, a bolsa família, os amigos, os namorados, a vontade de fugir de casa e não os livros (que continuavam sem existir na escola). [...] Nesse contexto, percebi que a ascensão social por meio da literatura configurava-se como a oportunidade de partilhar do privilégio da servidão. Seria essa a única possibilidade de salvação pela literatura? Se não era a única, parecia ser a principal ou a mais importante. Certamente, era a mais difundida na escola. Era a substância movente do ato de ler qualquer coisa e, principalmente, de ler literatura. Fora no meu tempo de estudante e continuava a ser agora que eu me tornara professora. A literatura nunca podia ser lida apenas *porque sim*. Havia sempre um *para...* para viajar, para desenvolver empatia, para aumentar o vocabulário, para melhorar a escrita, para conseguir um bom emprego, para ser alguém na vida e, pasmem, até para emagrecer! (Andrade, 2024, p. 17-18)

Para além da leitura fina da própria Thayllany Andrade, recentemente, vários debates e polêmicas têm se dado em torno desse texto de Candido, de forma bastante consistente e insistente. Seria exaustivo aqui retomar todos, mas lembro que as principais críticas a ele

partem de pesquisadores que tomam a desconstrução de Derrida ou a teoria crítica de Adorno como aporte teórico. Partem, assim, de visões de mundo que não necessariamente renunciam a performar a busca por justiça pelas vias literárias – como é evidente em Derrida (2018, p. 27), para quem “a desconstrução é a justiça” – ou a busca por uma função testemunhal da literatura – como é evidente em Adorno (2013), para quem a arte deve sempre preservar em sua dissonância formal a memória inconciliável do sofrimento e do luto (Gagnebin, 2003). Por essas duas vias distintas e, em certo sentido, complementares, ambas dedicadas a pensar os impasses éticos e morais legados pelos problemas relativos à função testemunhal da arte, critica-se Candido especialmente pela sua tendência normativa, otimista e universal de literatura – mas nunca pela ideia mesma de uma possível relação entre o “literário” e a busca por “direitos”.

Da literatura como representação da injustiça

Ora, por que a literatura seria um direito? Por que precisaria ser garantida pelo direito se o efabular já é tão essencial ao homem? Por que não seria, também, uma forma de limitar, so-lapar ou impedir o direito de se realizar? Por que não seria uma forma de resistir a esse processo histórico de juridicização de tudo que vivemos na contemporaneidade?

A hipótese de que literatura e direito são experiências distintas e inconciliáveis é uma máxima de Shoshana Felman, crítica desconstrucionista fundadora dos *Trauma Studies* na Universidade de Yale. Para Felman, no entanto, isso não significa que a literatura estaria, de partida, impedida de “fazer justiça” pelas suas próprias vias. Com base em um amálgama de psicanálise lacaniana e desconstrução derridiana, bem como em uma leitura muito específica (e questionável) das teses de Walter Benjamin sobre a estética do choque e da melancolia na

modernidade, Felman chama de “direito” as instituições jurídicas que visam a aplicar e conservar determinadas normas, tendo por base os processos e os julgamentos, formas teatralizadas de performar a justiça como “mimese” ou “representação”; já a literatura seria a força inerente à linguagem que extrapola tais normas, tais teatralidades e tais representações, buscando a justiça num “além” sempre de partida “irrepresentável”, que se expressa por meio do “silêncio traumático” das testemunhas.

Com base em uma análise dos julgamentos históricos de Adolf Eichmann, em Israel, e O. J. Simpson, nos EUA, Felman (2014, p. 28) afirma que:

A literatura emerge da extrema tensão entre direito e trauma como um impulso existencial, correspondendo ainda a uma diversa dimensão de sentido. [...] Eu mostrarei que nesses dois julgamentos, como em todo caso culturalmente sintomático e traumático, o sentido jurídico e o sentido literário necessariamente informam e deslocam um ao outro. A complexidade da cultura, eu sustento, frequentemente assenta-se nas discrepâncias entre o que a cultura pode articular como justiça jurídica e o que articula como justiça literária. [...] A literatura traz uma dimensão de encarnação concreta e uma linguagem do inacabado que, em contraste com a linguagem jurídica, abarca não a clausura, mas precisamente o que num dado caso jurídico recusa ser contido e não pode ser fechado. É em relação a essa recusa do trauma de ser enclausurado que a literatura faz justiça. Os autores literários neste livro estão, assim, além ou à margem da clausura jurídica, à beira do abismo em que se situa o direito; eles fixam sua visão nas profundezas e, desse lugar sem fundo, reabrem o caso jurídico acabado. (Felman, 2014, p. 28)

Vê-se como a literatura é apresentada por Felman como oposta ao direito – não tanto por ser incapaz de fazer a justiça, mas precisamente porque é capaz de fazê-la de modo distinto: a literatura faz justiça ao abrir o processo histórico; o direito, por sua vez, ao fechá-lo. Há, portanto, para Felman, dois tipos de justiça – uma literária, outra jurídica – que estão sempre em disjunção. Pensado aqui com base na hipótese de Freud de uma compulsão à repetição, o “trauma” é compreendido por Felman como uma “resistência à simbolização” que “abre” o julgamento para além de sua dimensão simbólica – isto é,

normativa. Nessa interpretação, a literatura é como que capaz de uma justiça “mais nobre” que a jurídica – a literatura é a “verdadeira” justiça, aquela que não se conforma à mimese, à representação, mas abre o direito para um “infinito”, para uma “impossibilidade estrutural de representar”:

O direito tem uma linguagem de abreviação, de limitação e de totalização. A arte é uma linguagem da infinitude e de irredutibilidade de fragmentos, uma linguagem de materialização, de encarnação e de encantamento materializado ou de *repetição* rítmica infinita. Como é por definição uma disciplina de limites, o direito distancia o Holocausto; a arte o aproxima. [...] A *arte* é o que faz o silêncio falar. (Felman, 2014, p. 208-209, grifos no original)

Essa visão de Felman em relação à literatura nos parece até mais otimista que a de Can-dido, pois se para o crítico brasileiro, a literatura é uma necessidade humana que precisa ser garantida por direitos, devido à sua capacidade de “humanizar”, para a crítica de Yale, é a literatura que garantiria ao direito (em si mesmo um tipo de narrativa totalizadora) sua possível abertura a uma justiça “mais ética”, uma justiça “incalculável”. A meu ver, tal interpretação peca por entender que a literatura não é em si mesma, possivelmente, um “teatro”, um “conjunto” de representações, etc., mas algo que coloca as representações e os teatros em permanente crise. É como se a literatura e o direito fossem radicalmente incongruentes na forma – o que é falso, pois há obras literárias que compartilham a forma de um processo, seguindo, às vezes, estritas regras de representação – e radicalmente idênticos nas intenções de fazer justiça – o que é, igualmente, falso, pois nem toda a literatura se sustenta historicamente na busca por justiça ou por verdade. Em termos mais simples: a própria definição de Felman da “literatura” como “abertura infinita”, como “justiça incalculável”, só se sustenta sobre a exclusão de certas formas literárias historicamente documentáveis que se sustentam integralmente sobre a noção de mi-

mese, de representação.

Me parece, assim, que nem as leituras de Candido, nem de Felman levam em consideração uma terceira possibilidade: a de que há casos em que aquilo que chamamos de “literatura” – especificamente, e não “a” literatura em geral – não seria pensada nem como um direito, nem como aquilo que garante ao direito sua radical abertura ética, mas como um modo de colocar em crise nossa própria expectativa pela justiça. Nem uma coisa a ser garantida pelo direito, nem uma coisa que garante a justiça infinita: a literatura pode ser entendida, em alguns casos, como a revelação de um mundo em que a própria ideia de justiça e da ânsia por direitos caduca.

Se pensarmos nos textos clássicos da literatura ocidental que problematizaram a justiça desse modo, podemos perceber uma impossibilidade de assimilação perfeita entre narrativa e direito, entre vida e sobrevida, entre decisão e justiça. Tomemos como exemplo especificamente *Édipo Rei* de Sófocles e *O Processo* de Kafka, textos que, cada um ao seu modo e em seu tempo, tratam da possível disjunção entre a vida humana e a justiça. Afinal, nas obras desses autores, não é a justiça, mas a falta dela que *sobrevive* à trama, *restando* para além dos estritos limites da vida narrada.

Como se sabe, a estrutura de *Édipo Rei* (Sófocles, 2016) é *idêntica* à de um processo jurídico – algo que Foucault (2013) ressalta bem em sua leitura da peça. Aqui, não se pode dizer simplesmente, como Felman, que o silêncio dos traumatizados se vê representado como uma abertura à justiça infinita, mas muito pelo contrário, que o processo chega a um fim de modo a nem adiar, nem consolidar a justiça. O que resta, ao fim da narrativa de *Édipo Rei*, é tão somente a sensação de que o processo chega a um fim sem, de fato, realizar a justiça.

Aristóteles (2015) já chamava atenção para o fato, inclusive, de que a catarse trágica

só é possível quando assistimos à passagem da felicidade para a infelicidade de um homem que comete *um erro qualquer* (ἀμαρτία). Nesse sentido, a narrativa trágica depende de um ajuste entre o caráter do personagem (se é superior, inferior ou médio) e seu destino (se a desgraça ou a salvação). O caráter (ἦθος) do personagem é definido pela justiça ou não de suas ações: se um homem justo passa da felicidade à infelicidade, o efeito retórico sobre os espectadores seria a indignação (μιαρόν); se um homem injusto passa da felicidade à infelicidade, o efeito retórico seria a benevolência (φιλόανθρωπον). Para o efeito pretendido da tragédia – a purificação do terror (φόβος) e da compaixão (έλεος) –

resta, então, a situação intermediária, ou seja, aquela do homem que, sem se distinguir muito pela virtude e pela justiça, chega à adversidade não por causa de sua maldade e de seu vício, mas por ter cometido algum erro; como no caso daqueles entes que obtiveram grande reputação e prosperidade, como Édipo, Tiestes e os homens ilustres provenientes de grandes famílias (Aristóteles, 2015, p. 113-114, *Poét.* 1453a 7-13)

No caso de Édipo, o erro é evidente: ele desafia os deuses com seu ímpeto decifrador de enigmas, não percebendo que ele mesmo é enigmático, duplicado, dois em vez de um: simultaneamente marido e filho, pai e irmão, rei pelo exercício da força (τύραννος) e rei por herdar legitimamente o trono (βασιλεύς), Édipo é cego para aquilo que tece seu próprio destino. Pela mesma razão, é estruturalmente incapaz de exercer sua função de rei, que é garantir a justiça de Zeus na cidade. Tal *aporia* em relação à justiça – uma ausência de possibilidade de chegar à decisão se Édipo foi ou não um homem justo – seria, para Aristóteles, essencial à estrutura mesma da narrativa trágica e à possibilidade de seus efeitos retóricos.

Ora, cabe a nós pensarmos aqui por que, no que diz respeito às relações possíveis entre a literatura e a justiça, alguns parágrafos do antiquíssimo Aristóteles parecem levantar hipóteses mais variadas sobre os *modos de representar*

a justiça do que a reflexão de Candido e a de Felman, para quem a literatura parece não ter outro destino senão *contribuir* para o exercício da justiça. Quando foi que a teoria literária esqueceu que não é tanto a literatura que faz ou não a justiça, mas que o conceito de justiça é, ele mesmo, como mostra Aristóteles, um conceito narratológico? Parece-nos que, para Felman, é mais fácil pensar que a literatura é capaz de revelar-nos *uma justiça ela mesma irrepresentável*, do que aceitar a hipótese mais simples, de Aristóteles, de que o poeta é capaz de *representar a injustiça*. Tudo se passa, em Felman e na teoria do trauma, como se a injustiça *real e final* fosse impossível!

É preciso, de certo modo, que possamos enquanto espectadores nós mesmos julgar Édipo para que o efeito trágico aconteça. Na peça de Sófocles, a justiça *não pode* se realizar – não porque pode ser ainda aberta, mas porque a decisão final não recobre inteiramente a vida do personagem; o impasse ético se dá, justamente, no fato de que Édipo é ao mesmo tempo o algoz que deve ser punido para restaurar a justiça e o soberano que deve garantir que essa justiça aconteça. Ao fim da peça, vemos que o processo de Édipo contra o assassino de Laio chega a um fim, mas não temos certeza se Édipo *merecia* a punição que os deuses reservaram a ele.

Em *O processo*, de Kafka (2005), a mesma impossibilidade narrativa da justiça se observa, uma vez que também o romance coincide integralmente com a narrativa de um processo jurídico que não termina com a justa sentença. Porém, nesse caso, ao contrário do que acontece em Sófocles, onde o juízo é ele mesmo dado quando Édipo se depara com a verdade, a decisão final e a revelação da verdade que trariam um “fim” para a história de Kafka são sempre adiados, lançados adiante para um espaço que *ultrapassa a vida* do personagem. É isto que se mostra na ultimíssima frase do romance, logo após K. ter a faca cravada profundamente em seu coração: “Era como se a vergonha deves-

se *sobreviver* a ele” (Kafka, 2005, p. 228, grifo meu).

O fato de que nunca se encontra o juiz que deveria decidir a sentença e dar um “fim” ao processo é, paradoxalmente, o “fato” mais decisivo para a estrutura narrativa do romance. É *a vergonha* que deve sobreviver, e não a *justiça*; pois K. é, antes de tudo, um caluniado por si mesmo – como demonstra a leitura de Giorgio Agamben (2014, p. 37) baseada no estudo de Davide Stimilli, para quem a letra K. não significa “Kafka”, como na leitura biográfica de Max Brod deu a entender, mas a figura do direito romano, o “kalumniator”:

A autocalúnia faz parte da estratégia de Kafka no seu incessante corpo a corpo com a lei. Ela coloca em questão, antes de tudo, a culpa, o princípio segundo o qual não há pena sem culpa. E, com esta, também a acusação, que na culpa se funda (a ser acrescentado ao catálogo das tolices brodianas: Kafka não se ocupa da graça, mas do seu oposto, a acusação). “Como pode, em geral, um ser humano ser culpado?”, pergunta Josef K. ao capelão da prisão. E o capelão parece lhe dar de algum modo razão ao dizer que não há sentença, mas que “é o próprio processo que se converte aos poucos em veredito”. Um jurista moderno escreveu, no mesmo sentido, que no mistério do processo, o princípio *nulla poena sine iudicio* se inverte neste outro, mais tenebroso, segundo o qual não há julgamento sem pena, porque toda a pena está no julgamento. “Ter um processo desses”, diz o tio num certo momento a K., “já significa tê-lo perdido”.

Segundo Agamben, portanto, o juízo final não pode ser nunca encontrado, pois coincide, desde sempre, com o início do processo (a acusação), já que o próprio K. é o acusador de si mesmo. A semelhança com Édipo é marcante: no fundo, tanto Édipo quanto K. são sujeitos que não sabem algo (esquecem?) e, por isso, erram em direção à destruição de si mesmos. Em *O processo*, a promessa de um julgamento que colocaria fim à história é eternamente adiada, de modo que o fim da vida de K., assassinado sem saber a causa, coincide com o fim do romance, mas não com o fim do processo. Esse só se realizaria com a sentença que tornaria novamente justa a sua vida, restituindo-lhe a inocência. Kafka sabe, de algum modo, que a “decisão” dos

senhores não é uma verdadeira decisão, como mostra Agamben (2014, p. 49): “a morte de K. assemelha-se mais a um homicídio que à conclusão de uma *quaestio veritatis*.”

Por que K. iria se autocaluniar? O que Kafka procura com esse homem que, tal como Édipo, levanta um processo contra si próprio – um processo que está, desde o início, tragicamente fadado ao fracasso da justiça? A hipótese de Agamben (2014, p. 49-50) é que Kafka teria tratado, em seu romance, do fundamento do direito como a livre submissão do homem, que o concebe como um poder estranho e superior:

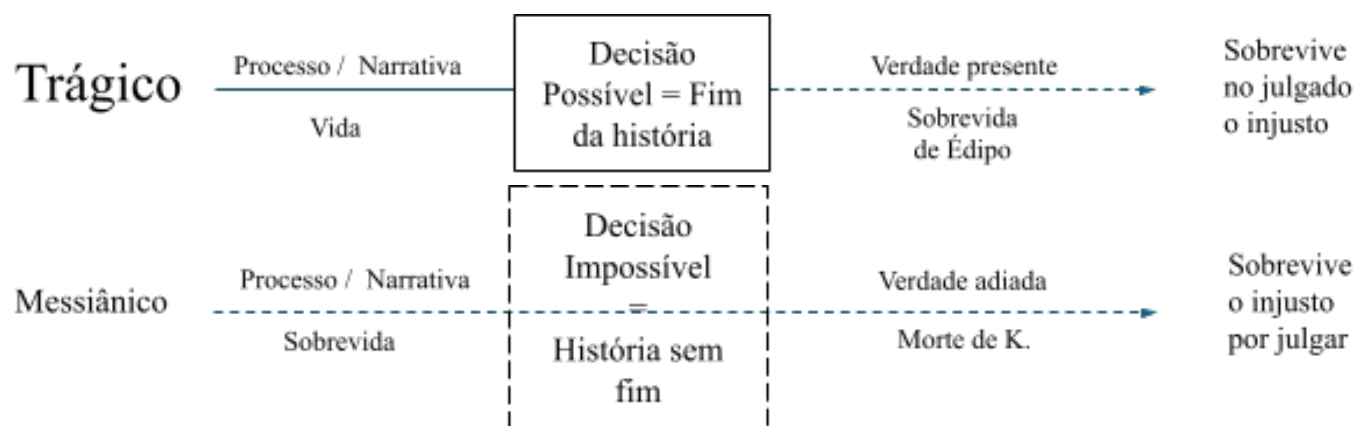
K. (qualquer homem) se autocalunia para submeter-se à lei, à acusação que esta parece inevitavelmente dirigir-lhe e da qual não é possível fugir [...] Mas, agindo desse modo, acaba por assemelhar-se ao prisioneiro do qual Kafka fala num fragmento, que “vê ser erguida uma forca no pátio do cárcere, acredita erroneamente que seja destinada a ele, então, à noite escapa da sua cela, coloca-se sob a forca e enforca-se”. Daí a ambiguidade do direito, que tem a sua raiz na autocalúnia dos indivíduos e se apresenta, no entanto, como um poder que lhes é estranho e superior.

Se seguirmos essa leitura de Agamben, podemos dizer que ambos os heróis, Édipo e Josef K., destroem a si mesmos pela força de uma submissão ao direito: nem justos, nem injustos, mas ambos submetidos à lei cujo funcionamento só podem garantir com a autodestruição.

Ao fim, Édipo crê tanto no direito, submete-se tanto a ele, que se exila, condenando a si mesmo, uma vez que não pode negar a justeza e a finalidade do processo que ele mesmo instaurou contra si, ainda que reste o sabor amargo da injustiça em seu destino trágico; no caso de Kafka, a própria coincidência entre um processo sem fim e a acusação que nunca se representa demonstra que o direito mesmo, em seus ritos e em suas tentativas de fazer a justiça, revela uma face (infernai) da injustiça, tornando assim impossível qualquer decisão ou qualquer fim para a narrativa, cuja estrutura é dada num adiamento infinito da justiça.

Parece-me assim que podemos pensar numa estrutura em que a representação da catástrofe pode ser pensada a partir de dois modos: na narrativa trágica grega de Sófocles, *resta (ou sobrevive) o injusto no julgado*; na narrativa messiânica de Kafka, *resta (ou sobrevive) o injusto por julgar*.

Minha hipótese é de que este é um traço comum que distingue as tradições semítica e grega no que diz respeito à representação da justiça e do direito – algo que intuo estendendo o argumento de Auerbach (2021) no primeiro capítulo de *Mimesis*, “A cicatriz de Ulisses”. Mas aqui cabe apenas ressaltar que, se em termos narrativos, podemos definir o *justo* como aquilo que recobre integralmente um destino, sem deixar *resto* – reestabelecendo assim um equilíbrio inicial perdido pelo “erro qualquer” ou pela “autocalúnia” –, podemos dizer que a literatura não coincide integralmente com a justiça, nem com o direito que pretende realizá-la. A literatura não é, nesses casos, o meio pelo qual a justiça é realizada ou prometida, mas precisamente o que resta da impossibilidade de uma vida rigorosamente justa. Portanto, podemos dizer que a justiça e o direito estão em disjunção em ambas as narrativas – não como pensa Felman, por haver duas justiças, uma “literária” e outra “jurídica”, mas antes por haver (ao menos) dois modos distintos de narrar a injustiça:



A demanda infinita por justiça como autocalúnia

Em nenhum desses dois casos analisados, parece-me, a literatura realiza o direito ou a justiça, nem mesmo se apresenta ela mesma como autoevidência de um direito. Se nos lembrarmos que Althusser (2023) define a escola e a universidade como aparelhos ideológicos do Estado e a ideologia como um saber que visa a reificar estruturas de reprodução do trabalho, então somos obrigados a reconhecer que o sucesso dos textos de Candido e de Felman se deve a razões estritamente ideológicas e conservadoras (no sentido althusseriano preciso de que a ideologia visa a impedir a transformação das relações de produção): ele serve de argumento para que a estrutura social que produz professores de literatura continue se mantendo tal como é. O texto de Candido, portanto, têm sucesso histórico e ideológico porque serve à *justificação do ensino de literatura*, mais do que propriamente porque elucida, expõe, reflete sobre as relações reais entre o direito e a literatura. Cremos que a literatura “salva” ou “faz a justiça” porque nos cremos justos – isto é, cremos que, entre nossa prática de professores de literatura e nossa vida, *não deve haver resto*. O problema é que, não raro, esse resto existe...

Perceba-se que eu tratei de um “sucesso *do texto* de Candido”, e não do sucesso “de Candido *em seu texto*”. Certamente, em seu próprio tempo, no contexto imediato da abertura democrática, é bem compreensível que Candido anuncie um futuro otimista para um Brasil que tem agora como tarefa consolidar a aplicação dos direitos humanos que foram historicamente negados desde 1964. Porém, o que dizer dos pesquisadores que, em plena consciência do retorno das extremas direitas ao poder e do sucesso da guerra genocida em Gaza, ainda citam esse texto como um horizonte *explicativo* e *definidor* do literário no presente, reduzindo-o a um “direito”, sem de fato problematizar, definir ou mesmo interpretar o que sejam “direitos humanos” para além daquilo que são no texto de Candido – isto é, uma simples expectativa otimista que justifica nossa própria reprodução como classe?

Nesse sentido, a reprodução massiva do texto de Candido em revistas científicas indica que a simples hipótese – hoje, facilmente verificável tanto teoricamente quanto historicamente – de que possa haver disjunção e incongruência entre direitos humanos e literatura revela-se, em nosso próprio campo de saber, ideologicamente suspeita.

Diante dessa inquietante constatação, podemos nos perguntar: por que tomamos como tão óbvio que, ao ensinar alunos a lerem literatura, poderíamos criar um mundo *mais justo*? Por que, como professores de literatura e teoria literária, temos tanta preocupação com um problema que seria mais próprio ao Direito ou à filosofia política? O que temos dito em nossos trabalhos

de pesquisa mais atuais sobre a relação entre a literatura e a justiça se baseia num diálogo crítico efetivo com esses campos do saber, ou apenas em expectativas ideológicas e morais sobre como representar o sofrimento humano? Nosso saber é ele mesmo jurídico-político, ou depende sempre de outro tipo de saber que nos parasita? Estaríamos aqui para fazer algo parecido àquilo que fazem advogados, promotores, delegados, policiais e até mesmo padres, pastores e sacerdotes, ou teríamos relativa autonomia em relação a todas essas estruturas sociais que – para usar um termo de Benjamin (2012a) em “Sobre a crítica do poder como violência” – visam a “conservar o direito”?

Como entender que, numa leitura polêmica contra as teses de Benjamin sobre a possibilidade de uma “destruição do direito” – isto é, a destruição da estrutura da autocalúnia descrita por Agamben ao tratar de Kafka –, Derrida apele à tese de que todas as tentativas de realizar a justiça são *sempre* marcadas por uma força conservadora – força estrutural da própria linguagem, marcada que é por uma “violência” do performativo? Se, por um lado, a desconstrução é a justiça e, portanto, “já está *empenhada, comprometida* com essa exigência de justiça infinita” (Derrida, 2018, p. 37), por outro, impõe a esta exigência um claro limite – um limite dado, segundo Derrida, na própria estrutura conservadora da linguagem:

O que estou dizendo é nada menos do que conservador e anti-revolucionário. Pois, para além do propósito explícito de Benjamin, proporei a interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou da *instauração do direito* (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da *conservação do direito* (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela. É próprio da estrutura da violência fundadora solicitar sua própria repetição e fundar o que deve ser conservado, conservável, destinado à herança e à tradição, à partilha. Uma fundação é sempre uma promessa. Todo estabelecimento (*Setzung*) permite e pro-mete, instala-se pondo e prometendo. É, mesmo que, de fato, uma promessa não seja mantida, a iterabilidade inscreve a promessa de salvaguarda no instante mais irruptivo da fundação. Ela inscreve, assim, a possibilidade de repetição no coração do originário. Melhor, ou pior, ela está inscrita nessa lei de iterabilidade, mantém-se sob sua lei ou diante de sua lei. Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do

direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. (Derrida, 2018, p. 89)

Para Derrida, portanto, a busca infinita e incalculável pela justiça não pode fazer senão o “direito” finito e calculável ser fundado, assim como o direito finito não poderia, em cada uma de suas decisões, evitar a diferença no coração do próprio ímpeto conservador. Isso por conta de uma *lei* que antecede todas as leis, uma *lei primária, estrutural, inevitável, necessária, impossível de ser destruída ou desconstruída*: a lei da iterabilidade da linguagem, a lei segundo a qual não é possível diferenciar rigorosamente um enunciado descritivo de um enunciado performativo. Há, portanto, segundo Derrida, no próprio seio da desconstrução um inevitável caráter conservador de todo gesto humano que faz, de qualquer um de nós, em qualquer uma de nossas ações, ao mesmo tempo destruidores e conservadores – desconstrutores, portanto.

Ora, do que se trata aqui, senão da autocalúnia que, segundo Agamben, funda o direito, tornando-o ainda mais efetivo? Lancemos o argumento de Derrida contra ele mesmo, extraindo suas consequências éticas: que vida é essa *prometida* pela desconstrução, quando esta *performa a iterabilidade como lei* definidora da relação entre direito e justiça, e não como algo contingente, que pode ou não ser assim? Essa estranha apreensão de Derrida de fazer a justiça e o direito serem coextensivos, derivados e originados de uma mesma “lei” da linguagem, tem como consequência um retrato da *vida humana como desde sempre capturada pela lógica do direito autoconservador*. Toda vida será, simultaneamente e inescapavelmente, violenta e sofridora. Para Derrida, parece haver vidas justas ou direitas, direitas e justas, talvez vidas não justas e talvez vidas não direitas, mas nunca haverá vida *fora* da expectativa pela justiça (uma vez que ela é e deve ser *infinita*), *fora* da violência normativa do direito. A justiça e o direito tornam-se,

assim, não simplesmente formas específicas de gerir a moralidade derivadas das civilizações ocidentais, mas efeitos universais de uma relação humana com a linguagem.

Não há, portanto, nessa apreensão do homem feita por Derrida, linguagem que não seja, ela mesma, ao mesmo tempo subordinada a uma lei e impositora de uma lei, ao mesmo tempo acusadora e vítima de si mesma. A linguagem *se* desconstrói, sem nunca ser capaz de *se* destruir. Ela não pode, senão, torturar-se, sem nunca dar cabo de si mesma. Parece-nos, antes de tudo, que a vida prometida pela desconstrução derridiana não pode ter fim, não pode ser senão sobrevida, não pode escapar de sua própria sobrevivência, da lei de sua própria conservação. Seria inimaginável, nessa perspectiva performada por Derrida, uma vida que não seja exemplar (no sentido de ser imitável, contagiável, paradigmática), que exista sem a pretensão de se conservar (de sobreviver, portanto). Afinal, tal como Hamlet enuncia em seu famoso soliloquio, a vida não pode ser nunca plenamente suicidada, não pode nunca dar o seu próprio fim, pois sempre permanecerá sobrevida, sempre ultrapassará a si mesma num “além da morte” incognoscível, num “sonho” espectral, de fantasmas, que vem num “sono de morte”:

Ser ou não ser, essa é a questão
Ser ou não ser, essa é a questão
Será mais nobre suportar na mente
As flechadas da trágica fortuna,
Ou tomar armas contra um mar de escolhos
E, enfrentando-os, vencer? Morrer – dormir,
Nada mais; e dizer que pelo sono
Findam-se as dores, como os mil abalos
Inerentes à carne – é a conclusão
Que devemos buscar. Morrer – dormir;
Dormir, talvez sonhar – eis o problema:
Pois os sonhos que vierem nesse sono
De morte, uma vez livres deste invólucro
Mortal, fazem cismar. Esse é o motivo
Que prolonga a desdita desta vida.
[...]
Assim nossa consciência se acovarda,

E o instinto que inspira as decisões
Desmaia no indeciso pensamento,
E as empresas supremas e oportunas
Desviam-se do fio da corrente
E não são mais ação. (Shakespeare, 2016, p. 424-425)

Em *Espectros de Marx*, Derrida tomará a demanda de justiça herdada por Hamlet de seu pai como modelo e exemplo das angústias próprias àqueles que sobrevivem num mundo onde digladiam-se, sem descanso, dois princípios opostos e, ao mesmo tempo, complementares: por um lado, o “desajuste” essencial do mundo, o seu caráter “*out of joint*” e, do outro, a “infinita” responsabilidade de cada um em acolher uma herança e fazer a justiça. Essa imagem barroca do soberano melancólico ao mesmo tempo herdeiro de um poder e incapaz de acioná-lo, que Benjamin (2011) havia descrito na *Origem do drama trágico alemão* como expressão dos impasses políticos e existenciais próprios ao homem do renascimento, surge em Derrida não apenas como paradigma da desconstrução, mas como efeito generalizado de uma estrutura aporética da justiça e do direito fundada na própria linguagem. Para Derrida, nos parece, toda a vida humana, todos os gestos, todas as interpretações, todas as simbolizações são necessariamente subordinadas à oscilação infinita entre destruição e conservação do direito.

A infinita demanda por justiça como nossa sombra

Levando em conta o sucesso dessa ética da desconstrução nos departamentos de teoria literária ocidentais, retorno à pergunta: se fizéssemos uma etnografia de nossa própria profissão – professores e pesquisadores que ensinam literatura –, conseguiríamos nos diferenciar suficientemente bem, hoje, do policial que prende, do juiz que condena ou do pastor que prega, já que todos eles também trabalham por um mundo mais justo, menos violento e mais de acordo

com as normas do direito, conservando o seu justo lugar na sociedade por meio desta mesma sede de justiça? E se não conseguimos nos diferenciar suficientemente bem dessas profissões no que diz respeito a essa insatisfação, então qual seria a verdadeira justificativa para a existência de nosso ofício? Como sobreviveremos à possibilidade da injustiça de nossa própria vida, da nossa própria profissão?

Como o antropólogo e sociólogo Didier Fassin (2018) já ressaltou em sua própria crítica aos direitos humanos, com base em sua experiência pessoal como médico humanitarista e na etnografia da polícia e das prisões, mesmo num círculo que tem como função exercer a crítica, esse tipo de pergunta que põe em suspeita aquilo que se toma como óbvio – o desejo infinito de fazer justiça e garantir direitos – gera desconfiança: como se poderia fazer a crítica dos direitos humanos e da justiça sem parecer ser simplesmente alguém que “performa” a injustiça? Como criticar nossos colegas tão cheios de fé em seu próprio ofício sem parecer simplesmente perverso? Por que é tão difícil ser contemporâneo, naquele sentido que Giorgio Agamben (2009) deu ao termo — isto é, por que é tão difícil acessar as sombras de nosso próprio tempo? Como afirma Didier Fassin (2018, p. 480)

o mundo humanitário tende a se furtar à análise crítica: como ele é um bem valorizado do qual muitos buscam apropriar-se, afirmando sua adesão a ele em suas atividades, mesmo guerreiras, e como ele procede internalizando os debates sobre o sentido e os efeitos de sua ação, ele resiste ao trabalho crítico das ciências sociais.

Quando propus meu projeto de pesquisa sobre as aporias em torno da relação entre representação e violência nos estudos literários contemporâneos, enfrentei as mesmas resistências que Fassin descreve a respeito do seu estudo sobre o terceiro setor humanitário. De certa forma, se compreendemos a nós mesmos como justos, devemos de algum modo ser inocentes, imunes à crítica: se desejamos de boa vontade,

nós mesmos, fazer a justiça e servir ao direito, por que então seríamos injustos? A rigor, quando pensamos com paciência nesse problema da imunidade de quem quer fazer a justiça, parece simples perceber a falibilidade de tal argumento – afinal, como diz o ditado, de boas intenções o inferno está cheio. Mas é mais grave pensar nisso quando lembramos que nosso próprio campo parece fundamentar esse tipo de imunidade *na própria estrutura da linguagem*.

É o que vemos precisamente quando Derrida (2018, p. 27), em *Força de Lei*, enuncia de modo vigoroso duas proposições complementares: primeiro, que “a desconstrução é a justiça”; em seguida, que há uma “indesconstrutibilidade da justiça”, ou seja, uma impossibilidade formal e em geral de que a desconstrução possa se desconstruir². Sempre me espanta, ao reler esse texto de Derrida, perceber que um filósofo que dedicou a vida criticando as lógicas de exceção, de redução fenomenológica e de soberania da metafísica ocidental realmente se posicionasse de modo a tratar a “justiça” ou a “desconstrução” como algo tão radicalmente *intocável, imune*, mesmo com as fracas ressalvas que faz, ao final de sua reflexão, sobre os perigos inerentes a um “excesso de justiça sobre o direito” (Derrida, 2018, p. 55) – precisamente, a situação histórica que vivemos hoje e que Elsa Deck Marsault (2025) apresentou em detalhes.

Mesmo sob o risco de perder a confiança

- 2 Em sua leitura de “Crítica do poder como violência”, de Benjamin, Derrida (2018, p. 89) chega a dizer: “Essas oposições benjaminianas parecem, pois, mais do que nunca, desconstrutíveis; elas se desconstroem elas mesmas, inclusive como paradigmas para a desconstrução”. Parece assim que Derrida pressupõe que a desconstrução que ele mesmo propõe – a indesconstrutível – não possui um “paradigma”, um “exemplo”, enquanto Benjamin apresenta uma oposição binária que seria “um paradigma” desconstrutível. Há algo de enigmático e excepcional aí, ainda: há desconstruções desconstrutíveis (a de Benjamin, a de Heidegger) e indesconstrutíveis (a infinita sede de justiça que ele apresenta como própria à estrutura da iterabilidade, que, segundo Derrida, teria sido ignorada por Benjamin em seu ensaio).

de nossos colegas, as aporias em torno de uma vontade de justiça que, ela mesma, se faz injusta, tornam-se salientes demais para ignorarmos essa verdade que lateja como uma coceira intermitente nas nossas feridas narcísicas. Lembremos, por exemplo, que Sílvio Almeida assumiu a pasta de direitos humanos com um discurso que, ao dizer que ia “retomar o óbvio que foi negado nos últimos quatro anos”, performava aquela velha indagação (falsamente, mas comumente) atribuída a Brecht³, um autor que dedicou a vida a renovar a literatura para, por meio dela, alcançar a justiça: “que tempos são estes, em que temos que defender o óbvio?” Como enunciar isso com tanta convicção, se nem é óbvio que Brecht tenha realmente dito isso com essas palavras? E hoje, em menos de três anos, o que dizer da obviedade dos valores éticos e políticos de Sílvio Almeida? E mesmo o que dizer da obviedade dos valores éticos e políticos de Aniele Franco, quando esta também se vê publicamente acusada de calúnia? Qual dessas “justiças indesejáveis” e “infinitas” terá mais “força”, para usar os termos de Derrida? Em quem a faca será enterrada no coração? E quais serão as consequências disso para nós, que sobreviveremos a este processo?

O que dizer da nossa esperança em um mundo melhor, garantido por “direitos humanos”, quando duas pessoas que dedicaram a vida à efetivação de tais direitos se digladiam na esfera pública, fazendo da própria busca pela justiça uma cena trágica na qual, pressentimos, nenhum dos dois sairá plenamente vencedor ou perdedor — pois, afinal, como sabemos desde a *Orestéia* de Ésquilo (2013), não há qualquer alegria na realização da justiça. Pois isso, me parece, é algo que se renova a cada vez que lidamos com a possibilidade de realizar os ideais da justiça: ou a justiça se efetiva, e resta o luto de pensar que o melhor mesmo era não precisar fazer

justiça — o que corresponde ao modelo trágico; ou ela não se realiza, e não podemos mais sofrer senão de esperar pela justiça que resta ser feita — o que corresponde ao modelo messiânico. A justiça é sempre injusta: sua desproporção está em exigir uma proporção. A melancolia dos estudos literários, parece-me, resta em seu desejo por justiça e sua ânsia por mais e mais direito, em detrimento de outras saídas, de outras hipóteses de como viver juntos.

Como viver juntos, *apesar* da injustiça ou até mesmo *por causa* dela? Como *acolher* e *esperar* não pela justiça, mas pela injustiça que não para de se reencenar em nossas vidas?

Esta é a pergunta que não temos mais coragem de enunciar no contexto do pós-ditaduras e da ascensão dos *Trauma studies*, por medo de parecermos injustos.

Com isso, quero dizer que o homem ocidental contemporâneo, desde a “morte de Deus” nietzscheana, desde a profunda crise do direito penal ocasionada pela queda da monarquia e desde a famosa crise da representação decorrente da crítica kantiana, sofre — dentre todas as coisas que ele pode fazer sofrer — especificamente de não ter direitos reconhecidos. A correlação entre direito e vida é, para nós, tão totalitária, tão instintivamente sentida, tão espontânea, tão natural, que não estranhemos mais esse tipo de formulação que, para Homero, para Dante e para Sade, seriam completamente estranhas. Para eles, a dita “precariedade” da vida era sentida de um modo distinto daquele em que é tratada por Judith Butler, por exemplo, ao relacioná-la diretamente à busca por direitos e por justiça. O sucesso da reflexão ética que Butler faz em torno da “sobrevivência” (em oposição à vida ela mesma) e da “precariedade” (em oposição à força e à autonomia) se deve ao modo como sentimos a vida sempre como uma falta ou um excesso de direitos, uma falta ou um excesso de representação e de reconhecimento. Por isso, somos uma sociedade que não para de problematizar os im-

3 A respeito da falsa atribuição, vale a pena pesquisar pela frase no Google acadêmico e conferir a quantidade de citações de uma frase que não possui referência bibliográfica.

passes entre a justiça e a representação, ou como quer Derrida, os impasses da representação justa que, para ele, é tão mais desejável quanto mais é tomada como impossível.

Está aí nossa melancolia. Amamos mais o impossível de representar do que o representável, mais a sobrevida que a vida, mais a espera pelo impossível que a ação possível. Para nós, portanto, onde há sofrimento, há ou um direito que se fez em excesso, ou um direito que não se fez, mas nunca algo que acontece a despeito do direito ou a despeito da justiça. Não podemos mais falar de árvores, pois isso seria um crime... mas as árvores existem, e há proletários, faxineiros, que comem todos os dias repetidamente e pacientemente seus sanduíches debaixo delas, às vezes com os olhos cheios de lágrimas – para ficar com a imagem dos *Dias perfeitos* de Wim Wenders e de Takuma Takasaki.

Desconfio de que Derrida sabia bem que a justiça só poderia se manter “indesconstrutível” se entendida como um ideal enclausurado na torre da *différance*, da experiência de um adiamento eterno da presença; pois é sempre, em nossa cultura messiânica, eticamente mais nobre se identificar com aqueles sofrendores que buscam a justiça impossível do que com os algozes que tentam, às vezes “injustamente”, realizar o possível. Este é, como dizia Derrida (2018, p. 5), o “sofrimento da desconstrução” – um sofrimento melancólico, posto que deseja a inação de que sofre – e, portanto, o sofrimento da justiça: “o sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela sofre e de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça”.

Ora, retomando a Brecht e suas supostas obviedades: para quem sabe do trabalho real que envolve a produção da teoria crítica, “defender o óbvio” num mundo cuja realidade sempre trai nossas expectativas é uma posição ética, no mínimo, incongruente com o ofício. Pois preci-

samente lá onde “defendemos o óbvio” é onde precisaríamos da teoria para nos fazer espantar e estranhar nossas próprias convicções – até mesmo a convicção derridiana sobre a indesejabilidade da justiça. De minha parte, entendo que respeitar o espanto alheio com o mundo é outro nome possível para o que sonhamos hoje com o falso nome de “democracia”.

Temos o nome, mas não a coisa.

Este é outro modo de dizer o seguinte: que *a democracia deve ser o nome para o modo de governar que acolhe o espanto frente ao óbvio*. E isso está muito longe de ser o que vivemos hoje ao acreditarmos que fazer teoria é fazer justiça. Pois se há algo que o contexto do pós-ditaduras nos ensina, é que não há qualquer evidência indubitável na qual hoje podemos nos apoiar – nem mesmo a certeza deste “sofrimento” da desconstrução com a impossibilidade de distinguir direito e justiça; e especialmente, como tento demonstrar aqui, não há certeza alguma de que “democratizar” significa o mesmo que “fazer justiça”.

Pois bem: não é raro que encontremos professores de teoria literária e literatura que, tal como Sílvio Almeida, se performam como muito convictos de seu dever à justiça e que, no entanto, têm sido acusados (justamente ou injustamente, quem de fato sabe? – e como saberíamos?) de agir de modo “violento” por parte de alunos e colegas também muito convictos e formados no mesmo campo. Não digo isso como professor por acreditar que os professores teriam mais ou menos razão que seus alunos nesse tipo de questão, pois sabemos bem que há tantos tipos de acusadores quanto há de caluniadores – para ficar com os temas de *O processo*. Não raro, como mostrou Kafka, a faca nos encosta o coração antes de sabermos por quê. Mas o paradoxo ao qual gostaria me ater é que ser professor hoje significa arriscar-se a ser reconhecido como um injusto precisamente por colocar em prática o que aprendemos, há poucos anos,

como o que era o justo. Se com a modernidade, tudo o que é sólido se desmancha no ar, o que se dirá da justiça que – como as tragédias gregas e as narrativas de Kafka problematizavam – já não era sólida mesmo na antiguidade ou antes de Auschwitz, quando se escrevia poesia lírica?

Hoje, numa mesma sala com 1 professor e 40 alunos, 41 pessoas estão crenes de seu dever em fazer justiça, todos muito vigilantes em relação ao racismo, ao machismo, à transfobia e outras pautas urgentes. E, não raro, acabam se acusando e se desentendendo, quase sempre apelando ao direito e às instâncias superiores para tentar garantir que suas interpretações dos fatos sejam amparadas por uma força maior (a polícia? o direito? a reitoria? a comissão de ética que poderá acusar a própria reitora, a própria polícia, o próprio direito?). Nossa atual experiência do Estado-Nação, parece-me, refuta a tese de Hobbes: o direito não serve para impedir o Estado de Natureza, onde o homem é o lobo do homem; antes, parece agenciá-lo, torná-lo mais efetivo. A existência do direito e das instituições penais despertam ainda mais em nós aquilo que Didier Fassin (2021) definiu como uma *paixão de punir*. Esses fenômenos estão bem documentados e discutidos no livro da ativista *queer* Elsa Deck Marsault (2025), no qual se descrevem e se problematizam casos de extrema violência dentro dos próprios movimentos *queer* que demandam justiça social.

De fato, nossa experiência atual demonstra que a frase “eu tenho direitos” nem sempre é pronunciada por alguém que compreende o que isso significa. Quando essas instâncias não realizam aquilo que se espera delas, a frustração aumenta, e a falsa certeza de que vivemos em um mundo onde é preciso defender o óbvio torna-se cada vez mais saliente. Esse é um dos efeitos daquilo que Peter Sloterdijk (2012) analisou em *Ira e tempo*, ao falar de um “banco da ira” que se acumula na história.

A lógica hegemônica hoje nos estudos

literários, em sua busca por direito e por justiça, é baseada no que Marsault (2025, p. 43) chama de uma “epistemopolítica da vulnerabilidade”, que “nos fecha [...] em um sistema de pensamento em que a figura da vítima substitui a dos/as combatentes, dos/as dissidentes ou ainda dos/as revolucionários/as. Os progressos não são vistos como ‘tomados e conquistados, mas pedidos e concedidos [...]’”. Teoricamente e historicamente, podemos remontar essa epistemopolítica ao pensamento heterológico de Lévinas, de Derrida e de Judith Butler, mas também aos *Trauma Studies* de Felman, calcados na ética de uma “espera infinita” por justiça que, moralmente, é sempre vista como superior a uma ética da ação: é o que se vê precisamente quando em *Espectros de Marx*, Derrida opõe o herói trágico da psicanálise – Édipo, aquele que busca a justiça por meio de suas ações – ao herói da desconstrução – Hamlet, aquele que faz da própria espera o ser mesmo da justiça.

Daí a superioridade moral que a literatura parece pressupor diante do mundo dos “cálculos” e da “economia”. A literatura, vista como a preservação ética do incalculável e da humanização... seria isso, mesmo, o melhor a fazer e a pensar? Quais seriam os heróis literários de um mundo diferente deste? Quais são os heróis literários que não querem apenas sobreviver, mas simplesmente viver? Se encararmos de frente essa pergunta, talvez valha a pena perguntarmos-nos, daqui para frente, não exatamente como a literatura é capaz ou não de fazer a justiça, mas antes o que pode a literatura fazer por um mundo onde ela é, desde sempre, impossível. Se a literatura *não é capaz* de fazer a justiça – não porque a adia, mas porque de fato não é sua vocação –, o que ela efetivamente *pode fazer*? Por um mundo melhor: melhor, isto é, não necessariamente “mais justo” ou com “mais direitos”.

Estávamos diante da lei. A porta se fechou. Não entramos na lei. Resta-nos um tempo entre a porta fechada e nossa morte. É este, e não outro, o tempo que resta.

O que fazer agora?

A leitura integral do livro de Elsa Deck Marsault deve servir-nos como um aviso de que os heróis da “abertura infinita” ao Outro, que seguem esperando na frente da porta, também podem revelar seu lado sombrio. E é por ter visto e testemunhado com tanta frequência cenas assim que, como professor de teoria literária, não posso terminar esse ensaio senão invertendo a indagação falsamente atribuída a Brecht: “que tempos são esses, em que todo mundo só defende o óbvio?”

Referências

ADORNO, T. W. **Aesthetic Theory**. Tradução de Robert Hullot-Kentor. London; New York: Bloomsbury, 2013.

AGAMBEN, G. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, G. **Nudez**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó (SC): Argos, 2009.

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

ANDRADE, T. F. **Literatura como salvação: crítica e ideologia**. 2024. 197 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

AUERBACH, E. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Tradução de George Bernard Sperber. São Paulo: Perspectiva, 2021.

BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.

BENJAMIN, W. Sobre a crítica do poder como violência. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012a. p. 57-83.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012b. p. 7-20.

BRECHT, B. **Poemas 1913-1956**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Editora 34, 2012.

BUTLER, J. **A reivindicação de Antígona**: o parentesco entre a vida e a morte. Tradução de Jamille Dias Pinheiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CANDIDO, A. O direito à literatura. CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 2004. p. 169-191.

DA MATA, A. De que trata o texto? Leitores e críticos na pesquisa sobre literatura. **Literatura e Sociedade**. São Paulo-SP, n. 24, p. 136-146, jan/jun 2017.

DERRIDA, J. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, J. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perro-ne-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

tástrofes. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003. p. 89-110.

GIGLIOLI, D. **Crítica da vítima**. Tradução de Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos:** uma história. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KAFKA, F. **O processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

LEYS, R. **Trauma**: a genealogy. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

LIU, C. **Virtue Hoarders:** The Case against the Professional Managerial Class. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2021.

MARSAULT, E. D. **Fazer justiça:** moralismo progressista e punitivismo na luta contra o sexismo. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Ubu Editora, 2025.

MARX, K; ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes.** Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

PINEZI, Gabriel. O mal-estar no estruturalismo – ambivalências da demanda por justa representação no campo da arbitrariedade do signo. **Kalágatos**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 5ek24003, 2025. DOI: 10.52521/kg.v22i1.14678. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/14678>. Acesso em: 16 ago. 2026.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). **História, memória, literatura:** o testemunho na Era das Catástrofes. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

SHAKESPEARE, W. Hamlet. *In*: SHAKE-

SPEARE, William. **Tragédias e comédias sombrias**. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016. p. 349-509.

SLOTERDIJK, P. **Ira e tempo**: ensaio político-psicológico. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2016.

VECCHI, R. A crise da pós-memória e o horizonte das sobrevivências: campos de batalha da memória no Brasil contemporâneo. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 64, e645, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-4018645>. Acesso em 14 nov. 2025.

Submissão: junho de 2026

Aceite: agosto de 2026