

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Jacques Derrida e a ética:
desconstrução como justiça**

GABRIELA LAFETÁ BORGES

Belo Horizonte, 2016



UFMG

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Jacques Derrida e a ética:
desconstrução como justiça**

Gabriela Lafetá Borges

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Minas
Gerais, como requisito parcial para a obtenção do
título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Hilan Bensusan

Belo Horizonte, 2016

100 Borges, Gabriela Lafetá
B732j Jacques Derrida e a ética [manuscrito] : desconstrução
2016 como justiça / Gabriela Lafetá Borges. - 2016.
 166 f.
 Orientador: Hilan Nissior Bensusan

 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
 Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 Inclui bibliografia.

 1. Filosofia – Teses. 2. Derrida, Jacques, 1930-2004.
 3. Ética - Teses. I. Bensusan, Hilan . II. Universidade
 Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
 Humanas. III. Título.

Gabriela Lafetá Borges

**Jacques Derrida e a ética:
desconstrução como justiça**

Banca:

Prof. Dr. Hilan Bensusan (Orientador)

Profa. Dra. Virgínia Figueiredo

Profa. Dra. Fernanda Bernardo

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo

Prof. Dr. Filipe Ceppas

Prof. Dr. Eclair Antonio Almeida Filho (Suplente)

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (Suplente)

AGRADECIMENTOS

A Hilan Bensusan, pela cara orientação e por ter me motivado, de uma nova feita e singularmente, a um idioma filosófico.

A Virgínia Figueiredo, pela presença no processo de realização da tese; por ter feito uma leitura de questões em um momento de ensaio.

A Piero Eyben, que, por um caminho mais difícil, lento e diferencial, me deu a ler o mais profundo e im-possível Derrida.

A Ernesto Perini que ofertou uma escuta aberta, atenta, disponível num momento de prazo limite, bem como o fez para que todas as condições necessárias ao cumprimento efetivo da tese fossem (como foram) contempladas a contento.

Ao CNPq, pela bolsa auxílio sem a qual não poderia levar adiante um doutoramento.

La situation éthique de la responsabilité ne se comprend pas à partir de l'éthique.¹

Emmanuel Levinas

Une surenchère qui tente de changer le sens (...), d'en faire muter le sens, tout en gardant le vieux mot ou en prétendant lui rendre son sens le plus digne.²

Jacques Derrida

¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*, 1978, p. 191. [A situação ética da responsabilidade não se compreende a partir da ética.]

² DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain (2001-2002)*, 2008, p. 307. [Uma proposta que tenta mudar o sentido (...), fazer mudar o sentido, mantendo a velha palavra ou pretendendo render a ela o seu sentido o mais digno.]

RESUMO

Esta tese é um exame do gesto do pensamento proposto e elaborado pelo trabalho em filosofia de Jacques Derrida: a desconstrução. Ela procura mostrar o teor irremediavelmente ético da desconstrução e entendê-la a partir daquilo que não pode ser um objeto de desconstrução: a justiça. O elo entre ética e desconstrução, talvez problemático pela recusa de Derrida em entender seu trabalho como inserido em um método ou em uma disciplina do *corpus* filosófico, foi explorado desde os trabalhos de Bernardo, Bensussan, Badleh, Critchley, Rogozinski, Duque-Estrada, Haddock-Lobo, Milesi, Llored, Potestà. Esta tese procura mostrar que a desconstrução inaugura uma ética da escritura como um espaço ao mesmo tempo distante do que faz a ética como disciplina e guiada a todo tempo por uma relação com a justiça.

Uma ética da desconstrução é assombrada fortemente pela proximidade teórica de Derrida com Emmanuel Levinas, no que toca a um idioma filosófico, a uma resposta à tradição, bem como a uma dívida em duas direções: uma dívida com a herança fenomenológico-ontológica e o que dela permaneceu faltoso em resposta às questões éticas, e uma dívida aliada à ‘resposta’ mesma, senão à responsabilidade por uma forma do dever como justiça anterior ao direito. A proximidade, no entanto, não diminui o caráter eticamente inaugural da desconstrução: Derrida parte de uma ferida ética levinasiana porém segue por outra via guiada pelo pensamento do todo outro, pela ideia da escritura como promessa, pela noção de rastro, pela arqui-escrita de uma força da lei, pela (im)possibilidade do perdão, pela pessoalidade da interlocução e por outras instâncias onde a desconstrução traz à tona a justiça.

Os elementos dessa via *sui generis* de Derrida são descritos nesta tese. O objetivo é mostrar como a desconstrução é intimamente ética e, assim, como ela inaugura um gesto de lida com textos, conceitos e tradições que não se baliza pelo horizonte da verdade mas pelo esforço em trazer a justiça à cena do mundo, à cena do texto.

RESUMÉ

Cette thèse examine le geste de pensée proposé par le travail philosophique de Jacques Derrida: la déconstruction. Elle se propose de montrer le contenu irrémédiablement éthique de la déconstruction et de la comprendre à partir de ce qui ne peut être un objet de déconstruction: la justice. Le lien entre l'éthique et la déconstruction, peut-être dissimulé par le refus de Derrida d'insérer son travail dans une méthode ou une discipline du *corpus* philosophique, a été explorée par Bernardo, Bensussan, Badleh, Critchley, Rogozinski, Duque-Estrada, Haddock-Lobo, Milesi, Llored, Potestà. Cette thèse veut montrer que la déconstruction ouvre une éthique de l'écriture définie comme espace à la fois éloigné de l'éthique comme discipline et portant toujours guidé par une relation avec la justice.

Une éthique de la déconstruction est fortement hanté par la proximité théorique de Derrida avec Emmanuel Levinas, qui concerne un idiome philosophique et une réponse à la tradition, ainsi qu'une double dette: l'héritage phénoménologique-ontologique (et ses lacunes par rapport aux questions éthiques) et la «réponse» elle-même (la responsabilité d'une forme de devoir, en tant que justice antérieure au droit). Cette proximité, cependant, ne diminue pas le caractère éthique inaugurale de la déconstruction: Derrida commence avec un traumatisme éthique levinassien mais il emprunte ensuite un autre itinéraire, guidé par la pensée de tout autre, par l'idée de l'écriture comme promesse, par la notion de trace, d'arch-écriture, de force de loi, par la (l'im)possibilité du pardon, la personnalité de l'interlocution et d'autres cas où la déconstruction met en scène la justice.

Les éléments de cette voie *sui generis* de Derrida sont décrits dans cette thèse. L'objectif est de montrer que la déconstruction est intimement éthique et qu'elle inaugure un geste de lecture des textes, des concepts et des traditions qui ne se reste pas dans l'horizon de la vérité, mais se comprend par l'effort pour porter la justice sur la scène du monde, sur la scène de l'œuvre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PARTE I: DESCONSTRUÇÃO E ÉTICA.....	22
1. Derrida: a lei da lei.....	23
1.1. Escritura.....	25
1.2. Rastro.....	28
1.3. Lei.....	30
2. Levinas: a ética da ética.....	38
2.1. Separação e assimetria.....	38
2.2. Rosto.....	40
2.3. Ética como filosofia primeira.....	45
3. A pessoalidade do discurso: eu, outro e terceiro entre o poema e a filosofia.....	49
4. Discursividade das pessoas morais.....	60
4.1. O Eu como o <i>próprio</i>	60
4.2. Outro e <i>alter ego</i>	72
4.3. O outro do meu outro (<i>terceiro</i>).....	81
4.4. O todo-outro.....	89
PARTE II: DESCONSTRUÇÃO COMO ÉTICA.....	97
5. Exemplaridade de um tu: o <i>cada vez</i> da ética.....	98
6. A justiça e os indesejáveis.....	110
6.1. Jankélévitch e o perdão.....	111
6.2. Mandela e a justiça.....	113
6.3. A justiça entre a desconstrução e os indesejáveis.....	117
7. Gestos da desconstrução.....	127
7.1. O estrangeiro (em <i>segredo</i>): <i>hospes</i> e <i>dom</i>	128
7.2. O animal (em <i>escritura</i>): entre o sacrifício, o (des)mundo e a (des)razão.....	137
8. Texto e dívida.....	151
Dívida.....	151
Texto.....	156
BIBLIOGRAFIA.....	160

INTRODUÇÃO

Esta tese é a defesa de uma ética da desconstrução, ou de um caráter ético próprio ao percurso da desconstrução – essa vertente do pensamento contemporâneo aberta por Jacques Derrida que ficou conhecida como desconstrução. A tese procura acompanhar alguns passos de Derrida que apontam para a inauguração de uma relação recôndita e no entanto constitutiva do discurso filosófico ele mesmo com a justiça. O propósito é deixar explícito o alcance ético do trabalho em filosofia de Derrida, que é também o alcance de uma desconstrução da ética como filosofia. Para tanto, há uma assunção em curso: a assunção de um termo; o não autorizado termo – *ética* – por Derrida, que quer desenhar, pelo presente estudo, uma dívida do pensamento com a filosofia, e desta com o *texto*. E, se o assumimos – o termo *ética* –, ainda que não autorizado pelo autor, o fazemos em função de uma prática de justiça que, ao mesmo tempo em que questiona o conceito, parece pô-lo a termo e a cabo na desconstrução – ou num *pensamento do impossível* que delinea a justiça em Derrida. A reticência de Derrida em assumir uma ética diz de uma não tematização da ética no *fazer ético*, ou do não-dito no dizer, ou ainda, diz de uma não conceituação ou não instituição definitiva e normatizada de uma disciplina, mas do pensar a eticidade do pensar, do imperativo “ético” para-além (ou para-aquém) das máximas universais da ação, ou ainda e simplesmente, diz-se da “ética da ética”. E, no entanto, a presente tese assume “a velha palavra” [*le vieux mot*].

Assume-se este termo-em-desconstrução – *ética* – em função de uma resposta que a desconstrução endereça, enquanto desconstrói, a uma dada tradição em filosofia; e que situa Derrida em uma dimensão no discurso filosófico que inaugura um tratamento da ética. Este vínculo (desconstrução-ética) vem aliado a uma herança – fenomenológico-ontológica – e o que dela permaneceu faltoso em resposta às questões éticas e a um *para-além incondicional*, ainda que, nessa falta, a tradição em questão tenha redirecionado a *ética* a um horizonte que intenta abarcá-la enquanto a crê ultrapassar. Este vínculo alia-se, ainda, a uma forma do dever como um *é preciso*. É preciso, antes de qualquer coisa, não ultrapassá-la mas assumir a *ética* à ordem da escrita, a cada passo seu.

Fernanda Bernardo lembra tratar-se, e tomemos dela de empréstimo a ideia, de uma resposta sem distração que permeia toda a desconstrução, e que é ainda como um “sintoma de loucura do Dever absoluto que motiva e magnetiza a desconstrução derridiana (*il faut*), traço da

singular eticidade deste pensamento”³. Trata-se, pois, de uma eticidade do pensamento ao indagar-se o sentido, ao indagar-se os limites e indagar-se, a si e por seus limiães, no território da língua, antes do que construir ou estabelecer as regras de uma ética. Trata-se, dirá Bernardo, de uma “ética” da desconstrução enquanto *hiper-eticidade* do pensamento. Assumiremos o gesto (que, a nós, será o mesmo da desconstrução) como o faz Bernardo mas também o termo – *ética* –, que na autora é ressignificado numa *hiper-eticidade*, como que em dupla voz à afirmação do próprio Derrida (fazendo-a por vezes ecoar e, por vezes, modular) de que uma ética só se deixaria perseguir e solicitar da desconstrução, sem no entanto evocar dela explicitamente o gesto e o nome. Dupla loucura de dupla razão.

A ideia central é tornar explícito o alcance ético da desconstrução ancorado em uma isomorfia⁴, qual seja, a de que “a desconstrução é a justiça”⁵ e que a justiça é a ética. Além de recorrer ao gesto de *escritura* que perfaz a desconstrução como *rastro* e idioma (*mais de um*) com o aporte da filosofia de Emmanuel Levinas – filosofia da absoluta primazia do Outro. É preciso ressaltar que o enfrentamento decisivo de Jacques Derrida com a ética, ou no sentido da “eticidade do pensamento” que se distancia da *filosofia* no que dela se espera de critério para fundamentar decisões, não coloca Derrida em diálogo direto com o cânone da ética filosófica, mas sim com os trabalhos de Levinas. Recorre-se, assim, é o que nos faz preciso com Derrida, ao gesto ético da escritura em uma obra boa parte dedicada à resposta, senão à responsabilidade, ao amigo de um a-deus⁶ que lhe havia imprimido uma ferida ética (um *traumatismo*, é o termo de Levinas), a incurável marca da exterioridade absoluta do Outro no pensamento.

³ BERNARDO, F. “Idiomas da resistência”, in *Revista Filosófica de Coimbra* – n. 30 (2006), p. 292. Ou ainda in “Verso – Para uma Poética”, *Revista Filosófica de Coimbra* – n. 31 (2007), p. 85: “(...) a desconstrução como pensamento, *singularmente distinto da filosofia, tem de facto o alcance desta hiper-ética com a qual, aliás, se confunde*”. Ou, nas p. 113-114: “E é a “ética” assim pensada – *assim*, isto é, como hiper-ética, que é o mesmo que dizer como “experiência” ou provação do outro como outro no limite do mundo e como limite do mundo no próprio mundo – que se manifesta também na hiper-radicalidade da desconstrução derridiana *como pensamento* distinto da filosofia: (...) Esse alcance “ético” ou *hiper-ético* da desconstrução não pode nem deve surpreender”. “(...) hiperbolismo implica também, e *ipso facto* dir-se-á, a suspensão rigorosa da instância ética (ideológico-filosófica) a fim de perscrutar a sua remota eticidade”, p. 116. “Com efeito, do mesmo modo que na hiper-radicalidade da sua incondicionalidade ou da sua impossibilidade, dobrando-se e contaminando-se, o pensamento como experiência do outro *tem de se inscrever* na filosofia que, por sua vez, o dobra suplementando-o e assim o fazendo também *aparecer* (...)”, p. 127. “É justamente a partir da dimensão hiper-ética do seu pensamento que, nesta obra de 2003 [«Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème»], Derrida distancia a desconstrução da onto-hermenêutica filosófica de Heidegger e de Gadamer, da fenomenologia husserliana, do legado metafísico da psicanálise freudiana e da poética. (...) Uma dimensão que, no limite do mundo ou à beira do fim do mundo, subordina o *ser*, o *dever ser* (a ética filosófica, portanto), (...), ao Dever *absoluto* diante do outro *absoluto* e *para* com o outro *absoluto*.”, p. 130.

⁴ Em *Os Equívocos da ética/Les Équivoques de l'Éthique* (2015), obra em parceria com Fernanda Bernardo, Gérard Bensussan indica exatamente essa isomorfia entre a definição derridiana da desconstrução como justiça e a definição da justiça como ética; fazendo, contudo, o adendo de uma partilha, no seio dessa isomorfia, com a política ou com o ‘político’, ou ainda por um sentido ético-político em que caminha a desconstrução.

⁵ DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris, Galilée, 1994, p. 35.

⁶ Referência a DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997.

O impacto da obra de Levinas sobre muitos âmbitos da empreitada filosófica contemporânea é ainda difícil de avaliar. Levinas propôs uma maneira de atentar para o apelo do outro que desloca o eixo das muitas maneiras de proceder acerca de questões ontológicas. Como consequência, sobretudo onde há a possibilidade do encontro, paira a vertigem desestruturadora da proximidade do outro – seja no pensamento acerca da responsabilidade onde o rosto de um outro se imiscui a cada passo, seja no texto que registra entre suas marcas os muitos encontros que começam com aquele que lê. Uma medida do impacto das considerações éticas de Levinas pode ser encontrado na possibilidade de um trajeto como o da desconstrução de Jacques Derrida. Não sem dispensar ao que em Derrida destoará do *outro absoluto* levinasiano no outro absoluto que é *todo e qualquer outro* para Derrida (*tout autre est tout autre*), tal como ele próprio escrevera a Catherine Malabou⁷ denunciando tanto a necessária e irremediável contaminação de Levinas ao seu pensamento, como o seu subjacente antropocentrismo marcado pela metafísica do rosto do outro homem.

E, no entanto, a presente tese se contrasta com o trabalho de Simon Critchley, em *The Ethics of Deconstruction*, segundo a qual abordar a desconstrução é, antes de tudo, aproxima-la do sentido da ética em Emmanuel Levinas (ou, como responder a questão “para que desconstruir?”) e de cuja “homologia” com o filósofo franco-lituano, e só dela, afirma Critchley, é possível situar a visada fundamental e o dever que estruturaram a desconstrução. Esta tese não se situa nessa empreitada de encontrar os elementos levinasianos na desconstrução, e nem sequer naquela de ressaltar os momentos em que Levinas estaria mais ou menos presente na trajetória filosófica de Derrida. Em contraste, veremos a ética levinasiana em todo o percurso da desconstrução bem como a desconstrução da ética levinasiana permeando todo ele por um contorno ético próprio e outro ao do seu “iniciador”.

Cabe ressaltar que se de um lado a filosofia levinasiana traça e deixa marcas, vestígios profundos no pensamento da desconstrução, de outro lado, o *acontecimento* e a *escritura* estendem o alcance do Outro por entre o mundo ou o que acontece no mundo e o texto ou o modo de responder ao que acontece no mundo, em distâncias expressivas com Levinas. Essas distâncias devem sempre ser tomadas com cuidado, já que elas se estabeleceram dentro de uma interlocução. Assim, a tese buscará ler essas distâncias, ou as diferenças entre esses pensadores, ao destacar da desconstrução o seu próprio alcance ético.

O cânone principal da presente tese, em suas duas partes constitutivas, será, de um lado, os textos que nos farão concentrar-nos na defesa de uma ética da desconstrução, especialmente

⁷ DERRIDA, J. « Correspondance », carta de 26 de janeiro de 1998 enviada de Fribourg, in MALABOU, C. *Jacques Derrida – La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire / L. Vuitton, 1999, p. 261-263.

com Emmanuel Levinas, que são: (1) « Violence et Métaphysique » (1967) sobre o pensamento de Levinas, e que engendra uma argumentação precisa entre as tradições grega e judaica de ambos (Derrida e Levinas) rumo à “pessoalidade” do discurso (nos passos de Benveniste), além de um embate direto com Husserl pela intersubjetividade ética das “pessoas morais” (eu e o outro). Texto magistral que impõe pensar a *suplementariedade* dos discursos pela questão da “violência originária” que se ergue, na economia dos discursos, como uma terceira violência a que a desconstrução se oferece: após a violência própria à articulação do discurso, uma violência se instaura contra uma outra violência e, finalmente, o passo desconstrutivo, “violência contra violência”, “luz contra luz”⁸, é o que diz Derrida no discurso de uma desconstrução que faz aparecer a violência a que a ética denuncia, de modo absolutamente suplementar a ela (tema desenvolvido por Derrida em « De la Grammatologie ») e que constitui o centro de leitura dessa obra por onde as questões éticas devem ser lidas na desconstrução; (2) « De l’Hospitalité » (1997) sobre a incondicionalidade que a ética demanda com respeito à hospitalidade àquele que chega no *chez moi* junto ao também demandado apoio condicional da lei que inscreve de todo modo a vinda do outro, e isto no constante *double bind* a que se sujeita o par incondicionalidade/condição, isto é, a in-decisão nessa e por essa vinda; (3) « Force de loi » (1994), pelo que de definição Derrida desprende à desconstrução (como em raros momentos), o que nos sugere a isomorfia tal que fizemos menção nesse começo, e através de um cuidadoso trato duplamente filosófico e jurídico, duplamente condicionado e incondicional, para com a justiça. Sabemos, a justiça, segundo Derrida, é desejável *através* do direito mas também e *para-além* do direito⁹: novamente, seu duplo aspecto de in-condição no *double bind* da decisão; (4) e, finalmente, o « Séminaire La Bête et le Souverain » (2001-2002), no enfrentamento do exercício da desconstrução em seus limiares, atravessamentos e moradas quase-conceituais que tanto interessaram Derrida ao apontar os conceitos em seus estados históricos e fronteiriços aonde só se os viam sólidos e inultrapassáveis.

Um contraste importante com esta tese que vincula fortemente a ética aos gestos da desconstrução é a leitura destes últimos feita por Jalal Badleh¹⁰, para o qual a negociação é o traço mais forte da desconstrução. Badleh situa esta negociação nisso que ele chama “o conjunto das

⁸ DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*, 1967, p. 172-173. “Se a luz é o elemento da violência, é preciso lutar contra a luz com uma outra luz para evitar a pior violência, aquela do silêncio e da noite precedendo ou reprimindo o discurso. (...) A palavra é, sem dúvida, a primeira derrota da violência, mas, paradoxalmente, esta não existia antes da possibilidade da palavra”. [*Si la lumière est l’élément de la violence, il faut se battre contre la lumière avec une certaine autre lumière pour éviter la pire violence, celle du silence et de la nuit précédant ou réprimant le discours. (...) La parole est sans doute la première défaite de violence, mais, paradoxalement, celle-ci n’existait pas avant la possibilité de la parole.*]

⁹ DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, 1993, p. 278. [« *la justice est désirable : à travers mais donc au-delà du droit* »]

¹⁰ BADLEH, J. *De Derrida à Levinas, la dette et l’envoi*. Paris, L’Harmattan, 2015.

leis segundo as quais, para Derrida, o indivíduo poderia agir no contexto mundial atual”¹¹. (“Se a violência é onipresente, seria preciso então negociar”¹².) A negociação é, pois, um dispositivo político, uma continuidade da política na filosofia que aponta o privilégio do político sobre a ética. Badlele entende que o espaço da desconstrução não é propriamente o espaço da ética, já que neste, a indecidibilidade se anuncia, face à singularidade do outro, numa indissolúvel relação com a universalidade da lei. A desconstrução é, para ele, a entrada do jogo político por sua ideia de estratégia no protagonismo do terceiro, e, portanto, excede os limites da ética. Em contraste, esta tese associa a desconstrução à justiça, e a considera a partir da singularidade do outro, da universalidade da lei e da entrada do terceiro à cena ética, pela menor violência possível na contramão de Badlele que a vê – a justiça – “nesse contexto, como a correção dos males que a significação ética causou”¹³.

De um outro lado, se estamos, e estaremos todo o tempo com Derrida por uma ética no espaço do idioma e das fronteiras, do próprio e do expropriado, das possibilidades do rastro e de uma escritura como apagamento da presença, encontraremos a noção de *différance* na resignificação da linguagem trazida de Heidegger¹⁴; embora um tanto distante deste pela semântica latina do *differre* que Derrida recuperou [*diferir*: diferenciar; atrasar, demorar-se]. Se estamos, ademais, no espaço de distinção entre filosofia e pensamento (em que se pese uma singular primazia do pensamento em relação à filosofia), estaremos no âmbito de um cânone às margens da ética, e, no entanto, de uma também singular proximidade com ela por uma dívida de resposta. Uma *justa* dívida é o que precisamos: na *justeza* que deve ter uma resposta à questão que levanta – à questão do ser e do tempo – e na *justiça* ao que se ausenta à ontologia em questão, isto é, na justiça ao acontecimento da língua sem *presença* ou a um idioma que não se concebe mais na categoria da *presença*. E uma dívida, enfim, entre pensamentos que se dá em duplo genitivo, qual seja, a dívida do pensamento de Heidegger por uma ética que Derrida faz recobrar (ou por uma responsabilidade pelo outro antes que um co-pertencimento a um mundo comum) e a dívida de Derrida à herança heideggeriana no que toca o poético, ou, como se lerá em « L’animal donc je suis » (2006), a dívida de uma *poética* no cruzamento entre poema e pensamento.

¹¹ BADLEH, J. *Op. cit.*, 2015, p. 17. [« *Nous entendons, par politique de la déconstruction, l’ensemble des lois selon lesquelles, pour Derrida, l’individu pourrait agir dans le contexte mondial actuel.* »]

¹² BADLEH, J. *Op. cit.*, 2015, p. 125. [« *Si la violence est, en quelque sorte, omniprésente, il faudrait donc négocier.* »]

¹³ BADLEH, J. *Op. cit.*, 2015, p. 170. [« *La justice, dans ce contexte, n’est que la correction des maux que la signification étique a causés.* »]

¹⁴ “A língua / A palavra fala. O seu falar chama a Diferença (*Unter-Schied*), que liberta mundo e coisas no simples da sua intimidade. / A palavra / A língua fala. / O homem fala na medida em que responde à língua (*der Sprache entspricht*). Co-responder (*Entsprechen*) é estar à escuta. Há escuta na medida em que há pertença à injunção do silêncio. / Não se trata de modo algum de apresentar uma nova perspectiva sobre a língua. Não se trata senão de aprender a morar no falar da língua. (...)”. HEIDEGGER, M. « Die Sprache » in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfulligen, Tübingen, p. 32-33 *apud* BERNARDO, F. *Op. cit.*, n. 30 (2006), p. 302, nota 116.

Estaremos, pois, no apelo a um *idioma filosófico* que é, tal como lemos em Derrida, a desconstrução como apelo ao gesto ético, já que é sempre o idioma do outro o idioma que pensa¹⁵. Segundo nosso autor, trata-se do idioma que antes de mais nada é outro em relação à língua, já que, no gesto do falante-escritor, “logra dotar a língua de um corpo novo” como uma língua *na* língua; e que, mesmo para “mim” ou no seio do meu “próprio” idioma, o idioma é outro já que transporta irreduzivelmente o outro, seja na ausência de um arqui-idioma comum, seja na tradução tão necessária quanto impossível, seja na “traductibilidade” filosófica do idioma nele mesmo. Não é demasiado, pois, supor que o idioma vem do outro, e é ele mesmo a vinda do outro que, na sua desconcertante exterioridade, apela a uma nova lei dentro da língua dada. Como se a desconstrução já se nos apresentasse sua hiper-hospitalidade ética no recebimento indispensável do outro por seu idioma “mesmo”, em sua operação de idioma e de pensamento do idioma. Na *Carta a um amigo japonês* (« Lettre à un ami japonais »¹⁶), Derrida havia sugerido uma definição à desconstrução como tradução; e em *Memórias de cego* (« Mémoires d’aveugle », 1990), uma definição “breve, elíptica, econômica como uma palavra de ordem”: a desconstrução seria *mais de uma língua*¹⁷. *Mais de uma língua* e, assim, desdobramento da língua em uma nova língua – o idioma poético – transbordando a extensão do signo. Mas também desdobramento da língua em direção a um fora extremo à *própria* língua, no sentido em que o dá Levinas a um *arqui-Dizer*.

O gesto desconstrutivo nos aparece em proximidade com Heidegger como que residindo em uma espécie de ética como pensamento da língua. Pensamento este de onde se marca uma proximidade como inspiração ao pensador alemão na distinção entre pensamento e filosofia, mas

¹⁵ Não é assim para Heidegger, se quisermos delongar esta nota, a dívida deste de uma ética a que o presente trabalho se enverga ao investigar o peso de uma dívida através da desconstrução. O idioma que pensa, pensa sem o outro, é o que parece indicar Heidegger na solidão de um *Dasein* investido na mesma fome e no mesmo sacio, qual seja, *ser*. Embora ciente da relação entre *ipseidades* e no constante antagonismo entre justiça (*Dikê*) e técnica (*Teknê*), a “morada do ser” é um morar “humano” e, como tal, solitário. (Veremos em que sentido a solidão aparece nesse contexto, pontualmente com Levinas para quem *Ser e Tempo* não defendera senão uma única tese: o ser é inseparável da compreensão do ser e, portanto, o ser é já apelo à subjetividade; quando, sobre a pessoalidade do discurso, travaremos contato entre Paul Celan e Jacques Derrida na primeira parte desse trabalho) Derrida nota em *Psyché* (1998, p. 481) que esse morar privilegiado na proximidade do ser é o mesmo “apelo para repetir o fundamento da arquitetura que habitamos”, em que a relação originária ao ser é *ipso facto* relação a si. Em *Carta sobre o humanismo* (1949), Heidegger relata o evento em que, na ocasião da publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, um jovem lhe pergunta “Quando escreverá o senhor uma ética?”; e a resposta iria em tons etimológicos a lembrar o caráter secundário e derivado da ética como saber transmissível e manipulável, junto às disciplinas ou ciências que concorriam com a filosofia pelo grau de *epistême*. Para Heidegger, o idioma que pensa é o idioma do ser, e é a ele que uma “ética” deverá responder. “(...) *o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser*”. *Carta sobre o Humanismo*, 1987, p. 37.

¹⁶ DERRIDA, J. in *Le Promeneur*, XLII, mi-outobre, 1985 e in *Psyché*, 1998.

¹⁷ DERRIDA, J. *Mémoires pour Paul De Man*. Paris, Galilée, 1988, p. 38. [Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase : Plus d’une langue.]

que se ancora, em Derrida, na dimensão “bastarda, híbrida, enxertada, multilinear e poliglota”¹⁸ do idioma e, pontualmente, do idioma filosófico. O gesto desconstrutivo reside na interação das diferenças na escrita que faz mostrar uma espécie de pluralidade de vozes, de interlocuções, senão de limiares, em que o *outro* a que a ética responde aparece tanto no espaçamento do traço/rastro (*trace*¹⁹) quanto na lei de uma sempre renovada hospitalidade da língua – no idioma, no poema ou no diálogo. A desconstrução é ainda, nesse sentido, a forma do apelo a um “fora” que faz referência à justiça como *precisa* resposta, e que o questionamento do *ser* não tentou co-responder. Em « Les fins de l’homme », Derrida mostra como Heidegger, ao erguer-se como o desconstrutor do humanismo e da metafísica pelo pensamento do ser, permanece, contudo, um pensador *do* homem. “Na questão do ser, tal como se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem”²⁰.

E ademais, segundo Derrida, tudo se dá como se a infinitude que o pensamento do ser desprende, fosse possível o acontecimento²¹ no finito que é a história. Em Derrida, tudo que se

¹⁸ DERRIDA, J. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Verdier/Unesco, Paris, 1997, p. 33. “(...) a filosofia não foi nunca o desdobramento responsável de uma única convocação originária relacionada à língua única ou à vez de um único povo. A filosofia não tem uma memória única. Sob seu nome grego e em sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e nos é preciso ajustar nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a essa realidade que teve também sua vez (...). [« (...) *la philosophie n’a jamais été le déploiement responsable d’une unique assignation originarie liée à la langue unique ou au lieu d’un seul peuple. La philosophie n’a pas une seule mémoire. Sous son nom grec et dans sa mémoire européenne, elle a toujours été bâtarde, hybride, greffée, multilinéaire, polyglotte et il nous faut ajuster notre pratique de l’histoire de la philosophie, de l’histoire et de la philosophie, à cette réalité qui fut aussi une chance (...)* ».]

¹⁹ “Estrutura” temporal e espacial do pensamento, o *trace* obedece a uma ambiguidade que impõe um constante impasse tradutório, de fato proposital, por seus dois sentidos de *traço* e de *rastro*. Não à toa, é imensamente utilizado por Derrida, ora apelando ao caráter presente do *traço* ora à ausência lida no *rastro*, em seu trabalho de desconstrução. As edições brasileiras e portuguesas dividem-se nesse impasse por diferentes traduções impossíveis de serem verificadas o sentido que, no original, traz o *trace*. Em *Margens da Filosofia* (Papyrus, 1991) a escolha de *rastro* para a tradução de *trace* é majoritária [ver o último tópico do texto “Ousia e Gramme”, p. 100-105 da citada fonte, cujo subtítulo é exatamente “A clausura do grama e o rastro da diferença”, do original “*La clôture du gramme et la trace de la différence*”]. Por outro lado, com referência à noção de *arquitraço* que Derrida importa do pensamento de Freud, a opção tradutória de *trace* no texto “Freud e a cena da escritura” (in *A Escritura e a Diferença*, Perspectiva, 2011) foi, ao invés daquela do texto citado acima, *traço*; e isso, no intuito de manter a semântica freudiana da “escritura psíquica”. Cabe notar, contudo, a imensa dificuldade intrínseca a essa decisão, por exemplo na seguinte frase: “É preciso pensar a vida como *traço* antes de determinar o ser como *presença*”, onde, claramente, Derrida ressalta o sentido de ausentificação que traz o *rastro* contrapondo à presença do que é. [Do original: “*Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l’être comme présence*” – *L’écriture et la différence*, Éditions de Seuil, p. 302.] Em *Memórias de cego* (Calouste Gulbenkian, 2010, trad. Fernanda Bernardo), a distinção é mais cuidadosa, especialmente pelo que o próprio texto derridiano se propõe como tema no encaixe do *trace*. Nesta obra, o cuidado tradutório é contemplado pela inserção de um terceiro termo: *trait*, e por ele, *retrait*. Aqui, não há dúvida a respeito do *traço* que traz ainda uma retração, isto é, o retraço ou o retraimento derivados daquele; cabendo então, em contraponto, ao *trace* o seu sentido de *rastro*. Ler o *trace* na obra de Derrida é, com ele, inserir-se já em um trabalho de escritura, a cada escritura.

²⁰ DERRIDA, J. “Os Fins do homem” in *Margens da Filosofia* (1972), 1991, p. 169.

²¹ No âmbito da tradição fenomenológica, há a pressuposição de que um acontecimento participa do fenômeno tal como participa da analítica da linguagem. Há, pois, no *acontecimento* não apenas o que chega e tem lugar (no francês, *arriver* e *avoir lieu*) mas também o que se apresenta à linguagem que, como tal, deve representar exatamente o que ocorreu. Daí a impossibilidade de dizer o acontecimento propriamente, senão como vestígio de

dá como acontecimento dá-se enquanto *se inscreve* de algum modo; e, no entanto, só se lê *disso* que se inscreve e se perpetua no finito, o infinito envio do *rastro*. (“Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros”²².) Do rastro e nele, diz Derrida em « De la Grammatologie », é que “se marca a relação ao outro”²³ com o qual a língua não é outra coisa senão o efeito de diferenciações.

É assim que, para Derrida, o mundo se inscreve como um texto de presenças e ausências intermitentes e de cujos lados – exterior e interior, o incerto “dentro” e “fora”, o duplo escritor e leitor – depende uma interação heterônoma entre discursos. E um texto cuja origem (se é possível dizê-la, o é como originária e não como original) é a iterabilidade (repetição) ou a condição de multiplicidade de “línguas de chegada” que se prontificam a responder, a desdobrar, a retomar e a transformar a linguagem nisto que é “traduzir infinitamente”, sem um ponto de descanso e sem um ponto de apoio original. Não se trata, no entanto, de contrastar discursos mas de prestar atenção ao seu processo mesmo de feitura no horizonte de um texto (como horizonte tanto do pensamento como da ética), isto é, de como o texto se articula e quais são as transversalidades que vulnerabilizam sua segurança; fazendo residir ali mesmo no gesto para com o texto uma justiça concebida não como um conceito ou uma ideia, mas como alguma coisa que se segue repetidamente ao encontro com o *todo-outro*.

Trata-se, para nós, aqui, de entender a escrita e a leitura, e o esforço desconstrutivo entre elas (*escritura*²⁴), tal como proposto e acionado por Derrida, como práticas irredutivelmente e irrecusavelmente éticas pois marcadas, assombradas e ventriloquadas pela “língua do outro”.

si mesmo. Sabemos, por Austin, que entre o acontecer e o dizer há uma diferença por entre atos de fala. De um lado, o ato constativo de fala diria algo propositivo, verdadeiro, acerca do acontecimento que, por si, não carrega o ‘verdadeiro’; o que faz o valor do acontecimento dependente do dizer da verdade. Por outro lado, tem-se o ato performativo de fala, onde o acontecimento e o dizer o acontecimento são uma e mesma coisa; é o acontecimento no dizer ou o dizer mesmo como o acontecimento que antecede o traçado da percepção à intencionalidade, isto é, é quando se instaura o acontecimento na fala relevando na língua, na letra, o que não se apresentava no mundo antes dela, e imprimindo-lhe, pois, não um valor de verdade mas um valor retórico. O olhar do gato inscrevendo no seu alvo – o filósofo – o pudor, a reflexão e um certo descaminho com respeito à tradição filosófica coloca o acontecimento em um outro lugar que não mais o fenomenológico, mas quiçá o performativo de dizer e sofrer o acontecimento no mesmo nível de verdade.

²² DERRIDA, J. *Posições*, 2001, p. 38.

²³ DERRIDA, J. *De la Grammatologie*, 1967, p. 69.

²⁴ MICHAUD e LEROUX (2002, p. 6) fazem notar a que ponto o deslocamento imprimido por Derrida ao conceito de *escritura* colocava a desconstrução em uma outra abordagem de leitura, “que não tinha nada a ver, bem entendido, com nenhum “método”.” Uma leitura que é antes um apelo ao Outro, isto é, a um outro que não pode ser reduzido a nenhuma apropriação, mas que permanece no ato de leitura para além da fidelidade da interpretação ou da decifração hermenêutica. Os autores sugerem uma “ética da leitura” que engaja um repensar da desconstrução em outra direção que não a crítica às convenções genéricas, mas às suas decisões e responsabilidades singulares. Uma leitura que responde. E responde a uma outra lei “infinitamente mais exigente, aquela do encontro com o outro”, ou “a lei de uma “responsabilidade a mais grave, de uma responsabilidade *aumentada*, aquela que consiste em dar uma resposta ao texto do outro acolhendo-o em si”. [« d’une autre loi, infiniment plus exigeant, celle de la rencontre avec l’autre », (...) « de la responsabilité la

Em *O monolinguismo do outro* (« Le monolinguisme de l'autre », 1996), Derrida mostra a inexistência da língua *como tal* – da língua-mesma ou “língua de partida” – que *como tal* nunca esteve presente como algo dado e disponível; o que, em *Da Gramatologia* (« De la grammatologie », 1967), ele o havia dito em nome de uma *arqui-escritura*, isto é, de uma ausência de prótese originária da língua “natural”, intocada pela escrita, que anunciasse a espontaneidade da voz primeira e *uma* como marca da língua. Dessa inexistência, Derrida denuncia a inexistência de qualquer língua que se pretenda originária (maternal, natural, nacional, *una*, própria) e institui toda língua em língua do outro; denunciando ainda o sem sentido dos nacionalismos ou, por outro lado, dos universalismos ideológicos da língua quando fazem funcionar o *idioma* na construção de uma “morada”, de uma propriedade, de uma identidade ou idealidade a que a língua emprestasse uma hegemonia.

Nesse sentido, e sem que se apresse em uma definição da ética pela verdade do outro, a desconstrução apresentar-se-á, no presente estudo, por uma *ética* que, por sua vez, é uma desconstrução da ética como conceito ou uma desconstrução da ética filosófico-metafísica²⁵.

Que seja um instante de um longo e múltiplo trabalho com o texto, um instante *ex-*propriativo de um *si* na língua, de um *si* da língua, que a língua seja justo aquilo que não se deixa nunca apropriar nem por um instante – essa *presença* ausente –, o instante ético²⁶ em que demoraremos a atenção como um pouco mais do que um lapso de resposta à tradição, aponta para o que Jacob Rogozinski diz em torno da ‘verdade’ na desconstrução. Trata-se de uma “verdade” que se impõe como um limite intransponível ou como o elemento indesconstrutível da desconstrução, que se dá como “uma das verdades ainda impensadas de um pensamento”²⁷. E, entretanto, é à distância da verdade, como tão bem nos fez ver Levinas da obra derridiana, que as

plus grave, d'une responsabilité accrue, celle qui consiste à donner une réponse au texte de l'autre en l'accueillant en soi », p. 7]

²⁵ Uma desconstrução da ética se afirma sem que para isso se leia uma meta-ética ou uma leitura que viesse interromper a desconstrução desde fora, desde a superação que indica o radical ‘meta’ ultrapassando a feitura da escrita como *escritura*. Ao que se veja como meta-ética, como metafísica e ainda como uma meta-lógica na proximidade de uma verdade do pensamento, o radical ‘meta’ não é aqui superação, tampouco a teoria de uma ética que pensasse a ética desde fora como o olho que Wittgenstein faz ver tudo ao redor, menos ele próprio; mas é algo como um olho que, violentamente, se vira ao olhar-se como linguagem – *como se* o pensamento se voltasse, em seu cerne linguístico, ao que pensa e escreve.

²⁶ Gérard Bensussan faz uso dessa expressão, pontualmente em *Os Equívocos da Ética* (2013, p. 81), “misturando Rosenzweig e Levinas”, por um “instante da resposta” que faz estremecer o tempo sincrônico por um outro ‘tempo’; tempo este que obseda Levinas como sendo o tempo anterior a qualquer tomada de consciência, antes que qualquer preparação prévia possa vir interromper a irrupção inesperada e urgente de outrem a exigir-me uma resposta de responsabilidade que me obriga ou inibe a ação – ou, o *tempo diacrônico*. Ao Outro que o “instante” em questão *responde* antes do tempo do sujeito, responderemos pelo “instante ético”, aqui, com Rogozinski (antes do que com Bensussan) por uma certa transcendência ética no percurso da desconstrução.

²⁷ ROGOZINSKI, J. *Faire part*, 2005, p. 141-142.

significações acontecem²⁸. Instante de verdade medido à distância de um horizonte de significados que se coloca imediatamente ao lado do pensamento da desconstrução, bem como de todo acontecimento de verdade. Pois, lembramos que se uma definição da desconstrução foi precisa, e dada por Derrida em nome do “acontecimento da verdade”, senão da justiça em filosofia, foi exatamente a de que *a desconstrução é a justiça*²⁹.

O que promove essa inquietante identidade, qual seja, a de que a desconstrução seja igual à justiça, e logo, que a desconstrução seja igual a um indesejável, e isso em um trajeto filosófico como o de Derrida guiado pelo mote de desarmar a metafísica ocidental marcada pela suposição de presenças plenas, é a percepção do texto como uma artimanha de alteridades. E alteridades que se encontram, não como um emaranhado de significados entrelaçados, mas de traços que não deixam o outro aparecer sob a forma de um conceito.

Parece-nos relevante indicar que uma leitura levinasiana da desconstrução abre uma precisa distinção da desconstrução com uma certa ‘crítica’ que se toma como crítica dos conceitos³⁰, para se aproximar do que Derrida entende como *justiça* e que leremos como *ética*. Diane Duncan nos indica uma precisa leitura a esse respeito: a desconstrução, se ela é uma crítica, é “crítica” do logocentrismo e, como tal, é “um projeto ético” ou “deve ser compreendida como um acontecimento na ética”³¹; quando muito, e por essa envergadura ética da desconstrução, trata-se menos de uma crítica e mais de um questionamento seguido de longa resposta em que o conceito se desfaz. A desconstrução não é crítica, pois e neste sentido, mas é ética. Receber o outro em sua singularidade absoluta, receber a chegada infinita do outro no pensamento e no idioma, e já e sempre na resposta endereçada a *ele* (que, no endereçamento, é já um *tu*), é ver o outro para além dos conceitos, e isto não está na crítica que começa e atua nos conceitos.

²⁸ LEVINAS, E. *Noms propres*, 1976. A propósito da posição de Derrida em obra: *Désormais les significations ne convergent pas vers la vérité. Ce n'est pas elle la grande affaire !* (*Op. cit.*, p. 68)

²⁹ DERRIDA, J. *Force de loi*, 1994, p. 35. « *la justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même [...] La déconstruction est la justice.*

³⁰ Em “A escritura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, 1967(c) [Trad. bras., 2011, p. 414, 415], Derrida escreve sobre a crítica: “Ora, esta crítica [aquela de uma “linguagem que carrega em si a necessidade da sua própria crítica”] pode efetuar-se por duas vias, e de duas “maneiras”. No momento em que o limite da oposição natureza / cultura se faz sentir pode-se querer questionar sistemática e rigorosamente a histórias destes conceitos. É um primeiro gesto. (...) A outra escolha – e creio que corresponde mais à maneira de Lévi-Strauss – consistiria, para evitar o que o primeiro gesto poderia ter de esterilizante, na ordem da descoberta empírica, em conservar, denunciando aqui e ali os seus limites, todos esses velhos conceitos: como utensílios que ainda podem servir”.

³¹ DUNCAN, D. *The Pre-Texte of Ethics. On Derrida and Lévinas*, 2001, p. 9. [“(…) the critique of logocentrism is an ethical project. In its obsession with the other, deconstruction has never not been concerned with ethics (in the sense that it has always been an ethical enterprise); and this concern is explicitly rooted to a large degree in the influence of Lévinas upon Derrida thinking. Deconstruction must be understood as an event in ethics”.]

É preciso, pois, partir dos conceitos nos limites da crítica em direção à prática de um pensamento de justiça que é um pensamento do impossível. Perceber o significado e o alcance do “pensamento do impossível”³² no contexto da filosofia, de Platão e Aristóteles (do *zōon logon ekhmon*) a Heidegger inclusive que é uma filosofia do poder e como poder, tal como afirma a filósofa, tradutora das obras de Derrida para o português e um dos principais interlocutores dessa tese, Fernanda Bernardo. Segundo Derrida, para quem Heidegger ainda havia mantido o lugar originário de manifestação da *presença* como lugar apropriativo da linguagem mantendo-a em uma espécie de clausura de sua própria impossibilidade, como nos lembra Bernardo, o impossível dá-se ao texto como sua possibilidade mesma. O pensamento do impossível é uma forma da *expropriação* do lugar da presença na linguagem e, por ela, da metafísica; é, pois, um exercício heterônomo do pensamento como impoder.

Para mostrar como um caminho ético é assegurado pela desconstrução, a tese se divide em duas partes. Na primeira, os ingredientes desse vínculo são apresentados. A ideia mesma de uma desconstrução no trabalho de Derrida é considerada no primeiro capítulo que é seguido por três capítulos que trazem a tona a ética da ética de Levinas, a noção de interlocução tal como presente em Paul Celan e o discurso da alteridade em Derrida no “jogo” com a personalidade que ele instaura. Essa primeira parte pretende mostrar os elementos de uma ética nos gestos da desconstrução – e a partir destes uma atitude diante do discurso, e em particular diante do discurso filosófico, que faz com que o endereçamento do discurso esteja em cada uma de suas linhas. A segunda parte mostra como estes ingredientes se articulam para formar a desconstrução como ética. Ela começa com um capítulo que articula a noção do *cada vez* da ética no contexto do recebimento de Derrida da ferida ética levinasiana. O capítulo seguinte trata daquilo que está para além do alcance de toda desconstrução, e, no entanto, a impulsiona o trabalho: os indesejáveis que se associam tanto ao perdão im-possível quanto à justiça como força de lei. Os indesejáveis formam um elemento central na trajetória ética da desconstrução; é através deles que a desconstrução mostra seu ímpeto e seu propósito arraigado no parâmetro da justiça. O capítulo seguinte apresenta este vínculo com a justiça em dois gestos da desconstrução, associados à hospitalidade e ao sacrifício. Por fim, um último capítulo conclui a tese sem concluí-la, instando-a à língua de Derrida no texto e na dívida.

³² O impossível, no pensamento derridiano, não se traduz por uma negatividade que fosse pensada a partir do ser e, portanto, por *nada*. Sendo, antes, o pensamento absolutamente contaminado pela língua em que algo acontece marcado pela heterogeneidade do pensado. Trata-se de uma escuta atenta aos dois lados do ‘possível’ que, por isso e por vezes, vem grafado como *im-possível*: de um lado, o juramento de um poder como disponibilidade à transcendência (“tu deves, logo podes”, in « *Les fins de l’homme* » : « *tu dois, donc tu peux* », p. 183) e, de outro lado, o perjúrio sempre implicado em um juramento, o sobressalto do impoder numa *linguagem de fino silêncio* (“tu deves, logo não podes”, *op. cit.* « *tu dois, donc tu ne peux pas* »).

PARTE I: DESCONSTRUÇÃO E ÉTICA

*A que exercícios se entregaria Parmênides à margem de Totalidade e infinito se tentássemos fazê-lo entender que ego é igual a mesmo e que o Outro não é o que é senão como absoluto, infinitamente outro absoldido de sua relação com o Mesmo!*³³

Jacques Derrida

³³ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011, p. 180. [« Violence et Métaphysique », 1967, p. 185. *A quels exercices se livrerait Parménide en marge de Totalité et infini si nous tentions de lui faire entendre que ego égale même et que l’Autre n’est ce qu’il est que comme absolu, infiniment autre absoldu de son rapport au Même !*]

1. Derrida: a lei da lei

(...) a guerra habita o logos filosófico no qual, entretanto, só se pode declarar a paz.³⁴

Jacques Derrida

É ao problema da linguagem que, em *Gramatologia*, Derrida se volta, antes do que à emancipação da escritura tal como o seu trabalho em filosofia será identificado. Partiremos então daquele que se apresenta como problema para depois pensar esta emancipação que, para nós, terá o caráter de um posicionamento ético ou sobre a ética.

Quando Saussure define o *signo* como o “lugar” do encontro entre significante e significado, ele desempenha, segundo Derrida, “um papel crítico absolutamente decisivo” com respeito ao padrão determinante do *significado*. Saussure teria, com isso, abalado o caráter transcendental do significado, contra a tradição, mostrando que o significado é inseparável do significante, que eles são as duas faces de uma mesma produção de signo. Promovendo este encontro estrutural na linguagem, Saussure de-substancializou o *significado* de sua “substância de expressão” – a voz – colocando-a entre parênteses.

Não obstante a sua contribuição crítica a uma certa metafísica da linguagem (ou, a uma certa clausura da experiência da verdade *na palavra para além* dela), o empreendimento não-metafísico da semiologia saussureana acaba se tornando um contra-argumento de sua própria crítica, na leitura que dele faz Derrida. Ou seja, o *significante*, por seu conteúdo representacional de palavra falada, habitaria ainda o plano sensível da linguagem e, como tal, permaneceria potencialmente descartável segundo a tradição metafísica das oposições binárias, substituto de um *significado* transcendental que não se voltaria, na sua essência, a nenhum significante já que reproduz o plano inteligível por um “laço natural” com a voz (a *phoné*).

Com efeito, a *phoné* é a substância significante que *se dá à consciência* como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do ‘conceito’ um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece depender de minha pura e livre espontaneidade, que parece não exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o

³⁴ DERRIDA, J. « Violence et Métaphysique », *L'écriture et la différance*, 1967(c), p. 171.

significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à sua presença.³⁵

Na estrutura da linguagem, uma lógica de derivação apresenta as passagens da voz ao signo e deste à consciência. Segundo essa lógica de derivação, a palavra, ao ser pronunciada, é significante. A palavra deriva, assim, da voz. Ela é diretamente remetida a um significado ou a um conceito ou ainda a um sentido, e, enquanto significante, a palavra é derivada do significado, embora venha de uma derivação de prima importância, já que na estrutura de significação ela está imediatamente próxima da origem porque é falada e, deste modo, é expressão do significado. Numa palavra, nesta lógica de derivação (para a qual nos chama a atenção Duque-Estrada³⁶), a voz (a *phoné*) expressa imediatamente o sentido ou o significado no momento mesmo em que o exprime, sendo, na unidade com este, a essência da linguagem.

Seguindo esta lógica de derivação, esse significante privilegiado, pois mais próximo da origem, poderá ser eventualmente traçado, isto é, fixado em uma forma escrita. Inscrito sobre um plano material ou sensível, o significante, que era pura expressão do significado na voz, faz derivar desta a sua apresentação escrita, dirá Derrida, como *significante do significante*. Já se presume o quão suspeito pode se tornar um caractere de segunda ordem, duplamente secundário na escala de volta à origem e ainda sujeito a fazer com que o significado corra o risco de se perder, de perder a sua presença mesma no querer-dizer daquele que o proferiu, tamanha será a propagação de infinitos significantes escritos no intermédio de uma distância cada vez maior da origem.

É a partir daí que Derrida reivindica o lugar da escritura na problemática que traz Saussure, ou, sem nos determos por ora em toda a extensão da *escritura* em Derrida detemo-nos, sim, na reivindicação filosófica do signo escrito. Derrida não a faz com base em uma novidade irruptiva por uma nova analítica da linguagem, senão por uma efetiva afirmação do que ela sempre foi: *significante do significante*. A diferença com a tradição é que a “secundariedade decaída” do signo escrito é abolida juntamente com a primazia metafísica do significado e da voz. Isto é, o que Derrida abole em sua primazia é a ideia de um significado em si – um *significado transcendental* – repousando soberano “no céu das ideias” e independente do sistema linguístico-conceitual que o torna possível; como se a linguagem, tanto escrita

³⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, 1999, p. 28, 32-33.

³⁶ In DUQUE-ESTRADA, Paulo César. “Derrida e a escritura”; in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Às Margens: a propósito de Derrida*, 2002.

quanto falada, fosse apenas instrumento de expressão, comunicação e transporte de um sentido previamente existente. Como diz Duque-Estrada a esse respeito, “tudo que há agora são remetimentos de significante a significante, sem que esta ordem de remetimentos se estanque no significado”³⁷.

A partir da abolição do significado transcendental e da inscrição filosófica de um “jogo” infinito de remetimentos de significantes, podemos nos aproximar de Derrida pela noção de *escritura*. A sua emancipação nos diz, por ora, de uma vigilância crítica (ou quase-crítica, por haver em Derrida a afirmação responsável no pensamento de um “sim” originário endereçado ao outro como resposta, antes de qualquer crítica) mas ainda crítica por uma singular atenção à suposta presença, esta sim originária, de um sentido de expressão transparente que pré-existisse à sua condição de estar referido. Derrida segue de perto Saussure na reflexão paciente em torno do signo; mas irá além dele pelo alcance que terá a inscrição de um “jogo” de significantes sobrepondo-se à pretensa presença a si do significado. Mas, então, quais são as regras desse jogo de escritura?

1.1. Escritura

No interior de um sistema linguístico, um significante atua em cadeia (de significantes) como unidade de significação; apontando de modo determinado a algum significado. O significante só existe enquanto, de um lado, aponta para um significado e, de outro lado, opera a significação em virtude das diferenças com os outros significantes do sistema linguístico a que pertence. Deste modo, tal como não há significado em si, tampouco há significante em si, já que este último só existe em função de um sistema de diferenças. Considere, por exemplo, a palavra “água”. Quando a lemos, lemos ainda gotas de água, chuva, um rio, sua fórmula química, uma piscina, copos d’água etc. Cada conceito (significado) em que o significante “água” se refere desencadeia outro significante numa corrente infinita de significante para significante, como um jogo sem fim abrindo o *texto*. A regra mestra desse jogo é *abrir* o texto. Pois, nesse “jogo” de escritura, o que abre o sentido não são coisas em si (significados ou significantes em si), senão um sistema de diferenças segundo um determinado espaçamento entre os significantes que organiza o sistema, e uma dada temporalidade, presente no verbo latino *differre*, que faz atrasar sempre o sentido enquanto apresenta um novo significante à ordem do sentido e, assim, o apresenta como

³⁷ DUQUE-ESTRADA, Paulo César. “Derrida e a escritura”; in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Às Margens: a propósito de Derrida*, 2002, p. 18.

efeito de diferenciamento, de *différance*. É constitutivo da escritura derridiana esse sistema ou esse “jogo” linguístico de diferenças que *abre o texto*.

Différance: Derrida marcara desta forma, por esse neografismo dado à desconstrução, o limiar lógico do sentido que atravessa, na escritura, a ordem do entendimento. Algumas traduções para o português tentaram, sem sucesso, precisar o que propõe o termo francês, tais como “diferência”, “diferença” ou ainda “diferença”. Ocorre que essa diferença gráfica com o termo *différence* (isto é, o *a* no lugar do *e*), “calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita”³⁸, esta diferença que marca aparentemente dois acentos distintos entre duas vogais, permanece puramente gráfica na língua francesa: escreve-se ou lê-se a diferença, mas não se a ouve. “O *a* de *différance*, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikeisis*”³⁹. É a marca de um desregramento que o texto escrito produz enquanto *techné*, uma outra ordem de linguagem que não o *livro* e sim a *escritura* (escrita como *techné*), que resiste às oposições fundadoras da filosofia – o sensível e o inteligível, a *doxa* e a verdade, lógica e empiria presença e ausência... – e, no entanto, resiste-lhes porque as sustenta num cálculo sem fim. A noção de jogo impõe-lhe um limite quando a inscreve no excesso que as oposições metafísicas povoam em segredo, deixando ler aquilo que oblitera, até ao ponto da sua impossibilidade, da sua não-pertinência ou do seu esgotamento. Cabe dizer que o termo *différance*, tal como o termo diferença, foi sendo abandonado por Derrida no decurso da desconstrução, permanecendo todo o “jogo” sob a égide da escritura.

Porquanto, a *différance* inscreve uma marca ordenadora de escritura: a marca espaço-temporal do rastro. Chegaremos a ele.

Por enquanto, voltemo-nos ao signo. Se o signo faz vir à presença a “coisa” mesma, seja ela o sentido seja o referente, ele representa o presente na sua ausência. Isto é, quando o presente não se apresenta, não se faz presente, eis que o signo vem servir de subterfúgio ao apresentar a “coisa” na sua ausência. Tradicionalmente, segundo a semiologia clássica, quer se trate do signo verbal ou escrito, o signo faz atrasar o momento em que se encontraria a coisa mesma, mediando o tempo num intervalo que o separa do que ele não é para que ele seja ele mesmo; e mediando a distância de um *espaçamento* do tempo presente cindido entre a “coisa” e o signo.

O presente na escritura é, ainda no registo do signo, uma “síntese” espaço-temporal; mas trata-se aqui de uma síntese não-simples de marcas, de retenções e pretenções (por um idioma fenomenológico porém) não de fenômenos a que o signo imprimiria uma solução, mas de *rastros*,

³⁸ DERRIDA, J. “A diferença”, in *Margens da Filosofia*, 1991, p. 34.

³⁹ *Ibid.*, p. 35.

a que Derrida chamou *arqui-escrita*, *arqui-traço* ou *différance*. Não poderia chamar simplesmente de diferenciação esse “jogo” da escritura, pois embora receba a diferença como um acontecimento, anularia o outro sentido do verbo *diferir* para o qual Derrida faz ver com respeito ao atraso, não do encontro entre signo e “coisa” mas, à demora no desvio, no limiar e nos espaços entre os significantes à constituição do tempo do texto.

A desconfiança de Derrida da primazia do signo fonético expande a desconfiança do signo como *presença* e aponta para o que historicamente se deu com a exclusão do significante de sua exterioridade, isto é, da sua dimensão espaço-temporal em produzir a diferença ao invés de representar a “coisa” mesma ou apresentar-se na voz ao conteúdo da consciência. Por outro lado, a desconfiança é intensificada pelo psicologismo da semiologia que faria do signo fonético “o padrão de todos os signos”.

Importa a Derrida o desvio dos padrões sígnicos que rebaixam a escritura, tais como : 1. o fonocentrismo, ou a subordinação do sentido à representação que lhe concede à voz; 2. o falocentrismo, de que a voz da verdade seria sempre a voz do *pai*, de Deus, do Livro, da “virilidade essencial do logos metafísico” de cuja essência o sentido seria “apenas uma escritura”⁴⁰; 3. o etnocentrismo, em que a escritura é diminuída à condição ideal dos significantes fônicos das escrituras alfabéticas próprias às línguas europeias, dentre as quais, o grego, o latim, o alemão...; padrões estes dos quais se destaca a definição aristotélica de escritura em que as palavras escritas são os símbolos das palavras emitidas pela voz. Importa a Derrida, nesse sentido, a emancipação da escritura de sua sujeição ao que fora constituído, inclusive por esses três aspectos ou padrões, como “linguagem”. E lhe importa, sobretudo, quando desvia a “linguagem” para uma *trama diferencial* que não mais comporta a oposição significante-significado, não menos metafísica, para o conceito de signo.

O caráter econômico da *différance* põe em jogo um outro tipo de investimento lógico – de “centrismo” – que não aquele do “benefício da percepção”⁴¹, e que Derrida resgata com a escritura. Em outras palavras, a trama de um cálculo, posto à evidência filosófica, de um ganhar na ausência e de um perder a presença-mesma desloca o lugar do signo quando retarda provisoriamente esse benefício da percepção, já que nada se esconde porque nada tem a mostrar de presente por sua presença. O paradoxo de uma escritura, diz Derrida, é o revés performativo da metafísica: o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro, numa estrutura de reenvio generalizado que é um texto sem voz.

⁴⁰ DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*, 2005, p. 22.

⁴¹ DERRIDA, J. “A diferença”, in *Margens da Filosofia*, 1991, p. 53-58.

1.2. Rastro

E então, o que comporta a trama diferencial da escritura? Nas palavras de Duque-Estrada, “no lugar do conceito de signo, Derrida lança mão do termo “rastro” (*trace*) para tratar da estrutura de significação pensada agora mais radicalmente, em função do sistema de diferenças”⁴². Colocando no rastro o “lugar” da escritura ou o instante de evidência da *différance*, ou ainda o não-lugar de uma remissão infinita de signos, não é mais possível falar de “linguagem”. Escreve-se em seu lugar um encadeamento, ou melhor, inscreve-se uma cadeia discursiva onde cada palavra, cada termo ou cada “signo” entre aspas traz em si o rastro de outras palavras, outros termos ou outros “signos” que não ela(e) própria(o); de um modo tal que cada fonema ou grafema desse encadeamento discursivo se constitua a partir do remetimento a um outro fonema ou grafema da cadeia ou ao rastro que ele deixa na remissão.

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence à sua estrutura. (...) O paradoxo de uma tal estrutura é, na linguagem da metafísica, esta inversão do conceito metafísico que produz o efeito seguinte: o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro.⁴³

Percebe-se, assim, um importante deslocamento que faz Derrida afirmar na sua *Gramatologia* que “começa a ultrapassar a extensão da linguagem”: no lugar da suposta originalidade de um sentido e da sua pureza entregue a si mesmo pela extensão “transparente” do signo, impõe pensar um lugar de “dentro do jogo” que dê ao rastro, não ao sentido, sua singular residência; qual seja, o lugar virulento da proliferação dos discursos pela diferencialidade dos rastros, e de onde o que quer que se tome por origem vê-se, aí mesmo, o correlato inseparável de cada grafema ou fonema com o rastro de outros grafemas e fonemas que carrega consigo.

Todo querer dizer, toda intencionalidade, todo sentido referido a uma subjetividade, a uma consciência, a uma interioridade ou mesmo a uma exterioridade entregue ao domínio da presença, se desdobra a esse sistema diferencial de rastros. Um exemplo: o signo “soberano” só exerce sua função de significação num dado discurso no qual é referido e cumpre dizer-se com base na sua contraposição ao signo “besta” ou “bestialidade”, do qual faz oposição e *vice-versa*.

⁴² DUQUE-ESTRADA, P. C. *Op. cit.*, 2002, p. 25.

⁴³ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 1991, p. 58.

Isto é, um soberano só é soberano se não é bestial e uma besta só o é se contraposta a uma ideia de soberania. A dualidade assim posta pelos “signos” besta e soberano nos impede de pensar o termo “besta” já existindo e operando enquanto tal em algum outro lugar que não aonde o termo “soberano” se constitua de seus rastros – das muitas fábulas animais fundadoras de gestos de soberana legislação à análise freudiana das pulsões humanas de destruição que se esvaem e se contém desregradadamente como pulsões de “bestas” –; do mesmo modo que nos impede de pensar o termo “soberano” já existindo e funcionando enquanto tal por um significado próprio, a não ser que devamos ir onde um certa “animalidade” como significante tanto de “bestialidade” quanto de “soberania” se constitua de seus tantos rastros – o “silêncio soberano” do animal em seu estado estável, pouco exploratório, estatal, servindo mesmo de paradigma a uma “soberania” que se quer mestra de si e de suas paixões. Devemos prestar atenção a esse *vice-versa* do “jogo” diferencial da escritura. Ele nos permite pensar que os termos “besta” e “soberano” só são estruturas de significação por trazerem, um do outro, reciprocamente, os seus rastros; evitando, pois, cair na dualidade metafísica que imprimisse no signo uma presença plena.

No livro « Mémoires d’aveugle » (1990), Derrida nos deixa ver o movimento que vai do traço ao rastro no ambiente de operação do desenho: no momento em que a pena alcança a página, já se nos põe a impossibilidade da representação, isto é, de trazer de novo, *como tal*, o que já não está mais aí, de tornar presença o ausente retido no traço. É o que Derrida chama “aperspectiva do traço”; que é quando o desenhador ou o escritor, não vendo mais o que já viu, assiste o traçado converter-se em luto que prepara a vontade de tudo ver numa espécie de “reserva de visibilidade”, sem que, no entanto, esta última se cumpra. É da ordem do rastro esta invisibilidade, aquilo que radicalmente não aparece mas prolonga sua fenomenalidade num porvir do texto. “Aqui finda.”: assim o escritor põe o ponto final na obra, ou então a estenderia à exaustão. Eis o limite da pena na superfície inscrita e o deslimite do lançar-se da obra ao mundo. Nos limites do dentro e do fora do traço, demarcando a linha única de um contorno – essa “espessura colorida” –, ele não é mais visto, não se dá à vista. Não é signo nem expressão. Alcançando o limite, o seu limite de linha, não é mais o que é; pois, desde então, não relacionar-se-á mais a si mesma, senão tornando-se a história de um outro.

É o “retraimento do traço” [*retrait*], diz Derrida, que abre o texto, que libera o rastro. Se nada pertence ao traço [*trait*], tampouco o seu próprio rastro [*trace*] a ele pertence. O traçado retraça apenas fronteiras, espaçamentos sem nenhuma apropriação possível. “Do único olho sem pálpebra a brotar rente a unha” que desenha o irrepresentável, Derrida segue a observância de uma certa lei para-além (ou para-aquém) da vista (*eidós*). Nesse espaçamento deixado sem apropriação, é que o rastro dá-se a ler. O retraimento do traço deixa um sulcamento que é um tropo, uma retórica

a ser lida. E que não se tome a leitura do traço por uma hierarquia, isto é, a autoridade do dizer sobre o ver, da legenda sobre o desenho, do sentido sobre a palavra; ou devolver-se-á à pena a sua origem impossível. Que se o tome visto tal como a pegada de um animal na terra, sem o animal e sem o destino do animal presentes; ou, e contudo, com alguns itens de “presença”, de vestígio: como o tempo de uma passagem e de uma paragem de um animal sob a terra; como uma história é deixada nesse rastro; como a vista de quem se volta ao rastro, sua agudeza ou displicência depende da leitura que se faça dele; como a vista do animal ausente ou em espreita pode ser mais aguda do que a do homem que o lê por suas pegadas, distraído que possa estar com o olhar sempre posto sobre um horizonte de sentido.

Agora, a forma é essa, dirá Derrida: *tropo*; não todo o resto: *retraimento*. Isto é, não sendo o rastro rastreável, posto não sendo possível refazer o passado imemorial do traço desde uma origem irreversível, aquele (o rastro) não é somente o retraimento do traço para a desapareção da ideia de origem, mas é ainda a abertura democrática da palavra (ao que Derrida chamará a literatura à cena da filosofia), a fértil e inventiva retórica que abre o texto como possibilidade de recebimento da alteridade.

Não é possível mais pensar uma presença fora desse “jogo” da escritura que controlasse, de fora, os remetimentos infinitos de um signo a outro, de um significante a outro, de um rastro a outro, para fazer funcionar uma estrutura de significação. O rastro, isto é, o apagamento ou o sulcamento do traço e da presença faz funcionar uma nova lei do texto: a lei da hospitalidade.

1.3. Lei

Sem nos precipitarmos na direção de uma lei da hospitalidade, perguntemo-nos antes se a desconstrução é deixada, por seu decurso linguístico, ao livre jogo das significações e aos limites circunscritos no *texto*; ou se, ao invés de encerrar-se no jogo textual que ressignifica a linguagem, a desconstrução inscreve, desde o seu início, um enfrentamento com as questões ético-políticas. Estaremos sempre na segunda inscrição.

Refaçamos, então, o percurso do *texto* (*escritura e rastro*), como vínhamos fazendo, rumo ao que do texto excede em “um fora do texto” e de onde uma prática de justiça, que é como se nos mostra a desconstrução, provenha do acontecimento da chegada do outro.

Fui obrigado a escrever há pouco, ao menos entre aspas, esta estranha e trivial fórmula, ‘história-real-do-mundo’, para marcar bem que o conceito de texto ou de contexto que me guia compreende, e não exclui, pois, o mundo, a realidade,

a história. Uma vez (pela milésima vez, talvez, mas quando se aceitará entender isso e por que essa resistência?), tal como o entendo, *o texto não é o livro* (...). Não suspende a referência à história, ao mundo, à realidade, ao ser, principalmente não suspende a referência ao outro (...).

O que eu chamo de ‘texto’ implica todas as estruturas ditas ‘reais’, ‘econômicas’, ‘históricas’, sócio-institucionais, em suma, todos os referenciais possíveis. Outro modo de recordar, uma vez ainda, que não há extra-texto. (...) Mas isso quer dizer que todo referencial, toda a realidade tem a estrutura de um traço diferencial e só nos podemos reportar a esse real numa experiência interpretativa.⁴⁴ (grifo nosso)

A escrita, desde a sua concepção corrente e assinada nos termos de uma linguística por Saussure, especialmente no capítulo que este consagra a ela na abertura do *Curso de Linguística Geral* (1916), é exterioridade em relação ao “dentro” do significado, do sentido. E, como vimos pela via saussureana, a escrita é uma exterioridade perigosa, ameaçadora à retidão que liga a voz ao sentido, isto é, uma artificialidade intrusa que vem de fora a romper com a espontaneidade do sistema interno da língua. O mal da escrita tem, pelo menos, duas datações, uma antiga e outra moderna. Escreve Derrida em uma mesma linha, no *Gramatologia*: “O mal da escritura vem de fora, já dizia o *Fedro* (275 a). A contaminação pela escritura, seu feito ou sua ameaça, são denunciados com acentos de moralista e de pregador pelo linguista genebrino”⁴⁵. Isso se não esquecermos um outro genebrino, entre Platão e Saussure, amplamente tratado por Derrida na mesma obra: “acabamos por esquecer que aprendemos a falar antes de aprender a escrever, e inverte-se a relação natural”⁴⁶. Mal, contaminação e artifício, parecem ser estes os três estigmas da escrita.

E, no entanto, Paul De Man fará uma leitura da desconstrução de Rousseau por Derrida que não considerará os aspectos listados acima da escrita entre um e outro, embora os veja por entre as cegueiras de Rousseau nas cegueiras de Derrida⁴⁷. De Man destaca, por exemplo, nessa obra, que a teoria da escritura de Derrida corresponde de perto à tese de Rousseau sobre a natureza figurativa da linguagem, isto é, a ideia de que tanto a fala quanto a escrita portam, ambas, a artificialidade originária da figuração, e que os “movimentos da alma” são, antes que originários, movimentos de escritura. De Man diz ainda que Derrida não soube ler o ponto de máxima cegueira de Rousseau como sendo justamente a sua área de maior lucidez: a teoria da retórica e as suas consequências imediatas.⁴⁸

⁴⁴ DERRIDA, J. *Limited Inc.*, 1991, p. 187; 203.

⁴⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, 1999, p. 42.

⁴⁶ ROUSSEAU, J.-J. *Essai*. apud DERRIDA, J. *ibid.*, p. 45.

⁴⁷ DE MAN, P. *O ponto de vista da cegueira: ensaios sobre a retórica da crítica contemporânea*, Lisboa/Coimbra, 1999.

⁴⁸ *Ibid.*, 1999, p. 159.

“Violência arquetípica”, dirá Derrida, como que denunciando na retórica “originária” uma heresia, e isto no exato momento em que a ciência moderna quer aceder à sua autonomia; como que denunciando a irrupção drástica de uma falta moral no seio da *teoria* e da cientificidade, eis a irrupção do *fora* no *dentro*, enquanto o *fora* mantém com o *dentro* uma relação de pura exterioridade. Violenta irrupção pois, já que o sentido do *fora* cumpria-se no *dentro*, na íntegra verdade do *dentro*, desfrutando apenas, como *fora*, de uma exterioridade sem nexos, sem comprometimento com a sua origem.

Pela crença em uma pureza de origem, uma história de irrupção de uma série de acidentes teria contaminado as relações entre um arbitrário fora/dentro do texto. E é essa “contaminação” que vai nos interessar sobremaneira.

Com a interposição do terceiro termo, a significação rompe com a retidão que lhe é destinada. Com a irrupção de um “elemento estranho” – seja ele a escrita por entre a voz e o sentido, seja ele aquele que se ausenta à oposição metafísica dos conceitos (“besta” e “soberano”, por exemplo) e que se deixa ler no rastro ou na *différance* desse “limiar” do texto, seja ainda a terceira pessoa (*ele*) que escapa ao espaço ético do face-a-face entre eu e tu –, a palavra trai sua resposta ao significado. “A graça do traço [*trait*] significa que na origem do *graphéin* há a dívida ou o dom mais do que a fidelidade representativa”⁴⁹. Essa interposição – do suplemento de origem, da ausência do termo da oposição entre conceitos, da terceira pessoa – é como um vão constitutivo que inaugura um espaço de limiares. A escritura reside neste espaço; é vizinha não da oposição, mas da interposição de rastros que assinalam a presença na ausência. É, pois, um espaço movediço, embora seja um espaço de paragens, onde as presenças resvalam e onde aquilo que parece sólido se deve apenas por um golpe de visão repetido e insistido do que não está na escrita. Mais que um ilusionismo e uma dissipação da fidelidade, “a graça do traço” traz e pára em uma impostura, uma traição.

O significado, que uma pura origem parecia guardar, ausenta-se numa traição. E onde então encontra-lo senão na traição mesma? E como “curar-se” do pecado original da traição senão na ausência ou no apagamento do significado? E, em que a contaminação que deflagra a verdade de um encontro impossível do fora e do dentro, do acidente e da origem, da traição e da ética, nos diz a respeito da justiça e da escritura?

Que “a imagem gráfica das palavras nos impressiona como um objeto permanente e sólido, mais apropriado que o som para constituir a unidade da língua através do tempo” não é, contudo, também um fenômeno natural? É que em verdade, uma má natureza, “superficial”, “factícia” e “fácil”, por

⁴⁹ DERRIDA, J. *Memórias de cego*. 2010, p. 37.

embuste, apaga a natureza boa: a que liga o sentido ao som, o “pensamento-som”. Fidelidade à tradição que sempre fez comunicar a escritura com a violência fatal da instituição política.⁵⁰

Sem a escritura, o significado permaneceria em si. E o que é um significado em si que não “joga” com os significantes, que não se ausenta e não dissimula sua pretensa presença natural nesse jogo de dom e dívida no qual a violência e o perdão vêm à alma? Desconstruir a tradição da fidelidade ao significado e à origem não consistirá em inocentar a escritura, mas em mostrar por que a violência da irrupção do terceiro termo, da “usurpação” da origem e da contaminação pela traição não *sobrevém* a uma linguagem inocente. A tese que daí decorre: “Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente escrita. A “usurpação” começou desde sempre”⁵¹. A história política é a história de uma usurpação que fora dramatizada em uma irrupção fundadora do mal da escrita pela tradição do pensamento a que Derrida se dirige, mas cuja história é justo a história do rastro *disseminado* de uma usurpação que é, ela própria, “originária”.

Nessa história sem história do “desde sempre”, uma violência originária interrompe as referências, as presenças e os significantes, para os fazer trair sua própria “substância”. E nada é exterior a essa violência. Uma linguagem que se quisesse livre de toda violência, seria uma linguagem sem verbo, sem articulação, puramente vocativa, feita de nomes apenas, isto é, da pureza sem elo do nome.⁵² Em outros termos, se nos parece interdito pensar uma ética cujo significado se ausenta numa traição (já que a lei da co-respondência da palavra com o seu sentido é quebrada, senão articulada), não nos foge à análise e à desconstrução (enquanto ética) começar por afirmar a inelutabilidade da violência como originária e para toda a justiça; e isso, se se quer refletir não o colapso da ética mas a sua possibilidade, não a ausência absoluta da violência mas a menor violência possível.

É preciso, pois, pensar a traição em toda ética e como que essa traição é a possibilidade irrecusável da própria ética. O que não quer dizer que essa traição integre à ética formal como uma lei da traição. Mas, é preciso pensar a traição como “lei da lei”, como a lei de uma contaminação e de uma complementaridade na origem de toda lei possível. O passo adiante na operação da desconstrução (o passo aporético da lei) é atribuir à violência – suplementar à origem – o caráter de justiça, qual seja, o de que uma origem ética se instaura por uma violência contra

⁵⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, 1999, p. 44.

⁵¹ DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 45

⁵² “(...) em sua mais alta exigência não-violenta, denunciando a passagem pelo ser e o momento do conceito, o pensamento de Levinas não somente nos proporia, como dizíamos mais acima, uma ética sem lei, mas também uma linguagem sem frase. O que seria totalmente coerente se o rosto não fosse senão olhar, mas ele é também fala; e, na fala, é a frase que faz chegar o grito da necessidade à expressão do desejo. Ora, não existe frase que não determine, isto é, que não passe pela violência do conceito. A violência aparece como a articulação”. DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, *A Escritura e Diferença*, 2011, p. 214.

uma violência. A aporia da lei como “lei da lei” é explicitamente formulada por Derrida em “Violência e Metafísica”:

Se, como diz Lévinas, só o discurso pode ser justo (e não o contato intuitivo) e se, por outro lado, todo discurso retém essencialmente em si o espaço e o Mesmo, não significa isso que o discurso é originalmente violento? E que a guerra reside no logos filosófico, só no qual, no entanto, é possível proclamar a paz? (...) Não há guerra senão após a abertura do discurso, e a guerra só se extingue com o fim do discurso. A paz, como o silêncio, é a vocação estranha de uma linguagem chamada para fora de si por si. Mas como o silêncio *finito* também é o elemento da violência, a linguagem não pode nunca senão tender indefinidamente para a justiça, reconhecendo e praticando a guerra em si. Violência contra violência. *Economia* da violência.⁵³

A desconstrução, pensando a lei da contaminação antes do que da pureza, pensa em primeiro lugar a possibilidade de inscrição da “segunda coisa”. Aquilo que é “segundo” é, nesse contexto, isso que responde, que “dá lugar” à demanda pelo possível. O que segue, por exemplo, como uma eventual negação da promessa ou um perjúrio (a “segunda coisa”) de uma promessa qualquer (da justiça, da ética, do pensamento, da “paz perpétua”), é também condição de possibilidade da promessa mesma (a “primeira coisa”); ou qual seria o sentido da promessa senão endereçar-se eticamente à possibilidade do perjúrio? É o que se mostra quando sublinhamos que a desconstrução pensa a im-possibilidade⁵⁴ da ética.

Repetimos que não se trata de aceitar a violência, tampouco de livrar-se dela, mas de pensá-la como constituinte de toda instituição, como constituinte da lei mesma de toda instituição, mesmo que se trate, como quer Levinas com o seu *Dire*, de uma instituição absolutamente pacífica.⁵⁵ Pois a violência e a não-violência a que a violência se volta contra estão, num mesmo

⁵³ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011, p. 165-167.

⁵⁴ Como já havíamos sugerido antes, em nota, o termo é grafado desta forma, com o hífen marcando uma tmese (tmese: recurso estilístico, consagrado por E. E. Cummings, em que uma sílaba antecedente ou intermediária entre uma palavra e outra, geralmente posta entre parênteses, sinaliza que esse adendo ou *intermezzo* gráfico deve ser lido e não deve ser lido ao mesmo tempo, à compreensão de dois ou mais sintagmas distintos), não sem propósito, como neste caso, em que o hífen marcando uma tmese, marca uma dubiedade que deve ser mantida de modo *suplementar* pelo pensamento. Supre com aquilo que ficou de fora (o possível) enquanto *difere* (diferencia e demora em) uma impossibilidade. Aqui, se o lê tanto como o *não* possível como o *no* [seio do] possível. Do mesmo modo que leremos a in-condição tanto como *não* condicional quanto *na* [no seio da] condição; ou a in-decisão como *não* decisão e *em* decisão; ou ainda a in-fidelidade lida nos sentidos do *não* fiel e *na* mais profunda fidelidade.

⁵⁵ Ver BADLEH, Jalal. *De Derrida à Lévinas, la dette et l’envoi*, 2015, p. 56. Ainda que simpático à ideia de uma ética, senão de uma eticidade do pensamento na desconstrução, ou ainda como ele prefere, de um pensamento da possibilidade ética, Badleh aposta, nesta obra, em um caráter político da desconstrução. Este se designa como que numa reconsideração de “Violência e Metafísica” como um texto já político nisso que ele negocia (com tudo o que poderia implicar essa palavra do ‘político’ que releva do domínio da decisão) com a violência [(...) « *Violence et Métaphysique* » comme un texte déjà politique en ceci qu’il négocie (avec tout ce que pourrait impliquer ce mot de politique qui relève du domaine de la décision) avec la violence. p. 57], enquanto que à ética, Badleh ainda reserva uma dimensão de universalidade e normatividade para-além, e um “para-além” quase (senão ainda) transcendental, do político.

golpe, a serviço da justiça, seja para romper com o espaço sem espaço da paz perpétua seja para instaurá-la no grito ou no absurdo. Não se luta contra a violência senão com a violência e em direção à menor violência possível. Ora, a violência está a serviço da justiça sem que haja uma presença ou uma resolução ética que a preceda, que a “justifique”. Pois tanto a justiça quanto a violência que a torna possível se inscrevem como rastro num reenvio infinito (que é a estrutura mesma do rastro) sem referência ou origem prévias. E, no entanto, nada é mais próximo de uma ética que a prática da sua im-possibilidade, nada é mais próprio a uma *inscrição* (dentro e fora do texto) do que a aporia de uma lei que a considere em toda a sua extensão, inclusive quanto ao perjúrio contido e deixado na promessa num gesto de força como “força de lei”.

Nessa aporia da lei, Derrida vê em Heidegger o último filósofo da escrita e o primeiro da escritura. Podemos ver a desconstrução por uma assinatura heideggeriana alargando a determinação onto-teológica do pensamento do ser em uma específica passagem entre dois pontos – a inscrição e a rasura que Heidegger fez do *ser* e por entre esses dois gestos distintamente: 1. Heidegger teria traçado a última etapa de um pensamento do ser sob a égide de uma forma linguística; qual seja, demorando no seio da metafísica, Heidegger mostrou, segundo Derrida, como o tempo ou o horizonte da questão do ser é determinado por uma diferença ôntico-ontológica que é efeito tanto de uma época do *signo* – em que um significado transcendental é referência a um significante por uma “metafísica da presença”⁵⁶ – quanto do império do *logos* (como compreensão dessa diferença, e antecipando-se a ela). Em “O fim do livro e o começo da escritura”, Derrida deixa antever essa suposição. Onde permanece uma ambiguidade de leitura disso que Heidegger quis fazer ver na diferença ontológica; e que pode parecer tanto o maior golpe à metafísica da presença, por uma “diferença mais velha” que a diferença ontológica e da qual esta se desdobra, quanto o maior reforço ao valor da presença do ser. 2. Um segundo gesto reafirmaria a diferença ontológica heideggeriana como precursora da desconstrução ou de um pensamento da diferença. Esse gesto faria descartar o *significado transcendental* do domínio do ser assimilando o que o próprio Heidegger escrevera na *Carta sobre o Humanismo*, e que Derrida colocou em correspondência com a “lei das leis” que vislumbrara na ética levinasiana, como a “atribuição oculta no decreto do ser” (no sentido original da lei que Heidegger dá na *Carta*). Por essa “lei das leis” em um Heidegger que ora partilha ora transgride a metafísica da presença, Derrida se faz mais próximo de Heidegger do que de Levinas, pois Heidegger teria sabido ouvir a “voz do ser” no silêncio, sem a palavra, ou melhor, sem que o significado ecoasse dela. Segundo Derrida, Heidegger soube fazer, no seio da metafísica e do

⁵⁶ Ver definição de BADLEH, J. *Op. cit.*, 2015, p. 60: “A metafísica da presença é todo sistema de pensamento que se determina a partir de uma diferença entre o significante e o significado”. [*La métaphysique de la présence, c’est tout système de pensée qui se détermine à partir d’une différence entre le signifiant et le signifié.*]

logocentrismo, o exercício mesmo da desconstrução – da metafísica e do logocentrismo – ao abrir o *texto*, ou a possibilidade da articulação antes do que do apelo ao ser, segundo uma outra dimensão que não aquela da presença, mas da ausência e do rastro. De sorte que o pensamento do ser seria, nesse sentido, determinado por sua historicidade intrínseca que fizesse acolher a cadeia dos significantes, antes de ser determinado por um significado transcendental. É isso o que mais importa a Derrida: que a diferença ôntico-ontológica possa ter descartado o significado transcendental do tempo do ser, deixando dele a sua potência de rastro no “jogo” dos significantes.

A aporia a que a “lei da lei” ressignifica a linguagem é, nesse jogo de escritura, uma reorientação do pensamento, uma nova forma de pensar, não muito distante daquela com a qual Sócrates enfrentou a certeza sofística. E, no entanto, uma forma do pensar que não recai sobre um certo ensinar e um certo explicar que induzem a um saber verdadeiro ainda que sempre adiado, senão sobre uma rigorosa indagação sobre o próprio pensamento, que seja esta uma indagação, com e contra a *démarche* socrática, sobre os argumentos ou conceitos em que se afirma conhecer des-conhecendo o que lhes faz condição. E então, não posso deixar de mencionar aqui a posição de Filipe Ceppas a esse respeito, a posição de que a desconstrução não se doa exatamente como uma “nova forma de pensar”, mas de um caminhar às margens do pensável que a uma outra lei se dirige.

Não temos dificuldade para entender isso quando se trata da linguagem como texto. O que se apresenta ali, traçado no papel, é a lei do texto; e como tal não aparece, não se faz presente como a coisa representada no traço ou como o significado escondido no significante. Isso soa um tanto kafkiano, tal como no texto que Derrida dedica à leitura de *Diante da lei*, em que um certo tipo de relato relaciona a lei com o homem que dela se serviria e a cumpriria, sem que, no entanto, a lei comparecesse diante dele. O que diz Derrida, através do conto de Kafka, é que “isto que nos seja dado a ler não significa que dele tenhamos a prova ou a experiência”⁵⁷, e, portanto, assim como a “lei” que nos traria a prova de sua existência, isto é, a sua presença mesma, não está presente, ela terá então sempre de ser inventada, ou tornada possível *como se* uma lei assim o fosse, *como se* fosse possível tomar a lei através do texto.

Há, pois, uma espécie de lei da lei que diz “sede justo e interprete”, mesmo sem saber exatamente o que é ser justo, mesmo sem tê-lo por seu ‘significado’, e mesmo não tendo o horizonte de interpretação que lhe daria a direção de leitura, mas tão só a hospitalidade ao outro que chega infinitamente no *finito* que é o mundo e o texto, que chega em cada mundo e em cada texto, de cada vez no mundo e de cada vez no texto. Pois, é o que diz Derrida em « Psyché :

⁵⁷ DERRIDA, J. « Préjugés: devant la loi », in *La Faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, p. 109.

Inventions de l'autre » (1987) algo como que o interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo, se ela que os tem, ele tem a ver com uma certa experiência do outro como invenção do impossível e, como vimos tocando na aporia e na lei, como a única invenção possível.⁵⁸

Ao falarmos de lei em Derrida, e singularmente de uma “lei da lei”, dizemos obviamente da *différance* que, sabemos, não é nenhuma diferença particular ou privilegiada entre as diferenças com as quais o pensamento se ocupa, mas uma diferencialidade que faz possível todo um regime de diferenças. O pensamento da *différance* não pretende abolir toda oposição e, por ela, todas as distinções comprometendo o rigor do pensamento; ao contrário, ele vai em direção a um cuidado rigoroso com elas que, para Derrida, ultrapassam a estrutura de simples oposições binárias. A diferença derridiana irrompe a lei do signo (significado mais significante) pela lei do rastro (o terceiro termo).

E, no entanto, é de Levinas que vem o conceito de rastro (em « La trace de l'autre », 1949) e que resgata o que ficou de fora do tempo do ser em Heidegger: um passado que nunca foi presente e que jamais o será, nem sequer na forma de uma presença. Logo, a diferença – a que o *ser* parecia fazer vir – *não é*, e não é um ente presente, mas ela habita em cada significante e em cada apagamento seu, em cada vestígio ou em cada sulcamento lido de sua ausência. Como tal, a diferença é o rastro [*trace*]. É *diferença* como diferença entre o rastro e o ente, mais velha que a diferença ontológica pois não se inscreve nem na transcendência de um horizonte do tempo, dado ao infinito da morte, nem na imanência de toda presentificação já que o presente se produz como rastro do rastro, signo do signo, sendo legível apenas como apagamento da presença ou como hospitalidade de uma alteridade irreduzível.

⁵⁸ DERRIDA, J. *Psyché: Inventions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987, p. 27.

2. Levinas: a ética da ética

*O ser se produz como múltiplo e como cindido em Mesmo e em Outro. É sua estrutura última. Ele é sociedade e, por aí, ele é tempo. Nós saímos assim da filosofia do ser parmenídica.*⁵⁹

Emmanuel Levinas

Ademais toda a questão ligada estritamente ao trabalho filosófico de Jacques Derrida – a desconstrução –, é o termo ‘ética’ que deve explicitar algum significado nesse início. Sem nos determos na distinção, irrelevante para o cânone desta tese, entre ‘ética’ e ‘moral’, e margeando quase sem tocar o contexto histórico que dá sentido ao termo latino *morem* e ao grego *ethos*, aproximemo-nos da ‘ética’ desde uma *disposição* (Aristóteles) ou, antes, desde uma *consideração* a um Existente. Consideração esta que deve ser entendida como *pré*-disposição a um ‘voltar-se’ a alguém outro que não eu, a um existente que rompe com a hegemonia do ser ou o “vazio do verbo existir”⁶⁰. Consideração pelo Existente para além do que in-determinou a ontologia heideggeriana, para além do *ser* de Parmênides, para além do “sentido” que o *fenômeno* inaugura e para além definitivamente de uma Modernidade que consolida a crença no poder do Eu, da ação e da liberdade. Diz-se de uma *pré*-disposição a um voltar-se metafísico (ao invés de ontológico) e empírico (ultra-empírico, na concepção de De Greef⁶¹) por um compromisso ao que existe, de modo tal que o seu existir me exponha, impondo-me, esta consideração mesma.

2.1. Separação e assimetria

Estamos diante de uma concepção da ética que supõe uma separação radical e que é precisamente o que chama a atenção à metafísica: a separação entre Eu e Tu – está aí o peso da ética levinasiana com Martin Buber a marcar a inscrição de uma separação definitiva na história do pensamento para além das filosofias da unidade. Se há um pressuposto para tal ética levar-se a termo, esse é a distinção entre Eu e Tu que Levinas lerá como *separação* ou ‘experiência do santo’,

⁵⁹ LEVINAS, E. *Totalité et infini*, 1971, p. 301-302. [*L'être se produit comme multiple et comme scindé en Même et en Autre. C'est sa structure ultime. Il est société et, par là, il est temps. Nous sortons ainsi de la philosophie de l'être parmenidien.*]

⁶⁰ LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*, 1986, p. 15.

⁶¹ DE GREEF, J. “Discours et parole. Etude sur la pensée du langage chez Lévinas”. *Revue Philosophique de Louvain*, 67, 1969.

ou, mais “filosoficamente” no encontro com Heidegger, como experiência do Outro frente ao Mesmo, do Mesmo endereçando-se ao Outro como infinito, “como se eu estivesse votado ao outro antes de estar votado a mim mesmo”⁶². Experiência ética (que a faz aproximar-se do encontro pelo *santo* antes que do mistério do sagrado e) que prima por aquele que excede o meu domínio (daí a ideia de infinito que Levinas toma de Descartes, em que um ser finito – Eu – penso mais do que penso quando me *volto* ao infinito – Tu – que me excede), aquele excede, pois, o meu domínio e pelo qual respondo antes que consinto. Relação ao rosto do outro homem na medida em que eu próprio não sou rosto algum: é o que diz a máxima desta outra ética que é “relação sem relação”, já que descumpra a ordem de uma simetria que partisse da autonomia de um sujeito moral em direção a uma outra autonomia de igual medida em nome da universalidade do ‘sujeito moral’. Relação ao Outro que é, antes e ao invés de uma liberdade, deferência a ele (a *tu*, que me faz face e a *eleidade*, esse outro radical) cuja significância se deva exatamente a uma dissimetria, ou uma assimetria absoluta.

Trata-se, assim, de um encontro não calculável mas preciso e de uma singular deferência ao “absolutamente não-eu” que é o Outro; e que só assim é o Outro segundo Emmanuel Levinas – *absolutamente não-eu* –, numa relação dissimétrica em seu favor e heterônoma desde a sua pessoa.

Assimetria e heteronomia fazem o diferendo da ética em Levinas com Buber e as filosofias do diálogo, bem como com Ricoeur. Com Buber, uma anterioridade ontológica seguida de uma devoção ao Outro (a Tu “que não é mais um fenômeno do meu tu, mas é meu tu”⁶³) consagram não apenas um Eu que só existe a partir de uma relação essencial com o outro por um caráter de eternidade do outro (sempre houve e sempre haverá outros no mundo, antes e depois de minha chegada⁶⁴) mas ainda de um pensamento que divide a existência do “Eu” nas duas atitudes humanas possíveis de fala: “Tu” (não reduzível ao meu desejo e à minha experiência) e “Isso” (reduzível ao meu desejo e à minha experiência), para além do pensar, ainda que no seio do diálogo.

Tomemos como referência uma outra “origem” à ética no Ocidente, e talvez uma ética que soube, na ascendência de uma tradição dedicada à edificação do Sujeito, trazer a alteridade ainda em germe à cena do pensamento pela via da sensibilidade (“o outro sofre *como* eu sofro”), trata-se daquela de Jean-Jacques Rousseau por seu relato do mito de Galateia. Nele, a palavra originária “Eu” surge quando, de um sopro de criação artística e divina, a consciência lhe advém (e é-se tentado a perguntar se se poderia sê-la originária; se não seria o “Eu” uma unidade demasiado complexa e derivada e, como tal, tardia a uma consciência nascente). É no ateliê de um escultor,

⁶² LEVINAS, E. *De Deus que vem à Ideia*, 2002, p. 219.

⁶³ BUBER, M. *Do diálogo e do dialógico*, 1982, p. 92 *apud* HADDOCK-LOBO, R. “percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução”, 2008, p. 139.

⁶⁴ Devo a reflexão sobre o pensamento buberiano nesse salto à ética de Levinas, a Rafael Haddock-Lobo no artigo citado acima em nota.

onde se veem blocos de mármore e estátuas esboçadas por todos os lados, que ao fundo, coberta por uma capa de tecido leve e brilhante, ornada de franjas e guirlandas⁶⁵, se encontra Galateia. Despertando de um sono de pedra, e por um milagre dos deuses, Galateia – corpo perfeito que Pigmalião esculpiu à imagem do seu desejo – torna-se sensível e consciente a si. Ela diz: “Eu.” (O mundo exterior só aparecerá para essa consciência nascente num segundo momento) “Galateia dá alguns passos e toca um mármore: “Não é mais eu.” Encontra enfim Pigmalião, pousa a mão sobre ele e suspira: “Ah! Ainda eu”. Abolida a separação que dividia o artista do seu desejo (“Eu me adoro naquilo que fiz”), a arte é consumada no milagre da unidade e da suplementação do objeto por uma consciência: as duas partes de um mesmo eu estão enfim reunidas⁶⁶.

E, no entanto, de um extremo a outro, seja na simetria do diálogo seja na identificação máxima do eu com o outro num Mesmo Eu, a relação com o Outro, segundo Levinas, dissipa e desaparece no ponto em que uma síntese é realizada, qualquer que seja ela. A ética, aqui, é uma “relação” que não se funda na autonomia de sujeitos morais segundo a lei da simetria, tampouco na internalização de princípios já dados por uma autoridade que pretenda falar por todos na unidade da consciência e/ou da sensibilidade, mas na separação metafísica das “pessoas morais” que consagre uma ordem vinda de fora, desde a exterioridade absoluta de um *rosto*.

2.2. Rosto

A proximidade à nudez do rosto que impera na ética em Levinas é proximidade a uma vulnerabilidade que é, ao tempo de uma passividade, também um comando. Vulnerabilidade e comando abrem precisamente a ética do rosto do outro homem.

Se, por um lado, a vulnerabilidade inscrita na nudez do rosto suplica pelo não abandono à violência que se perpetraria no invisível da morte, por sua fragilidade mesma, apontando a mim que o recebo uma “culpabilidade absoluta”, por outro lado, uma força invisível estampa no rosto uma ordem irrecusável como limite à minha violência. Integra aí a ideia de que sou responsável pelo outro, responsável mais do que os outros e absolutamente insubstituível em minha “culpabilidade responsável” pelo outro, pelo rosto do outro e, ainda, responsável pelo mal feito ao outro e ainda pelo mal cometido por ele. Dirá Levinas, “é precisamente esta situação que intitulei vulnerabilidade, a culpabilidade absoluta, ou melhor, responsabilidade absoluta”⁶⁷. Junto

⁶⁵ *Pygmalion*. ROUSSEAU, J.-J. *OC*, II, p. 1224-31. In STAROBINSKI, 1991, p. 80.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁷ LEVINAS, E. *Ibidem.*, p. 121.

à vulnerabilidade a força, qual seja, inscrito no rosto do outro homem que diz “você pode me ferir, mas não o faça”.

Como se pudéssemos, à luz da ética levinasiana, ler o relato abraâmico a partir da segunda ordem de Deus a Abraão: “não o sacrifique!”, após a primeira voz ter lhe ordenado o sacrifício de Isaac, a segunda voz foi, na leitura levinasiana, ouvida graças à distância tomada por Abraão “face a face de Deus”; ou, ainda, interpretar o gesto do Cristo pela dubiedade de que falávamos do rosto. Quando o Cristo insiste em que, por outra vez, após uma violência concreta à face, se a ofereça novamente, parece estar contida em seu comando essa dupla inscrição do rosto: “você pode me bater, mas não o faça.” Tanto o rosto oferecido violentamente como numa nova chance de tornar o outro duplamente culpado (e aqui, como parece significar o exemplo do Cristo, a vulnerabilidade do rosto que se oferece reclama, em sua violência, todo o mal para *sí*; e então teríamos aí, na contramão da experiência do *santo* em Levinas, um rosto como Eu – experiência impossível –, não como o outro que *é* o rosto), então e ademais, tanto o rosto oferecido em violência quanto o recebimento, não menos violento, de uma face cuja nudez expõe um “não a viole”, *dizem* o mesmo: “você pode me matar, mas não o faça.” Violência contra violência; luz contra luz, dirá Derrida.

Estamos à porta de entrada de uma ética do Outro que se confunde com a absoluta alteridade do rosto, e isso aos olhos de um filósofo hospitaleiro do pensamento judaico, ao mesmo tempo que hóspede da tradição da filosofia grega, e, portanto, um filósofo herdeiro e estrangeiro em um horizonte messiânico a confrontar-se a todo tempo com as exigências políticas do *ethos* grego.

Se por um lado, nas palavras de Fernanda Bernardo, “(...) a tradição judaica [dá-se como] uma tradição repensada, meta-eticamente repensada, sim, é certo, mas ainda assim é o judaísmo que alimenta e inspira o pensamento de Levinas”⁶⁸; por outro lado, nas palavras do próprio Levinas e também fazendo a isto menção Bernardo, “a pessoa é mais santa que uma terra, mesmo quando se trata de uma terra santa, porque diante de uma ofensa feita a uma pessoa, esta terra santa aparece, na sua nudez, de pedra e de bosques”⁶⁹. E então, o rosto não é nem judeu, nem palestino, nem mongol, nem francês etc., ele não tem as feições de um povo, de uma cultura, de uma terra santa ou de pedra e bosques, porque ele é justo aquilo que *perturba a forma do mundo*. Antes de mais nada, é preciso exercer uma tautologia heurística, o rosto é um rosto, ou seja e na compreensão de Levinas, o *rosto* não tem olhos azuis ou nariz grande ou lábios finos, mas ele barra toda síntese que, desta feita, se daria por traços; pois se o rosto pode ser encerrado

⁶⁸ BERNARDO, F. (& BENSUSSAN, G.). *Os Equívocos da Ética*, 2013, p. 341.

⁶⁹ LEVINAS, E. *In Cahiers de L’Herne Emmanuel Levinas*, p. 471 *apud* BERNARDO, F. (& BENSUSSAN, G.), *Op. cit.*, 2013, p. 239.

em uma síntese (seja a de um povo, seja a de uma plástica ou de uma “geometria” dadas) ele não é mais o Outro, que, sem mais, é o seu rosto enquanto nudez “sem atributos” e sem identidades.

A possibilidade da ética, pois, se deve ao fato inaugural e heterônimo (*heterológico*, para usarmos um termo de Derrida) da *palavra* que me ensina o rosto, e de cuja exterioridade e em cujo encontro factual, eu, na minha ipseidade já e desde sempre responsável mesmo sem o saber, tampouco podia sequer suspeitar. Sequer poderia, eu suspeitasse do que viria à minha responsabilidade, pois, e antes de qualquer coisa (antes de saber *quem* ou o *que* vem ao meu encontro, que dignidade, preço ou estatuto social possui), está *ele* ali diante de *mim*, *tu* que *me* precede e de quem recebo a sua ordem inscrita no rosto.

Quanto ao dever que temos frente ao outro e que se representa na forma da lei, isto é, quanto ao dever que conheço e consinto segundo a *razão universal* que Kant tão bem soube reconhecer (*anerkennen*) não é, aqui, a mesma coisa ou não tem a mesma proporção da (*minha*) capacidade moral, qual seja, da (*minha*) resposta ao rosto que é o mesmo que dizer da (*minha*) responsabilidade pelo Outro. Não se segue um padrão ao fazer a opção pela ética, nem poderia; se assim fosse seria o padrão do impossível cujo cumprimento ficaria sempre, passiva e tediosamente, aguardado. Se um lugar é exigido como parâmetro à decisão ou como categoria (*katégoria*⁷⁰) a uma filosofia que se volta às questões morais, esse lugar de *questão* da ética segue a lei da hospitalidade ou do acolhimento ao rosto do outro homem.

O acolhimento ao rosto não constitui um imperativo tampouco uma inclinação. Não é da ordem de uma lei moral impessoal nem da ordem de uma paixão movida pela vulnerabilidade do Outro que o *dever* se apresenta à ordem do Outro. Este outro território – o do apelo – é a novidade de uma ética que se volta à lei vinda do Outro; uma ética que não está centrada na autodeterminação de um Eu nem na determinação dos impulsos que o atravessam, mas na heteronomia, que não importa por que cria pulsões ou exige deveres mas por que faz um apelo. É neste apelo que a ética se abre; não porque ela revela algum elemento ontológico da relação entre o Eu e o Outro, mas porque ela inaugura um campo que passa a largo da ontologia. A cisão aberta entre o Eu e o Outro não produz, pois, um espaço novo para a ontologia, mas inaugura uma ética, a ética. Isto é, a separação em questão não abre um espaço para que o Outro seja trazido ao Mesmo, ou para que o Outro possa ser reconhecido em uma estrutura ou uma constituição, mas abre um espaço para que o Outro

⁷⁰ Derrida nos lembra, na Quinta Sessão do « Séminaire La Bête et le Souverain Vol. I (2001- 2002) », que *katégoreuô*, em grego, quer dizer “acusar em justiça”, “falar contra”, mas também tem o sentido lógico ou epistemológico de “fazer conhecer”, “determinar tornando acessível, visível, conhecível”, o que resvala o seu sentido tanto sobre um atributo ou predicado quanto à acusação em oposição à apologia ou à justificação. *Op., cit.*, 2008, p. 208.

seja acolhido em seu apelo. É aqui que aparece o rosto – não como ente presente, mas como a presença do santo.

Este lugar aberto pela ética pensada por Levinas será onde se move a desconstrução na escritura de Derrida. É aqui que a escritura responde à justiça em um encontro com o Outro. A ética em Levinas é, segundo Derrida, a ética da ética; sem lei, sem conceito, sem o fundamento de uma subjetividade ou de um humanismo que dela fosse extensão, mas é a “ética da ética” o seguimento de uma origem incerta (uma arqui-origem) no eixo da relação do homem ao homem. (Ressaltando aí, nesta relação entre homens, todas as reservas de que tomarão os leitores do pensamento de Levinas em torno do ‘rosto’, e que ademais ele procurará responder pelo lugar do feminino como lugar de acolhimento, e que com Derrida, que “soube reconhecer e respeitar a radical diferença do outro [de modo tal] que o próprio pensamento fosse contaminado por isso que é inteiramente outro”⁷¹, tomará outros contornos, especialmente pelo animal presente-ausente, *rastro*, na incisiva instância da ética.)

Trata-se, pois, de uma ética antes da ética, uma ética pré-ética e pré-política e pré-social, pois trata-se de uma ética olhada desde fora das filosofias da subjetividade. O face-a-face assimétrico é sem máxima universalizável e é anterior à política, ao fenômeno e à própria ética normativa. “A ética é a filosofia primeira”: eis o enunciado levinasiano levado a inúmeros mal entendidos. Pois, não se trata de uma anterioridade ou de uma primogenitura que tem a ética sobre a política, sobre o direito ou sobre a ontologia; mas é o gesto mesmo de uma “desconstrução” do lugar do ‘sujeito moral’ que descreve precisamente a operação de pensamento de Levinas, ou um não-lugar da subjetividade instalado no arqui-lugar da ética. A partir de então, desse arqui-lugar ético do rosto que se abre à assimetria de uma relação em favor do outro, todo *ethos* outro que não o que vem da filosofia levinasiana parece frágil, pouco convincente ou pouco ético, o que nos faria perguntar “o que seria uma ética sem o outro?”. E a pergunta se dirige seja a uma “ética das virtudes” que parece fixar-se no que Foucault atentará e recuperará mais tarde como uma “estética da existência” pelo cuidado de si rumo ao ‘bem viver’, seja à ética dos contratos e dos imperativos da razão em nome de uma paz universal sempre pontuada pela guerra *entre* os homens, seja a um utilitarismo que apaga o rosto no corpo da maioria, e seja ainda dirigida à ontologia que recolhe ulteriormente o *sentido* cuja origem é a de um começo na consciência como compreensão. O que é determinante à ética a partir de Levinas é o que lhes faltou tomar à ordem da linguagem, o que faltou ao *Dasein* ver, de dentro do horizonte da morte, uma outra “origem”, ou seja, o determinante à ética do Outro é a origem (filosofia primeira) *no instante do rosto*, no instante em que o Outro me atinge e me vale – o meu próximo

⁷¹ HADDOCK-LOBO, R. “percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução”, 2008, p. 150.

por sua alteridade absoluta, e que eu nunca lograrei recuperar em uma qualidade, numa escolha ou por uma adesão.

E acaso seria o carrasco, aquele que ameaça o meu próximo, também um *rostos*? Assim escreve Derrida sobre Levinas quanto a uma ordem que também receba o carrasco. “(...) salvar da morte um assassino assombrado pelo retorno espectral da vítima, perseguido pela revanche do fantasma, pelos vingadores decididos a matá-lo por sua vez. Daí sua extrema ambiguidade: é um culpado involuntário que é preciso albergar, é a um assassino que é preciso ainda conceder imunidade, uma imunidade ao menos provisória”⁷². Ainda encerrada no face-a-face que instaura a moralidade, disse Levinas, só posteriormente, a “violência do Estado”, no cumprimento contratual da lei, ditará ao agressor do meu próximo a obra da justiça; quando então, sem rosto, for apreendido por um predicado: assassino. Segundo Levinas, só a justiça propiciará o diálogo na “contemporaneidade do múltiplo”, representado pelo poder de direito que lhe concederá um novo rosto.

Há sempre uma ameaça e um equívoco que assombam a figura do “outro do meu outro” na filosofia levinasiana: a ameaça de ser interrompido o duelo do face-a-face na sua pureza ética; e o equívoco da própria ética em ter que escutar duas vozes e decidir por elas e dentre elas, quais sejam, o grito dos “terceiros” que fazem seguir o direito e a política, de um lado; e, de outro lado, o face-a-face dado ao acolhimento e à toda a intriga ética que, daquela maneira, será esvaziado por sua concorrência estendida e dispersa.

Há, em Levinas, como que uma concorrência da justiça em dois sentidos distintos, numa dupla direção: se por um lado, “a relação com outrem é a justiça”, escreve assim Levinas em *Totalidade e Infinito*, ou ainda, nessa mesma obra, se a justiça é a “retidão do acolhimento feito a outrem” equacionando explicitamente a justiça à própria ética, por outro lado, e frente à necessidade de concretude e efetividade do dever moral à ordem do direito, estará o “outro do meu outro” a recolocar a ética do Outro ao alcance da política. A justiça será então, para Levinas, a ordem que escapa à proximidade do rosto para atender a todos os diferentes do Outro, aos outros do meu Outro, ou ainda a humanidade inteira que faz o duelo distante ao des-figurar o rosto e tornar o *absolutamente outro* membro de uma sociedade. “O que quer dizer”, diz Fernanda Bernardo, “que o *terceiro* desenha a *passagem* indispensável da hiper-radicalidade da ética (ou da justiça) aos seus outros: a filosofia, o direito, a política, o Estado, a administração ou o instituído em geral etc.”⁷³

⁷² DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*, 2004, p. 131.

⁷³ *Ibid.*, p. 353.

2.3. Ética como filosofia primeira

Levinas elabora eticamente uma metafísica do rosto através de uma língua que mais parece “enunciada nas palavras esquecidas da antiga tribo”, como diz Bensussan em bela passagem sobre a “língua de Levinas”⁷⁴; esta língua, ele escreve, que arrebatava o conceito no desvio desidentificante entre filosofias, “enunciando em grego coisas que o grego ignorava”. Derrida também se dirige à língua de Levinas, em comentário no “Violência e Metafísica”, sobre uma “insistência infinita do rebentar das ondas numa praia”; como se o acesso (e o excesso) metafórico que invade o conceito filosófico propiciasse delinear no rosto a categoria sem categoria que é o cerne da ética, inscrevendo em obra uma passagem que vai do projeto de alargamento da ontologia em « Totalité et Infini » (1961) até a invenção da linguagem ética em « Autrement qu’être ou au-delà de l’essence » (1974).

A originalidade ética da filosofia que Levinas deixa à tradição do pensamento segue um trajeto: este, começa na inscrição, no Prefácio de *Totalidade e Infinito*, de uma sobreposição da “ontologia da guerra” – como o evento de dominação do Mesmo que descreve a história da humanidade – pela “escatologia da paz messiânica” que suspenderá a guerra que suspende a moral; a ética levinasiana vai, pois, da inscrição dessa passagem em *Totalidade e Infinito* em direção à linguagem para-além do ser, buscada em « Autrement qu’être ». A exemplo das línguas semíticas que omitem o verbo ‘ser’, Levinas quer direcionar o sentido ao nome e, assim, desvinculá-lo da totalitária identidade que traz o verbo – ser-Mesmo – e que sempre subordina o nome. E o nome, aqui, faz referência direta ao Outro. Para Levinas, o salto que a língua faria para-além do ser se direciona, em sentido inverso, ao Outro. Trata-se de um salto do verbo ao nome e de uma evasão do ser pelo ente.

A referência a Heidegger é clara. E é sobre ela que Derrida lembrará a rasura que fez Heidegger sobre o termo ‘ser’, no nível da escritura, no nível do pensamento, relevando dele a sua indeterminação. Ao questionar a transcendentalidade que constitui a nossa história, “Heidegger a lembra também quando em *Zur Seinsfrage*, pela mesma razão, ele não deixa ler a palavra “ser” senão sob uma cruz, (...) uma rasura que é a última escritura de uma época”⁷⁵. De sua vez, Levinas escreve em *Totalidade e Infinito* que “a ontologia, como filosofia primeira, é uma filosofia do poder [*puissance*]”. O pensamento do ser, diz Derrida⁷⁶, não concerne nem exerce nenhum poder [*puissance*] como professa Levinas, já que o poder é uma relação entre dois entes

⁷⁴ BENSUSSAN, G. (& BERNARDO, F.). *Os Equívocos da Ética*, 2013, p. 117.

⁷⁵ DERRIDA, J. *De la grammatologie*, 1967, p. 37.

⁷⁶ DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*, 1967(c), p. 201.

determinados e o pensamento do ser, em sua forma heideggeriana, não supõe uma *arché* que predispusesse a subordinação de um ente a outro, tampouco, como seria incongruente, uma subordinação do ser ao ente. O que parece legítimo a Derrida, isso sim, é que, se com o ‘poder’ se identifique a determinação do ser como presença, Levinas teria de certo razão em admiti-lo sob a forma do poder. Em *Marges* no capítulo dedicado a « La Différance », Derrida diz que “o pensamento da diferença implica toda a crítica da ontologia clássica empreendida por Levinas”⁷⁷. Porém, faz ressaltar Derrida, o pensamento do ser, em sua profunda indeterminação, é radicalmente estranho à ética, bem como a uma contra-ética. Para Derrida, o pensamento do ser se distingue da ontologia, tal como esta é lida por Levinas, nisso que ela seria uma hierarquização entre o ser de um lado e o ente de outro na busca de um poder do primeiro sobre o segundo. Se não lhe for demasiado supor que em Levinas ascenda um ente supremo, um “verdadeiramente ente” sob o rosto do outro homem, assumindo assim o idioma e o lugar do que ele denuncia em Heidegger no privilégio majestoso do Ser (do Mesmo), Derrida verá, entre o salto (ou a “evasão”) do ser e o endereçamento ético ao Outro, entre o Dito ontológico e Dizer ético em *Outramente que ser*, o imenso pensamento do rastro.

É assim que a noção de rastro pode ser o ponto de encontro definitivo entre Derrida e Levinas, mas também o ponto de ruptura absoluta entre eles. Nessa última hipótese, onde Levinas vê a impossibilidade de uma ética, ou de um pensamento da alteridade no pensamento sobre o ser, Derrida verá a “alteridade” – que ele prefere chamar “diferença” – desde uma exterioridade munida da diferenciação e do tempo (da demora, do atraso, do *diférer*) que acometem o pensamento do ser pela inscrição infinita do rastro, isto é, rastro de rastro sem presença. Já na primeira hipótese, a de que a noção de rastro promove o encontro definitivo entre Derrida e Levinas, esta, que é evidência da singularidade intrusiva e incessante do outro no pensamento, inclusive pela entrada violenta do terceiro termo, evidencia ainda não o colapso da ética como filosofia primeira, senão o seu enfrentamento decisivo. No *Adieu* ao amigo, Derrida escreve: “O terceiro não espera, sua eleidade chama a partir do momento da epifania do rosto no face-a-face”⁷⁸. O “terceiro” parece configurar então a própria ética. E esse enfrentamento da ética pela desconstrução, a partir do terceiro, desloca sua primazia: não se trata mais da ética como filosofia primeira, segundo o idioma e a lógica da “ontologia como filosofia primeira”, mas a sua possibilidade; ou, como a desconstrução dará ênfase, a im-possibilidade ética da ética.

Se o rastro é rastro de uma ausência radical e irreduzível, essa ausência não pode ser *ausência* de uma presença, como afirma Levinas em seus últimos escritos pela noção de um

⁷⁷ DERRIDA, J. *Marges – de la philosophie*, 1972, p. 22. [*la pensée de la différence implique toute la critique de l’ontologie classique entreprise par Levinas.*]

⁷⁸ DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 111.

passado cujo sentido não poderia ser pensado na forma de um presente; mas, e então, de que rastro se fala? Esse arqui-rastro de um passado imemorial supõe a justiça para com o outro homem; “o único modo de vislumbrar o rosto do outro, demandando para isso a retidão e o acolhimento necessários à relação ética, epíteto do saber”, diz Haddock-Lobo⁷⁹. Trata-se da justiça em tomar o rastro do Ausente que vem de um anacronismo irreversível, absolutamente passado, para assombrar o meu presente de resposta, de responsabilidade a ele. Mas, a justiça não é, para Levinas, o espaço da política onde se dá a irrupção do terceiro (o outro do meu outro) no espaço ético do duelo com o rosto?

O sentido da justiça em Levinas é sempre ambíguo entre o direito e a política a darem conta desse terceiro (*tiers*) que escapa à ética e que, ao mesmo tempo, a dita sua necessidade imperiosa; entre o direito e a política, pois, a darem conta da “violência que consiste para um espírito em acolher um ser que lhe é inadequado”⁸⁰ – esse ser cuja aparição, por sua altura e por sua fragilidade, inflige em mim uma violência sem trégua, qual um “Deus ao qual é impossível escapar”⁸¹. Entre a política e o recebimento irrecusável de uma violência – a violência de uma exterioridade, como se pode ler no *récit* que Levinas nos conta no final de « Autrement qu’être », quando a existência da multiplicidade de seres faz nascer a sociedade –, justo aí quando o terceiro entra em cena, Levinas diz que o eu “cria” a justiça (“o que eu devo fazer com a justiça?”⁸²). É então legítimo dizer que a justiça traz em rastro a ética que inclui o eu, o outro e o terceiro, e Deus (o todo-outro)? E os inclui, pergunta-se, em torno de um conceito de violência não menos ambíguo em Levinas (quem é autor da violência, quem é a vítima e quem deverá criar as condições da paz)? Sim, pois se eu devo ser capaz de receber aquele me excede e que consinto antes de suporta-lo, e se devo ser capaz de criar a justiça com a entrada do outro do meu outro, é de um retorno à violência que a justiça deve responder.

Sobre isso, escreve Badle⁸³:

Seria possível subtrair Levinas à leitura que disso propõe Derrida ao fazer uma tipologia diferencial dos níveis da violência em Lévinas, e dizer em seguida que quando Derrida fala da violência originária, ou o que ele chama “a violência transcendental”, não cobre todos os tipos de violência aos quais se opõe a ética

⁷⁹ HADDOCK-LOBO, R. “O Adeus da Desconstrução: alteridade, rastro e acolhimento”, 2002, p. 119.

⁸⁰ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, 1971, p. IX.

⁸¹ LEVINAS, E. *De Dieu qui nous vient à l'idée*, 1986, p. 165.

⁸² LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, 1978, p. 245.

⁸³ BADLEH, J. *De Derrida à Lévinas, la dette et l’envoi*, 2015, p. 122. [*Serait-il possible de soustraire Lévinas à la lecture qu’en propose Derrida en faisant une typologie différentielle des niveaux de la violence chez Lévinas, et dire ensuite que lorsque Derrida parle de la violence originaire, ou ce qu’il appelle « violence transcendante », ne couvre pas toutes les types de violence auxquelles s’oppose l’éthique lévinassienne ? Car peut-être que Lévinas accepterait la violence pour l’autre ou la violence de l’autre et non pas la violence à l’autre.*]

levinasiana? Pois talvez Lévinas aceitaria a violência pelo outro ou a violência do outro e não a violência ao outro.

E, talvez, haja para Levinas uma única violência que incluiria toda essa tipologia de violências em uma só: a liberdade sobrepondo-se à responsabilidade pelo outro, ou novamente em linguagem levinasiana, o Ser-Mesmo sobrepondo-se ao Outro. Não há pois ética injusta caso o Outro seja salvaguardado da violência, mas há políticas injustas (“não há mesmo senão isso numa ótica levinasiana”⁸⁴); e é justo nesse nó de equivocidade, a partir do qual Bensussan lê toda a problemática em torno da ética levinasiana e do seu alcance político, que é possível ver, derridianamente, a diferença de um regime interminável entre a ética (o duelo) e a justiça (os terceiros), entre o *abismo* que separa as duas justiças (o “tribunal da justiça” e a inspiração ética da justiça – ou como Andrea Potestà chama lindamente “o encantamento da ética do abismo”) e o *desejo* que empurra uma para a outra. Diferença, e atentemo-nos a isso, que escancara um vazio que é preciso manter, um vazio que precipita uma palavra (o *Dizer* por sobre o *Dito*) e pelo menos três pessoas (eu, outro e terceiro) a recria-la continuamente, vazio este sem o qual nem a ética nem a política poderiam mesmo falar.

⁸⁴ BENSUSSAN, G. (& BERNARDO, F.) *Op. cit.*, 2013, p. 367.

3. A personalidade do discurso: eu, outro e terceiro entre o poema e a filosofia

Eu achei o elo que, como o poema, leva ao encontro.
[*Ich finde das Verbindende und wie das Gedicht zur Begegnung
Führende.*]⁸⁵

Paul Celan

A palavra *majestade*. Por ela, Derrida começa a aproximar efetivamente a desconstrução dos poemas de Paul Celan na oitava sessão do « Séminaire La Bête et le Souverain (2001-2002) », onde o esforço desconstrutivo marcará o início da desvinculação da *soberania* com o controle, com a maestria: « Le mot « Majesté » (*Majestät*) apparaît au moins une fois dans *Le Méridien* de Celan, dont nous allons nous approcher »⁸⁶.

E a majestade aparece ali na vizinhança do léxico da monarquia (sem, no entanto, identificar-se com ela) por dois motivos quase-literários: 1. a monarquia decapitada durante a Revolução Francesa e testemunhada pela personagem Lucile (de *La mort de Danton* de Georg Büchner), que, “cega à arte”, grita uma frase absurda no momento de decapitação do rei – “Viva o rei!”. E, no entanto, esta mesma frase aparece a Celan possível em sentido se é o Tu-presente do rei-ausente que é saudado antes do que sua decapitada soberania. A pessoa, é o que diz Celan, é antes do evento e no decurso da palavra. Lucile é, para Paul Celan, aquela “para quem a palavra tem alguma coisa de uma pessoa”⁸⁷.

Após todas as palavras pronunciadas na tribuna (está ali o cadafalso sangrento [*es ist das Blutgerüst*]), aquela fala [*welch ein Wort!*]

É a contra-fala [*Es ist das Gegenwort*], é a fala que rompe o “fio”, a fala que não é mais a reverência feita “aos espectadores e à história sobre seus grandes cavalos”, é um ato de liberdade. É um passo [*es ist ein Akt der Freiheit. Es ist ein Schritt*]⁸⁸

⁸⁵ CELAN, P. *Le Méridien & Autres Proses*, édition bilingue, traduit de l'allemand et annoté par Jean Launay, Paris, Le Seuil, 2002, p. 84 apud DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain (2001-2002)*, Galilée, 2008, p. 313 [*Je trouve le lien qui, comme le poème, mène à la rencontre.*]

⁸⁶ DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain (2001-2002)*, 2008, p. 289. [*A palavra “Majestade” (Majestät) aparece ao menos uma vez n’O Meridiano de Celan, do qual nós nos aproximaremos.*]

⁸⁷ CELAN, P. *Ibid.*, p. 63 apud DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 339.

⁸⁸ DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 305. [*Après toutes les paroles prononcés à la tribune (c’est ici l’échafaud sanglant [es ist das Blutgerüst], quelle parole [welch ein Wort!]. / C’est la contre-parole [Es ist das Gegenwort], c’est la parole qui casse le « fil », la parole qui n’est plus la révérence faite « aux badauds et à l’histoire sur ses grands chevaux », c’est un acte de liberté. C’est un pas [es ist ein Akt der Freiheit. Es ist ein Schritt].*]

A soberania decapitada na morte do monarca é também um passo à desconstrução da *soberania*. E uma desconstrução que, nesse percurso, é atravessada pela leitura de Derrida d'O *Meridiano* atravessado que é pela questão da poesia como arte e do poema como pensar. É a partir do poema, ou do discurso poético, que se imprime a *différance* entre os dois valores da majestade (quais sejam, a majestade do monarca decapitado e a majestade do tempo do outro pelo poema). Sabendo que a majestade no poema – que é a majestade possível em um texto – não é a majestade coroada, mas aquela que emerge ou que “coroa” o tempo presente entregue ao outro, já que é do outro a majestade no poema.

Para Celan, nesse trecho d'O *Meridiano* citado por Derrida, diz-se da nomeação poética de uma “contra-fala” (*Gegenwort*), senão a nomeação mesma da “poesia” na contramão de toda lógica, de toda retórica e de toda majestade empostada que lhe dariam o sentido de uma poética e não de um poema. Eis a majestade, pois, sob a égide da monarquia; 2. duas marionetes⁸⁹ – eis o outro motivo quase-literário à desconstrução da *majestade* – uma marionete e uma arte da marionete: a “marionete interna” que Monsieur Teste (de *La Soirée avec Monsieur Teste* de Paul Valéry) deve conter e reprimir para que o “segundo Monsieur Teste”, controlado e imune à *besteira*, venha à tona; e as “marionetes externas” d'O *Meridiano* que se dão a ler através de uma experiência com o Estrangeiro (*Fremde*), o Outro (*Andere*) e aquele/aquilo estranhamente familiar (*Unheimlich*)⁹⁰.

A passagem do monarca decapitado para as marionetes é sugerida por Celan, n'O *Meridiano*, em uma quase citação da peça de Büchner (ato II, cena V) onde os condenados à morte pela Revolução Francesa se comparam a marionetes manipuladas pelos poderes soberanos da história – figurantes mecanizadas nas mãos invisíveis dos donos da história.

Ginette Michaud⁹¹ empreende um levantamento quase exaustivo das citações e reiteraões da obra de Celan na feitura desconstrutiva, sublinhando daquela o alcance ético-político de um poeta pensador da língua alemã que faz eco, de modo sempre audível e isolado

⁸⁹ E lembremos o que diz Derrida de nossa representação da marionete: figura feminina, frágil, dócil, jovial e manipulável por hábil mestre, a “menina comovente” (« la fillette attendrissante ») da Virgem Maria (*mariole, mariolette*); denunciando ainda o aspecto eminentemente fálico que vem habitar e produzir vida no corpo entregue da jovem virgem. In DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 294-295.

⁹⁰ Derrida nos lembra que em um artigo de mesmo nome (*Das Unheimliche*), Freud chamou atenção às significações da palavra alemã, que designa ao mesmo tempo o mais familiar e o mais estranho. In *Séminaire La Bête et le Souverain (2201-2002)*, 2008, p. 357.

⁹¹ MICHAUD, Ginette. *Juste le poème, peut-être (Derrida, Celan)*. Montréal, Le Temps volé éd., 2008. Participando ativamente da edição do « Séminaire La Bête et le Souverain » de que nós nos fazemos leitores aqui, dentre outros estudos consagrados a Derrida, Michaud faz relevo não apenas a essa obra (em cujo segundo volume a aparição de Celan é quase insistente) como ainda a « Schibboleth : pour Paul Celan » (1986) – obra que integra a conferência proferida por Derrida à ocasião do Simpósio dedicado a Paul Celan na universidade de Washington –, passando por « Feu la cendre » (1987), « Un ver à soie » e « Demeure – Maurice Blanchot » (ambos de 1998), o *excipit* de « Fichus » (2002) e, finalmente, « Béliers. Le dialogue ininterrompu, entre deux infinis : le poème » (2003) firmando uma fidelidade poemática ao pensar com Celan por uma espécie de onipresença deste na obra derridiana a partir de 2002.

por seus versos, no trabalho da desconstrução. Sem, no entanto, querer esgotar a presença da escritura de Paul Celan na escritura de Derrida, Michaud expõe ao comentário filosófico a feitura poética celaniana na desconstrução seja como “exergo ou envio epigramático” dispostos em comentários irruptivos seja em demoradas leituras de impacto solitário.

Detemo-nos à atenção ao *unheimlich* celaniano que Derrida fará ver, através de uma leitura sistemática d’O *Meridiano*, a demora nas palavras e nos temas que ele traz antes do que em uma temporalidade estrutural que o texto venha a sugerir. Sem equivalente da palavra (“deste afeto”) no francês, diz Derrida, *unheimlich* é, “no decurso de um encontro único, insubstituível portanto, uma estranheza singular [que] vem indissociavelmente misturar-se a uma familiaridade ao mesmo tempo íntima e desconcertante, inquietante, vagamente espectral”⁹². Tratar-se-ia, nesse eco, de “uma certa assinatura poética” em que o reino da *presença* tem fim; é o que diz Derrida no *Séminaire* quando marca à letra esse “estranho familiar” ou essa proximidade como estranheza (*unheimlich*) na absoluta singularidade de um Tu e de uma escrita feita de palavras (“não de ideias”⁹³).

Quanto a esta “certa assinatura poética” de tema celaniano, cabe ressaltar que ao mesmo tempo em que ela se emancipa da arte, como fez Platão ao expulsar os poetas n’*A República*, o faz por intermédio dela. Georg Büchner é, para Celan, o desdobrar dessa postura com respeito à arte, o questionar decisivo à arte que acontece dentro dela, a partir de si mesma (tal como Derrida ousa questionar a ética “desde dentro” ou a tradição filosófica “desde dentro” ou ainda o poema “desde dentro”); Büchner, “o poeta da criatura” como o chamou Celan n’O *Meridiano*, escreve o estremecimento não de grandes gênios e artistas mas daquelas mais ínfimas criaturas, do seu lado e do “Nada” que cada criatura “traz consigo”.

O *unheimlich* na poesia de Paul Celan será, para Derrida, o alcance essencial d’O *Meridiano*. O alcance de um discurso que é o alcance da “condição humana” na condição do poema, e que *versa* (que se enverga e se escreve) sobre a consciência extrema da alteridade judaica enquanto

⁹² DERRIDA, J. *Béliers*, 2003, p. 14. [au cours d’une rencontre unique, donc irremplaçable, une étrangeté singulière vint se mêler indissociablement à une familiarité à la fois intime et déroutante, parfois inquiétante, vaguement spectrale.]

⁹³ Cito Derrida (*Op. cit.*, 2008, p. 302): “Celan se pergunta em um dado momento, ao tema de um colocar radical em questão a arte, se não é preciso “pensar Mallarmé até nas suas últimas consequências” (*Mallarmé konsequent zu Ende denken?*)?”. Onde uma longa nota de Launay nos dá a pista de um manuscrito de Celan que se refere a uma passagem de Valéry em *Variété*. Valéry cita aí uma palavra de Mallarmé respondendo ao pobre Degas que se queixava de não concluir seu pequeno poema enquanto ele estava “cheio de ideias”. Mallarmé, segundo Valéry, lhe teria respondido: “Mas, Degas, não é com ideias que se faz versos, é com palavras”. E Valéry conclui: “Há aí uma grande lição.” [« *Celan se demande à un moment donné, au sujet d’une mise en question radical de l’art, s’il ne faut pas « penser Mallarmé jusque dans ses ultimes conséquences (Mallarmé konsequent zu Ende denken?)? ». Là encore une longue note de Launay nous met sur la piste d’un manuscrit de Celan qui se réfère à un passage de Valéry dans Variété. Valéry cite là un mot de Mallarmé répondant au pauvre Degas qui se plaignait de ne pas finir son petit poème alors qu’il était « plein de idées ». Mallarmé, rapporte Valéry, lui aurait donc répondu : « Mais Degas ce n’est pas avec des idées qu’on fait des vers, c’est avec des mots. » Et Valéry conclut : « Il y a là une grande leçon. » »]*

uma certa concepção do próprio do poema (“Todos os poetas são judeus”⁹⁴), mas também sobre a íntima relação com o outro como segredo, que é o mesmo que dizer do absoluto da sua alteridade. Assim, Derrida retoma no « Séminaire » (2001-2002) o tema e as palavras do *estrangeiro* e do *segredo* que ele havia articulado em « Donner la mort » (1992) e ao pensamento de Heidegger pelo encontro entre poema e pensar; e com as quais Celan nos dá, através de Derrida, a ler a forma do discurso, do poema, senão do tempo do outro no pensamento *à prova do pensamento*.

Mas é antes ao modo da filosofia, com Heidegger, que o mesmo encontro (do poema com o pensar) mostra a força de uma argumentação que se vale do estrangeiro (*Unheimliche*) para antever uma certa majestade humana para além do “humano” e do “inumano”. O si-mesmo heideggeriano que não é ainda nem um “Eu” nem um indivíduo, nem um “nós” nem uma comunidade, mas que é já um *quem* que se pergunta sobre o seu próprio ser – “o que é o homem?” em *Introdução à metafísica* (1952) – e perguntando-se se determina antes de todo “eu” e de toda pessoa, então, o si-mesmo heideggeriano (*Selbst*), *esse* mesmo que não é ainda um “Eu” tampouco é mais um *que* (“o *que* é o homem?”), é já um *quem* (*quem* é o homem que pergunta sobre si?) como origem *historial* da história. Diz-se de um lugar *historial*, um ‘admir história’ (*geschichtlich*), onde Heidegger foi buscar a pergunta sobre o ‘humano’ e a encontrou na *finitude*, como faz menção Derrida, na leitura de *Antígona*. Nesse palco histórico de onde se forma um mundo humano aos olhos de Heidegger, feito de soberanos (“os homens que detém o poder, o exército, a marinha, o conselho, as assembleias do povo, mas também os deuses, os templos, os sacerdotes, os poetas, os pensadores”⁹⁵) lidos por Sófocles (nos versos 332-375 de *Antígona*), é de onde o *Dasein* é traduzido no mais inquietante, senão o mais terrível dos seres, aquele que não está em segurança em seu próprio ser e que reside, com os olhos na morte, na relação antagonista entre a justiça (*dikê*) e a técnica (*technê*), eis “o mais estranho dos estranhos” („*das Unheimlichste des Unheimlichen*“). “O homem é o mais *unheimlich* porque ele sai do familiar, das fronteiras (*Grenze*) habituais do hábito”⁹⁶ e excede o *próprio* no que este tem de “lar” e de segurança, para reencontrá-lo em um outro lugar de soberania, qual seja, o lugar de autenticidade daquele que se experencia na ex-propriação, na estranheza, no *Unheimlichkeit*. A partir desse instante, o valor do *unheimlich* já não se separa mais do valor do estrangeiro.

⁹⁴ Diz Derrida da epígrafe que Celan marca o Tsvetaïeva, em *Die Niemandrose*, no poema „*Und mit dem Buch aus Tarussa*“; in *Béliers*, 2003, p. 59.

⁹⁵ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2008, p. 356. [*À ce site historial appartiennent nos seulement les souverains (Herrscher), les hommes qui détiennent le pouvoir, l’armée, la marine, le conseil, les assemblées du peuple, mais aussi les dieux, les temples, les prêtres, les poètes, les penseurs. (note : M. HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, op. cit., p. 117 ; tr. Fr., p. 166.)*]

⁹⁶ DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 356. [*« L’homme est le plus unheimlich, parce qu’il sort du familier, des frontières (Grenze) habituelles de l’habitude ».*]

Isto é ainda mais claro e mais próximo ao que de fato vai importar para Derrida, com Celan. Ele, Celan, que faz do *unheimliche* um excedente do humano no encontro com o humano, ou uma saída do humano na arte e no poema, é com quem Derrida operou um gesto de desconstrução ao *próprio* heideggeriano pelo discurso poético do encontro.

Cabe lembrar que é Emile Benveniste que inscreve uma precisa distinção do discurso (*discours*) com a narrativa (*récit*), isto é, do tempo que enreda o discurso como sendo aquele que enreda uma enunciação entre um locutor e um interlocutor e onde algo se *dá*, nesse intervalo; enquanto que o tempo da narrativa é o tempo do relato de acontecimentos que se inscrevem impessoalmente, sem o exercício *hic et nunc* de um locutor concreto a partir do qual a enunciação toma discursivamente um sentido⁹⁷. O discurso enreda o poema celaniano, que tem algo de *unheimlich* e de *unheimliche* nisto que seria a poesia, ou o pensar, e que por sua vez não se dá mais ao termo de uma essência (*eidós*) ou de uma “morada” narrativa, mas de um passo, de uma passagem ou de um voltar-se em direção a um passo, isto é, de um endereçamento àquilo que a arte procura: a palavra como figura e direção, que Celan acreditou ter encontrado em Lucile.

“O segredo do encontro como segredo do poema”⁹⁸, e então nos voltamos a segunda palavra que Derrida resgata do discurso poético de Celan, diz de um segredo que o próprio Celan reserva ao *discurso* ou ao *tempo* que Heidegger pretendeu desvelar no acontecimento do *ser* mas que, enquanto segredo e poema, é o “presente mesmo” na experiência do encontro. Como se a majestade do presente (*Gegenwart*) a que Lucile saúda o rei decapitado com um “Viva o rei!” pudesse traduzir-se de dois modos: na majestade do absurdo e no encontro com um rei-ausente, isto é, um encontro que liga o Eu ao Tu no encontro mesmo que, no fundo, não acontece; já que o encontro com o outro é impossível (ou como fará ler Celan, é o encontro *do* impossível) e “frequentemente é um diálogo sem esperança”⁹⁹. Trata-se de um tempo que é *dado* ao tempo outro, ao tempo do outro, o tempo de Lucile dado ao tempo do rei (não mais como um rei mas como um Tu) ou, nas palavras de Celan n’*O Meridiano*, o poema de alguém que se voltou em direção ao Existente, àquele que aparece, e que, ao voltar-se a este, interroga não a um si-mesmo

⁹⁷ A distinção de Benveniste é elaborada originalmente no contexto dos tempos verbais no passado em “Les relations de temps dans le verbe français,” *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, t. LIV, fasc. 1, p. 69-82, 1959. O artigo foi retomado em *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard., 1966.

⁹⁸ É o que diz Derrida, destacando o duplo sentido dessa expressão: no sentido disso que faz um poema, o sentido ou o segredo de sua feitura, de seu saber-fazer ou, como prefere Derrida, da possibilidade de algo tomar forma pela assinatura como a gênese, que é o segredo mesmo, do poema; e, de outro lado, no sentido de um segredo que guarda o *tempo* do poema, isto é, que guarda o presente ou a apresentação do poema na experiência do encontro, isto é, o segredo contido aí em um fundo presente que não se faz presente. *Op. cit.*, 2008, p. 302-303.

⁹⁹ CELAN, P. *Le Méridien & Autres Proses*, 2002, p. 77 *apud* DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 310. [*es wird Gespräch – oft ist es verzweifeltes Gespräch*]

mas ao que lhe aparece e lhe dirige a palavra, mas que, no entanto, não finda no encontro. Abismo aberto com relação a Heidegger.

Abismo que nos faz cair em um campo em que Heidegger já não mais atua, um campo onde a posterioridade do futuro que o “é preciso” da ética exige se confunde com a anterioridade de um passado que o “desde sempre e ainda” (« *toujours-déjà* ») da desconstrução demanda, para anunciar uma identidade marcada pelo outro. Um campo em que a lei da lei – o impossível derridiano, o encontro celaniano *do* impossível ou a aporia em que o possível se refaz continuamente – é a exposição ontológica do *Dasein* que a Heidegger foi vedado, assim como é a exposição das possibilidades ao impossível. Nas palavras de Badle, “o impossível é o ser-todo do ser-aí”¹⁰⁰. Mesmo com respeito à morte, “sua morte [a do *Dasein*] é a possibilidade do poder-não-ser-aí”¹⁰¹, logo, a morte, que é sinônimo de impossível, não é uma das possibilidades do *Dasein*; e, no entanto, Derrida reconhece, seguindo Heidegger e a desconstrução, que o *Dasein* é o único ente capaz de uma relação com o impossível como tal. Abismo aberto deixado por Derrida. Aberto desde a saída heideggeriana ao tempo do encontro: já que a essência do *Dasein* é a possibilidade, que o ser-aí é o ser-possível, diz Badle, sua modalidade de existência é encontrar-se aqui e agora, no sentido de que sua relação com o possível é uma relação de assunção de um vir-a-ser ou de um acontecimento do qual não pode se furtar. Assunção de um presente portanto, e de um presente em “vias de”, um presente sempre à espera de um encontro possível.

E, no entanto, tal como um presente que não se cumpre porque não se presentifica, o *encontro* em Celan não se apresenta ou não se fenomenaliza como tal (« *un phénomène qui ne se phénoménalise pas* »¹⁰²), e, ademais, sua majestade é maior e mais majestosa do que a majestade do rei e de toda dinastia. A estrutura desse presente do encontro, que é o presente do outro e que é o segredo do poema para Celan, é a assinatura e portanto a feitura do *meu* poema e do *meu* presente – desse *Eu* que dá (a ler) o poema – que *deixa falar* (*laisse parler*) o tempo do outro. Diz-se com isto de um segredo, que *Donner la mort* circunscreve à literatura como a liberdade de tudo dizer movida por um não-dito, segredo este que contém a estrutura de uma majestade, qual seja, a majestade do tempo presente ao dar-se ao tempo do outro, no horizonte de uma ausência ou de um encontro que não acontece. Mas que, ao *se dar*, ao dar um tempo que não é o tempo do *ser* ou da narrativa, o poeta – o “doador do tempo” – torna a majestade do presente a majestade que só pode ser entendida como a vinda do outro.

É precisamente a distinção de Benveniste – entre um discurso e uma narrativa – que permite entender em que sentido um texto guarda um movimento ético: o leitor encontrado não

¹⁰⁰ BADLEH, J. *Op. cit.*, 2015, p. 161. [« *L'impossible est l'être-tout de l'être-là* ».]

¹⁰¹ DERRIDA, J. *Apories*, 1996, p. 121. [« *Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-pas-être-là* ».]

¹⁰² *Idem*.

encontra senão um discurso, já que o texto se lança a um encontro singular, esperado e estranho em direção ao encontro que lhe é prometido e impossível. O que Derrida diz do poema pensando na majestade do tempo do outro, de Celan, é também um caminho para um passo além do si-mesmo heideggeriano que não é apenas um quem qualquer, mas é um tu encontrado e impossível que não está presente, porém se apresenta a um diálogo onde nada é respondido. Há aqui uma pista importante acerca da desconstrução.

O poema introduz no presente uma alteridade que muda tudo. A partir do momento em que o outro invade o poema e o poeta, faz-se, segundo Derrida, tudo rever da autoridade predominante. “O que eu acredito ser a verdade do propósito de Celan”, diz Derrida no *Séminaire*, é “ao outro, *deixar ou dar seu próprio tempo*”¹⁰³.

Por outro lado, em um outro poema de Paul Celan intitulado «*Entretien dans la montagne*» (1959), poema que Stéphane Mosès, fazendo ecoar o seu último verso, chamou de um “caminho de mim em direção a mim sobre o horizonte de uma ausência, de uma falta, de um encontro que não aconteceu”¹⁰⁴, Derrida encontrará a obscuridade luminosa própria à poesia de Celan. Sem que com isso se entenda um preciosismo obscurantista, ao contrário, a forma desse poema se apresenta na “conversão do impessoal em pessoal”, nas palavras de Mosès, ou, se dissermos com Benveniste, na conversão da narrativa em discurso; e que torna, então e por esta ocasião do poema, o Tu um Eu, e um Eu marcado pelo estranho, pelo Estrangeiro, sob a reserva de um *talvez*. Esta é a conversão que marca também o exercício da desconstrução: quando se apresenta uma narrativa indiferente ao leitor, ela parece estar plenamente presente em uma linguagem que não é “*nicht für dich, sag ich, ist sie gedacht, nicht für mich*”¹⁰⁵ (“nem para ti, digo, é assim concebida, nem para mim”). É então quando a narrativa indiferente se converte em discurso por meio das articulações de um encontro que se deixam à mostra. Desconstruir é como que tornar explícitas as articulações do discurso em que o tempo do outro faz o tempo presente no texto.

Voltando ao poema em questão, este é a tentativa frustrada de um diálogo entre duas pessoas. Não à toa, Celan havia mencionado Martin Buber que inscrevera a tradição do pensamento dialógico, em que a relação de um Eu a um Tu abre no ser uma dimensão outra a da relação sujeito-objeto marcada pela língua do neutro, isto é, pela língua impessoal da terceira pessoa ao que quer que se chame ao pensamento. *Entretien dans la montagne* evoca a experiência de um encontro como fato da linguagem onde se dá a fragmentação da identidade numa sucessão de

¹⁰³ DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 309. (grifo do autor)

¹⁰⁴ MOSÈS, E. “Quand le langage se fait voix”, in CELAN, P. *Entretien dans la montagne*, édition bilingue, traduit e commentée par Stéphane Mosès, Verdier, 2001, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 14.

vozes que dizem Eu, sem que se saiba exatamente e em última instância se essas vozes fazem referência ou não a uma pessoa única.

No nível narrativo, há duas direções concomitantes nesse poema: uma textual e outra meta-textual, em que dois homens (“Judeu e filho de um Judeu”) partem de suas casas numa tarde em que o sol e um mundo haviam desaparecido¹⁰⁶. São duas vozes que se alternam e fazem eco em muitas vozes para colocar em questão a concepção tradicional da unidade do sujeito narrativo. Uma das vozes é a de um novo Lenz (como o Lenz de Büchner) que fala a língua da poesia, a linguagem do presente e da natureza em um modo de enunciação literária em “puro” alemão; a outra voz é a voz judaica e a linguagem do comentário, expressando-se dialogicamente em língua popular ou, mais precisamente, num judeu-alemão a linguagem do outro e do longínquo. O que está em jogo é a emergência no ser de uma subjetividade da linguagem ou de um processo de individuação radical que, pelo poema, perfaz o caminho do si em direção a si até a epifania do Eu que irá sempre, nesse caminho poético, interpelar um Tu.

Encontraremos agora talvez (*vielleicht*) o lugar onde estava o Estrangeiro, o lugar onde a pessoa soube se libertar como Eu – um Eu marcado pelo Estrangeiro?¹⁰⁷

Eis o que Derrida evoca de Celan: a obscuridade própria à poesia como o lugar de um encontro por vir desde um horizonte longínquo ou estranho, projetado por mim mesmo, *talvez*. Da metáfora da voz à metáfora da luz e ao retorno à metáfora da luz e da voz derivada da sombra e do eco, uma sombra projeta a luz anterior, ou, se não se está mais sob o brado de Lucile à majestade do presente e do encontro, é da obscuridade do “lugar” (que é o lugar do próprio poema) que se abre um profundo silêncio. Trata-se de um silêncio que faz ecoar a dualidade da palavra – que não é mais a palavra *majestade* mas a palavra *estrangeiro* e a palavra *segredo* – golpeando-a ao mutismo.

O Tu a que o poema sempre se volta, em Celan, transforma-se no Eu, no presente na forma de ego, nesse poder dizer “eu” como presença a si; sem que, nessa transformação silente, desapareça o voltar-se ao Tu. O “deixar falar o mais próprio do tempo do outro” é a tônica do poema, já que é esta a busca da poesia para Celan. E, no entanto, trata-se de um Eu, mas um Eu

¹⁰⁶ Nesse sentido que escoo o poema, vemos uma démarche sentida, ferida e manca em que Celan parece querer responder à famosa denúncia de Adorno segunda a qual depois de Auschwitz não é mais possível, senão digno escrever poemas. A resposta de Celan vai na direção de um poema que responde (após Auschwitz), assumindo a culpabilidade em escrever poemas, por uma linguagem destruída, “rasgada”, fragmentada e vacilante em muitas vozes de um mundo que está distante e que ainda assim deve ser assumido por *mim*, portado por *mim*, com o mais íntimo e partilhado *segredo* da poesia.

¹⁰⁷ CELAN, P. *Le méridien*, op. cit. 70-72 apud DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 360.

marcado pelo Estrangeiro na pontualidade do presente, ao ponto de nada permitir distinguir no diálogo o Eu e o Tu como sendo dois Eu distintos. O poema é, todo ele, um reenvio ecoante ao discurso do outro em um encontro impossível (que, sem cessar, faz-se ouvir quase como um silêncio); e impossível justamente pela falta do outro, do absoluto do outro (“o todo Outro” como diz Celan n’O *Meridiano*, e como Derrida dirá com e contra Levinas), emudecido pela fala insistente de um Eu epifânico.

- Tu viestes de longe, tu viestes até aqui...
- Eu o sigo. Vim como tu.
- Eu sei.
- Tu sabes. Tu sabes e tu vês: (...) ¹⁰⁸

A essa dualidade da palavra Derrida chamará com Celan “poesia”; que nada mais é do que duas maneiras de pensar o outro e o tempo em uma im-possível coincidência: 1. a retenção e a proteção de um outro presente no presente vivo, como quer Husserl a um *alter ego*; 2. o presente do outro cuja temporalidade não se reduz e não se compara à minha temporalidade, em dissonância ao tempo do *Dasein* e na distinção precisa das pessoas do discurso como quer Celan do poema. É este o pensar do poema elevando a leitura da desconstrução à pergunta heideggeriana sobre o pensar: a retenção do tempo na consciência de um Eu de origem, de um lado, e, de outro lado, a verdadeira suspensão do tempo em um presente vivo que destrona a majestade do sujeito e, por ela, a majestade do saber, quando desconstrói o saber do saber e o Eu do sujeito.

É porque o dizer do poema se define tanto como solilóquio quanto como endereçamento que inventa uma forma de inspiração por outrem, que a dualidade da palavra a que a poesia encarna se faz compreensível. Distanciando-se da hermenêutica que buscaria o sentido escondido do poema, o esforço de dentro dessa dualidade é dispor-se a ler sua linguagem, seu enredo inesgotável que, antes de interrogar-se sobre o que diz, guarda o seu segredo e leva a hermenêutica para além dela mesma. E esta é uma passagem, um passo, de Celan a Derrida.

A dualidade da palavra pela poesia parece traçar o *pensar* – não sem evocar de Celan o tácito *talvez* – ao suspender a autoridade de um saber determinado e determinante, ou seja, ao repensar a ordem e a delimitação de um discurso em que nem o pensamento nem a poesia são soberanos. Duas maneiras de pensar e de dizer o outro e o tempo denunciando, assim, a chance e, ao mesmo tempo, a impossibilidade do encontro.

Estamos aqui dizendo de um pensar que é também um pesar, tal como Derrida faz ver em *Béliers* em torno da etimologia da palavra latina. Sem apostar tudo na etimologia cuja análise

¹⁰⁸ CELAN, P. *Entretien dans la montagne*, 2001, p. 13. [trad. do francês por MOSÈS, S. – *Tu es venu de loin, tu es venu jusqu’ici... / – Je le suis. Suis venu comme toi. / – Je sais. / – Tu sais. Tu sais et tu vois : (...)*]

formal talvez pertença à ordem da segurança decidível do cálculo e do saber determinante que o poema faz re-pensar, é a ela (à etimologia) que Derrida volta o olhar a um terceiro poema de Celan que leremos a seguir (junto a'O *Meridiano* e ao *Diálogo na montanha*). O poema em questão é definitivo como uma sentença e é, ao mesmo tempo, como que a interrupção de um suspiro, a intrusão de um pensar ou de um pesar (na sequência etimológica que Derrida traz à palavra: *pesar, compensar, contrabalançar, comparar examinar*) que é também um *portar* (do alemão de Celan: *tragen*) em si e sobre si. (A nós, para quem a desconstrução é sinônimo de justiça no “grito” de uma *força de lei*, cabe ressaltar dessa etimologia trazida à tona de que o peso do pensar, o peso que é o pensar e que por sua vez é portado por alguém, é ainda o *exame* cujo significado em latim é o da agulha de uma balança a que se confia a justeza, e talvez a justiça.)

Do singular par de solitários do *Diálogo na montanha*, do encontro impossível de um Eu ecoante a um Tu buscado a todo custo, eis que, no poema que traremos abaixo, o mundo desaparece, faz-se distante, permanecendo quase um terceiro excluído e requisitando do Eu um portar (um pensar, um pesar) o Tu que resta do mundo.

IMENSA, INCANDESCENTE ABÓBODA

com

o enxame da negra constelação que se busca
uma via de saída, de partida:

na frente silicificada de um carneiro
[eu] marco a fogo esta imagem, entre
os cornos, lá dentro
no canto das circunvoluções, incha o
miolo dos
mares de coração coagulados.

Contra

o que

não carrega ele?

O mundo está distante, [eu] devo te portar.¹⁰⁹

“Este poema permanece para mim o lugar de uma experiência única”¹¹⁰. Nele, segundo Derrida, o ilegível não se opõe mais ao legível para pôr à prova mundos possíveis, encenações feitas de endereçamentos os quais um *eu* e um *tu* poderiam colocar sobre um terceiro (*ele*) e que roubam a

¹⁰⁹ CELAN, P. *Reverse du souffle*. Paris, Le Seuil, 2003, p. 113. Esta é a versão francesa utilizada por Derrida em *Béliers*; de edição bilíngue, com poemas traduzidos e anotados por Jean-Pierre Lefebvre. Os grifos e enxertos são de Derrida. [GROSSE, *GLÜHENDE WÖLBUNG / mit dem sich / hinaus- und hinweg- / wühlenden Schwarzgestirn-Schwarm: // der verkieselten Stirn eines Widders / brenn ich dies Bild ein, zwischen / die Hörner, darin, / im Gesang der Windungen, das / Mark der geronnenen / Herzmeere schwillt. // Wo- / gegen / rennt et nicht an? // Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.*]

¹¹⁰ DERRIDA, J. *Béliers*, 2003, p. 45. [Ce poème reste pour moi le lieu d'une expérience unique.]

cena, não importando onde ou a que mundo se está. Não somente a língua do outro (do poema, do poeta, do estrangeiro, do destinatário, do segredo do poema e da vida) é falada, mas um tempo outro é trazido à ordem da palavra – a contra-assinatura tanto de um passado quanto de um porvir. E a sentença final, “uma assinatura talvez escatológica”¹¹¹, deixada por Celan sozinha em uma linha como o último verso, a última palavra, senão o descompasso de um suspiro, a retenção do fôlego, a interrupção do tempo, de uma história cosmogônica pela irrupção mais marcada de um fôlego absolutamente outro, ela diz sem dúvida, é o que diz Derrida, qualquer coisa de essencial quanto à solidão absoluta. O mundo foi-se embora, desapareceu, está distante ou perdido para sempre ou apenas fora de alcance, e ainda assim, em um mundo, à beira de um abismo, então é que eu tenho que te portar, em mim ou sobre mim sozinho.

É essa dualidade a todo tempo posta e refeita da chance e da impossibilidade do encontro que o presente texto persegue com Derrida, é essa “chance impossível”, se assim nos é autorizado dizer da filosofia inspirada por mãos poéticas, que nos guia em direção ao *diálogo* de que a desconstrução se faz justiça (chance e *impossível*). É essa dualidade da chance e do impossível que nos guia à exposição da palavra filosófica como *pessoa*, ou ainda à linguagem que a filosofia instaurou anônima transformada na palavra de alguém ou atravessada pela palavra de alguém e endereçada a alguém – um Tu, um Eu e um Ele. Todos os protagonistas na cena ética são, para falarmos com Derrida, signatários ou contra-signatários nomeados ou não – *eu, tu, ele*, o carneiro, o animal que a história sacrifica, o sacrificador, o testemunho, Abraão, “a semente infinita da sua descendência”, o próprio Deus, o prudente entre o fraco e o temerário, o legislador de si, Zaratustra, o homem selvagem... –, cada um endereçando-se, quando o mundo está distante, à singularidade absoluta do outro.

A importância da poesia de Celan para a desconstrução é imensa. Os textos de Celan podem ser entendidos como arqui-textos para Derrida no sentido de que eles deixam explícitos que tipo de trama ética está presente em todo texto, e está presente como estrutura desconstrutível do texto. E esta estrutura é de uma personalidade irremediável e, ao mesmo tempo, de uma personalidade discursiva que denuncia im-possibilidades na demanda sem esperança por justiça.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 67. [*une signature peut-être eschatologique*]

4. Discursividade das pessoas morais

4.1. O Eu como o *próprio*

O mundo está distante, eu devo te portar.
[*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.*]¹¹²
Paul Celan

Atrevemo-nos em oferecer uma possível resposta à questão do *próprio*: tornar legível a unicidade do eu. A ‘propriedade’, mais do que aquilo que traz algo como ‘seu’ contingencialmente (*trägt*) e, portanto, em que se poderia deixar de trazê-lo, é um portar essencial ao portador; trata-se do próprio ao proprietário, algo que seria necessário a este. No mérito de um discurso que, antes de tudo, denuncia “a hipocrisia do sermão pela sinceridade da fome e da sede”, que é a palavra de Marx (nas palavras de Levinas¹¹³) – e deixando à margem a estruturação psíquica freudiana do *ego* bem como a recriação estética transvalorada do mundo por um super-eu nietzschiano –, é ao apelo intransponível de uma instância primeira, a que chamaremos Eu com maiúscula, que Levinas é chamado a abrir a questão do eu, ou do ‘próprio do homem’. Estaremos com Levinas nesse início de um protagonismo das “pessoas morais”, talvez como nunca; e nos distanciaremos dele por um pensamento derridiano à medida que do Eu passarmos ao Outro, e depois ao Ele (terceiro), para finalmente encontrarmos no todo-outro o ponto de divergência máximo de Derrida com Levinas.

Com Levinas, o Eu é a instância segundo a qual se realiza concretamente a ruptura com o outro que é *absolutamente outro* (Levinas) e que é também *todo e qualquer outro* (Derrida). Mas o Eu é ainda, e visto pelo outro lado dessa ruptura com o Outro que marca o ‘próprio’, aquele que é chamado à responsabilidade pelo Outro, e mais do que isso, à impossibilidade de furtar-se à responsabilidade ao *encarregar-se* do outro, pois, segundo Levinas, o Eu é a origem do mundo.

O Eu é chamado, pois, a uma intriga no imediato, na exposição e na passividade em direção a um Outro irruptivo sem as tensões dialéticas a que as discussões políticas submetem a responsabilidade. E esta é a “sentença” do que poderia ser lido como um profetismo ou uma *apophansis* que é como Levinas se refere à modalidade de proximidade do Outro pelo *Dizer*, e um *Dizer* como resposta sempre endereçada ao outro. Esta proximidade pelo *Dizer*, que aqui se impõe, diz precisamente de um ultra-empirismo do pensamento ético de Levinas em que o

¹¹² CELAN, P. *Ibid.*, 2003.

¹¹³ LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*, 1990, p. 69.

contato material do eu atado ao outro pela sensibilidade (da fome e da sede) responde. A relação entre ‘responsabilidade’ e ‘materialidade’ é explícita em « Le temps et l’autre » (1979): o presente, diz Levinas, é um encadeamento em relação a *si*; é um voltar-se duplo que acompanha o acontecimento do Existente na existência que Levinas chamara *hipóstase*, e cujo engajamento em si mesmo faz conhecer uma responsabilidade em ser e, por esta, *materializa-se*. Nas palavras de Levinas: “Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou um vento que sopra, eu não sou sem reponsabilidade. Meu ser se dobra em um ter: eu estou inundado de mim mesmo. E é isto a existência material”¹¹⁴.

Eis a “sentença ética”, para Levinas, ao apelo irrecusável e imemorial da responsabilidade: eu sou chamado a responsabilizar-me duplamente pelo outro – primeiro, por minha assunção material à existência e, depois, pela irrupção do outro no apelo. Este último não se dá à existência para assegurar (ao outro de quem respondo o apelo) uma dignidade ontológica, mas para colocar em causa o privilégio filosófico que Heidegger concedeu ao ser, interrogando-o para além (ou aquém) da luz da compreensão.

A contra-visão de Levinas em relação a Heidegger é clara: a compreensão, enquanto ela se dirige a uma consciência que é consciência da finitude ou da morte (da própria morte, ou da morte como o ‘próprio do homem’ na concepção heideggeriana), é mais do que a destruição do sujeito por seu status metafísico no pensamento moderno (*Destruction*), é a compreensão o lugar de inversão da facticidade da individuação¹¹⁵. Por essa inversão se entende que a consciência que Levinas lê em Heidegger com ênfase na compreensão assumiria não a singularidade de um tu (e do Eu) mas a universalidade de um conceito que poderia ou não levar o nome de ‘indivíduo’.

Nas palavras de Levinas: “É Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos¹¹⁶”. É a partir de Husserl que Levinas relê o conceito de intencionalidade “que anima a consciência” como *ma consciência*¹¹⁷. Entender essa releitura de Husserl por Levinas é o primeiro passo para acompanhar o que Levinas e Derrida propõem como uma “saída” da filosofia da consciência e uma desconstrução da ontologia rumo ao que vimos chamando “ferida ética” do pensamento. Isso implica compreender que, para Levinas, a ideia husserliana dos *horizontes de*

¹¹⁴ LEVINAS, E. *Le temps et l’autre*, 1979, p. 37. [*Je n’existe pas comme un esprit, comme un sourire ou un vent qui souffle, je ne suis pas sans responsabilité. Mon être se double d’un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c’est cela, l’existence matérielle.*]

¹¹⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 1978, p. 133. « *La conscience est peut-être le lieu même du retournement de la facticité de l’individuation en concept d’individu et ainsi conscience de sa mort où sa singularité se perd dans son universalité* ». [*“A consciência é talvez o lugar mesmo da inversão da facticidade da individuação no conceito de indivíduo e assim consciência de sua morte onde sua singularidade de perde em sua universalidade”*.]

¹¹⁶ LEVINAS, E. “A consciência não-intencional”, in *Entre Nós*, 1997, p. 165.

¹¹⁷ *Idem*.

sentido fixa um novo modo da concretude em que “o ser determina seus fenômenos”¹¹⁸. Em termos husserlianos, o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento na articulação intencional do seu aparecer.

Segundo Levinas e “conforme uma venerável tradição ocidental”, Husserl fez uma revolução no aparecer da concretude pela ideia mesma do sentido a que a intencionalidade da consciência se direciona quando se volta às coisas mesmas. Contudo, Husserl mantivera, segundo Levinas, o privilégio da representação e do saber que tão bem expressam, na concepção levinasiana, “a unicidade do Eu em que todo saber se basta”¹¹⁹. Por conseguinte, a representação à qual Levinas se refere por um “privilégio do saber” sela o sentido ontológico do ser. Um tal privilégio se faz sentir na medida em que permanece tanto em Husserl como em Heidegger, na leitura de Levinas (e também de Derrida, especialmente quando ele se refere à metáfora por sua gênese e devir intrínsecos à metafísica – a luz e o olho que vê – em “Mitologia Branca”, 1972), o caráter da luz ligado ao saber – o ver como saber – cuja noção husserliana implica já e sempre o inteligível. “Nesse sentido, a “constituição transcendental” não é senão uma maneira de ver em plena claridade”¹²⁰ onde a razão faz do ser um ser só. E esta nada mais é, diz Levinas, que “a profunda verdade do idealismo”¹²¹ cuja razão iluminadora faz retornar toda experiência a um elemento de reminiscência, isto é, à intencionalidade da consciência que nunca encontrará no mundo algo de verdadeiramente outro.

Ora, a instância ética não pode ter os termos de um ‘outro eu’ ou do ‘outro mesmo’. Senão que se deve, a ética, a uma outra instância que atravesse os conceitos, numa imposição transversal. E uma imposição transversal mediante uma certa operação trans-conceitual não é um mapa ou uma cartografia, mas um irrupção. A ênfase de Levinas cai nesta irrupção que permite o acontecimento absolutamente inaugural do Outro. O pensamento como pensamento do Outro, o pensamento como outro, como *Il*, habita esta irrupção; ele não é “mapeável” ou conceitualizável, mas o pensamento é um chamado de fora dos conceitos. Levinas atua como o outro que irrompe na trama ética de « Violence et Métaphysique »: Levinas como o desconstrutor de Heidegger e Husserl, tornando explícitas as tonalidades subjacentes ao que tinha se *tornado conceito*.

Deste modo, Levinas se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl e se aproxima desconstrutivamente de Heidegger cuja ontologia tomada à autenticidade da linguagem (antes que do conceito) vincula-se a uma intenção significativa. Esta intenção de sentido, antes descoberta por Husserl, é reelaborada por um Levinas leitor de Heidegger como intelecção do ser

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1997, p. 167.

¹²⁰ LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*, 1979, p. 92, nota 4. [« Dans ce sens, la « constitution transcendante » n'est qu'une façon de voir en pleine clarté ».]

¹²¹ *Idem.*, p. 53.

em geral engajada no ser que pensa. Na passagem da intencionalidade da consciência ao estatuto ontológico do ser, Levinas verá a atividade intelectual da consciência intencional, que ele lerá à sua maneira como ‘passividade’ ou ‘heteronomia’ (*ma conscience*) inextricavelmente ligada à existencialidade do ser a que alude Heidegger. Nesse quiasma de uma relação de subjetividade a qual é sempre preciso voltar-se à ordem da ontologia de *Ser e Tempo*, Levinas verá uma certa unicidade do Eu: “ligado que estou com o que devia ser meu objeto por vínculos que não se reduzem a pensamentos, mas cuja existência interpreta-se como compreensão”¹²².

Ora, enquanto *apreender*, o pensamento comporta uma *tomada* (« *prise de conscience* ») e é este o sentido que a *compreensão* em Heidegger deve tomar para Levinas, qual seja, a de uma apropriação que, “sejam quais forem os esforços que a distância “da taça aos lábios” exige”¹²³, promete ao “próprio” posse e satisfação através de sua transcendência. Como se o pensamento *pensasse* à medida que logra alcançar o que ele pensa. E, nesse logro ou apoderação transcendental do pensado, insta-se o Eu na concepção levinasiana, ou a consciência como “modalidade do voluntário”¹²⁴.

Não levaremos adiante uma “modalidade do voluntário” segundo Levinas, mas nos cabe saber que a *compreensão*, que em sua obra de ser é *abertura* ao ser como que “uma vacância à espera do seu titular”¹²⁵, relaciona-se também a uma tomada de consciência ainda que por uma espécie de extensão da consciência intencional. Para Levinas, a *ma conscience* seria, ao contrário da consciência intencional e de sua extensão ontológica, apagamento ou discrição da presença a que o *ser* reclama. Ela seria um *si* outro (que não o Eu) ou, segundo a lógica levinasiana, algo outro que o desvelamento da verdade e do ser, e que, na sua não-intencionalidade, recusasse a si diante de sua afirmação, recusasse o retorno a si que a solidão, a fruição e a identificação podem conter de insistência. Sem intenções, sem visada, sem *tomada* e “sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo”¹²⁶, é como se a única derrota do pensar fosse defender-se a todo custo.

A princípio, e isto nos deterá por ora, o Eu é aquele que, segundo Levinas, reconhece-se como indivíduo. Este não é aquele de um humanismo sem reservas ou na intencionalidade edificante de um sujeito transcendental mas uma dada “pessoa moral” instada, no que chamamos

¹²² LEVINAS, E. “A ontologia é fundamental?”, in *Entre Nós*, 1997, p. 27.

¹²³ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1997, p. 168.

¹²⁴ *O psiquismo do saber teórico constitui um pensamento que pensa à sua medida e, na sua adequação ao pensável, se iguala a si mesmo, será consciência de si. É o Mesmo que se reencontra no Outro.* (LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1997, p. 169) Ou ainda, no Prefácio a *Le temps et l'autre* (PUF, 1979), escrito trinta anos após a sua publicação: (...) *notre thèse principale : ce qui est dit de la subjectivité : maîtrise du Moi sur l'il y a anonyme de l'être (...): transcendence des nourritures et des connaissances, expérience au sein de la jouissance, savoir et retours à soi, solitude dans la lumière du savoir absorbant tout autre, solitude de la raison essentiellement une (...).* [(...) *nossa tese principal: o que é dito da subjetividade: maestria do Eu sobre o há anônimo do ser (...): transcendência dos suprimidos e dos conhecimentos, experiência no seio do gozo, saber e retorno a si, solidão à luz do saber absorvendo todo outro, solidão da razão essencialmente una (...)*]

¹²⁵ LEVINAS, E. “A ontologia é fundamental?”, in *Entre Nós*, 1997, p. 26.

¹²⁶ LEVINAS, E. “A consciência não-intencional”, in *Entre Nós*, 1997, p. 172.

“sentença ética”, a imperar sobre *si*, por sua materialidade, uma resposta de decisão em direção ao outro. Há, pois, na reserva de um instante ético que nos ocupará ao longo deste trabalho e que se retarda no delineamento da “unicidade do eu”, não apenas solidão (1) na diferenciação com o outro, mas fruição (2) e identificação – representação a si e dos seus: identidade (3) nesse delineamento da questão do eu. Esses três momentos enumerados serão elucidados a seguir.

(1) Como isolamento, o Eu é uma existência *para si*, mas não, inicialmente, em vista de sua representação, por *si*, num todo que lhe escapa. O Eu é isolamento segundo aquilo que Julio Cabrera¹²⁷ assinala como a condição degradante e acuada da existência *per se*. Ele prossegue em direção a uma certa “psicanálise da existência” lida na *análise negativa* de uma onto-ética cujos passos não vamos seguir em toda sua extensão. A ideia que nos importa aqui é a seguinte: já que a condição do homem “como é para si “barriga vazia não tem ouvidos”, capaz de matar por um pedaço de pão, como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha”¹²⁸, já que esta é a condição da fome que é ainda a condição humana no horizonte de uma “fome sem fim” dentro da estrutura finita do ser, tem-se interdita a relação ética na medida em que o Eu alarga-se em sua miséria. Não é fácil entender, desse modo, por que é que a moralidade dever-se-ia nortear-se pelas exigências da vida, se a vida mesma nada mais é que um mero ímpeto avassalador de satisfação e misérias. Voltando a Levinas, encontramos aquilo que Marx denunciara à sobrevivência primeira do corpo da fome¹²⁹; e fazendo a ressalva de que a “sobrevivência primeira” ressoa mais forte aos ouvidos de Levinas do que propriamente o “corpo da fome” que estaria, este, encerrado (como se encerra uma ipseidade e se a reduz à sua pura negação) no Lager (estas, sim, são comunidades da fome em que se mata por um pedaço de pão). “Explico-me:”, assim escreve Levinas,

o traço fundamental do ser é a preocupação que todo ser particular tem com o seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes agarram-se a sua existência. Para cada um é a luta pela vida. (...) E eis, no humano, a aparição possível de um absurdo ontológico: o cuidado pelo outro impondo-se ao cuidado por si.¹³⁰

¹²⁷ CABRERA, J. *Crítica de la moral afirmativa*, 1996.

¹²⁸ *Idem.*, p. 104.

¹²⁹ Se nos é lícito unir Marx e Freud pela palavra literária, trata-se do “corpo da fome” que traz o artista da fome de Kafka que assumia a fome do corpo, num “espetáculo da fome”, por não encontrar o alimento da alma. Muito embora possamos ir com Kafka em outra direção que não a levinasiana e perguntar do que exatamente o jejuador de Kafka é capaz em sua incondição de comer o que lhe apetece?

¹³⁰ LEVINAS, E. *Les Imprévus de l'histoire*. Fata Morgana, 1994. [*Je m'explique : le trait fondamental de l'être est la préoccupation que tout être particulier a de son être même. Les plantes, les animaux, l'ensemble des vivants s'accrochent à leur existence. Pour chacun, c'est la lutte pour la vie. (...) Et voilà dans l'humain l'apparition possible d'une absurdité ontologique : le souci d'autrui l'emportant sur le souci de soi.*]

Contudo, se seguimos com Cabrera, a condição de uma existência acuada e degradante levaria o ser do homem à sua medida *própria* que, para Cabrera, é a medida de uma inabilitação moral. “O *milagre* da criação consiste em criar um ser moral”¹³¹, diz Levinas quase que junto a Cabrera num certo sentido. O que parece termos aqui é mais uma proximidade com a ontologia pela “extravagância” heideggeriana com respeito ao ser-sempr-meu, ou a *minheidade* do ser segundo Heidegger, do que exatamente uma pre-ocupação ética. Nesse sentido e sob esse aspecto, a ética levinasiana é uma espécie de extra-ordinário filosófico, de *milagre*, na medida que des-situa a subjetividade do sujeito em sua aparição na existência para situá-lo no esgotamento expressivo de uma transcendência moral. Antes que venha de fora, e vem ‘de fora’ segundo Levinas, o choque do instante, isto é, antes que um Eu, alimentado ou não, possa ser interrompido pelo acontecimento do Outro à cena da existência, o Eu é isolamento; encerra-se em uma condição existencial que ora o impossibilita politicamente a uma decisão pela ética ora o inabilita moralmente. Cabrera pensa em o eu inabilitado moralmente por sua condição existencial, mas o pensa inabilitado só (em solidão), sem que a relação do ser e do outro pudesse encontrar sequer lugar sob o peso da existência. Com Cabrera, a solidão nos aparece como uma categoria do ser, como um fato ontológico em que o existente, embora cercado de seres e coisas com os quais se relaciona, é “sem portas nem janelas” por sua existência mesma (diz sobre isso Levinas: “*Eu sou mônada enquanto sou*”.¹³²). O Eu da existência e da solidão não é, ainda e nem poderia o ser, o eu da ética, isto é, o eu como Si voltado ao apelo do outro. Ao “contrato” do existente com o seu existir antes que um apelo vindo de fora deflagre o Si de um Eu (e um “antes” que não é cronológico, mas, se se quer, ontológico), Levinas chama *hipóstase* (*hypostase*) a solidão de um Eu ou de um existente na assunção de *si* em um presente efêmero, para-aquém da relação com o outro. (2) Ao retirar-se para si intencionalmente (e não mais condicionalmente) em fruição, o Eu investe-se de liberdade. Estado afetivo de necessidades, e ainda de satisfações de necessidades, fruir é a exaltação do *ente*, sem mais. O Eu é o único a gozar, pois o gozo é, sem que se leve em conta intercorrências externas, propriedade do Eu, ao ponto de ser-lhe um excesso de Eu quando investido em um para-além (um para-além da condição degradante e inábil moralmente que é a condição da existência de que fala Cabrera). Ora, o Eu é fruição em qualquer direção e, inversamente, a fruição é a “forma” ou o acontecimento onde o fenômeno espacial sentido (a mordida no pão ao sacio da fome, por exemplo, ou a morte lenta dos mil cortes no corpo do homem chinês em que Bataille vira uma transcendente felicidade) se faz à medida da

¹³¹ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*, 1980, p. 75.

¹³² LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*, 1979, p. 21. [*Je suis monade en tant que je suis.*]

identificação chamada *eu*. “Qualquer comprazimento destrói a retidão do movimento ético”¹³³. Uma exceção à fruição, mas que não se diga ainda da retidão ética, é descrita por Levinas nas “Notes Philosophiques Divers” dos *Carnets de Captivité*, obra de cunho expositivo notadamente literário, em que Levinas figura no burguês o homem comodamente posicionado, ou seja, não exposto ao outro, e que, instalado no mundo, sem dele *façon parte* (para lembrar o título tão feliz do livro de Rogozinski sobre o pensamento de Derrida, *Faire part*), “apropria-se” dele como espectador e *sem fruição*. A fruição é, portanto, apropriação enquanto singularização de um eu no seu dobrar-se sobre si no imediato do sensível, como se esgotasse o *eidos* da sensibilidade¹³⁴. Um vivente que cobrasse um *além* da sua própria condição – “ter o mundo entre as mãos” –, teria com isso não apenas fruição mas a liberdade que é “investidura da existência”, nos termos de Levinas. E este vivente teria sua liberdade repensada e resistida se, e somente se, um *outro* pautasse a ela um recuo, um freio do mundo enquanto fruição mesma, o recuo a um mundo disposto aos meus poderes, o freio dos *meus* poderes dispondo do mundo, o freio em *ser*. Em « Force et signification » (1967), Derrida escreve assim: “(...) metáfora-para-outrem-em-vistas-de-outrem-aqui-em-baixo, metáfora como metafísica em que o ser deve esconder se se quiser que o outro apareça. Escavação no outro em direção ao outro na qual o mesmo procura a sua veia e verdadeiro ouro do seu fenômeno”¹³⁵. Arrancando-se então a si, e apesar de si, ei-lo (o nosso vivente em questão) já imerso em um sentido propriamente ético, pois rumo ao encontro responsável com o outro. É como se *eu* encontrasse na fruição e na sua frustração – como quem arranca o pão à boca que o saboreia em plena fruição – a vulnerabilidade de um eu exposto ao outro, exposto à metáfora em ser e ao “ouro do seu fenômeno”. Eu exposto ao outro é *significação* segundo Levinas: eu arrancado de *si* em função do eu-para-o-outro. A unicidade do Eu, então inquieta em si, já não encontra mais repouso em si e se arranca à essência (*ousia*) que lhe confere propriedade (mais que contingencialidade) por não mais poder encontrar-se na coincidência consigo.¹³⁶ Mais do que vulnerável à condição degradante da existência, bem como à fruição interrompida pela exposição ao outro, o Eu torna-se obcecado pelo outro, na argumentação levinasiana. Obsessão pelo outro que, segundo Levinas, não é do nível da consciência, não é uma espécie ou modalidade de consciência, “ainda que ela perturbe a consciência que tende a assumi-

¹³³ LEVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*, 1972, p. 53. [Toute complaisance détruit la droiture du mouvement éthique.]

¹³⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1978, p. 118, 120. [(...) la jouissance est singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi. (...) comme s'il épuisait l'eidos de la sensibilité (...) L'imédiateté de la sensibilité, c'est le pour-l'autre de sa propre matérialité.]

¹³⁵ DERRIDA, J. « Force et signification », in *L'écriture et la Différence*, 1967, p. 49. [métaphore-pour-autrui-en-vue-d'autrui-ici-bas, métaphore comme métaphysique où l'être doit se cacher si l'on veut que l'autre apparaisse. Creusement dans l'autre vers l'autre où le même cherche sa veine et l'or vrai de son phénomène.]

¹³⁶ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978, p. 21.

la”¹³⁷. Obcecado por todos os outros, diz Levinas na sequência, suportando todos os outros, eis que uma inversão do êxtase intencional acontece. O Eu despe-se de sua investitura em ser, enquanto frui-se a si mesmo na liberdade e no saber, “sob a acusação perseguidora do próximo”¹³⁸. É nesse momento que uma ética é possível na salvaguarda do Eu, para-além da fruição e da *condição*. A alteridade do outro é exatamente o para-além da fruição, segundo Levinas, o *além* do mundo no mundo (o “fora” do mundo *no* mundo) e a única possibilidade de sobrepujar a necessidade da liberdade que se inflama em uma existência investida. A “habilitação moral”, nas palavras de Cabrera (isto é, na versão positiva da sua negativa “inabilitação moral”; conviria perguntar se o filósofo já usou essa sua outra versão), não é, pois uma ruptura com o ser, mas um passo de outra natureza. (3) Finalmente, como identidade, o Eu (em sua unicidade) perde a sua oposição ao objeto pelo desejo do objeto, isto é, o Eu perde a sua oposição ao objeto pela representação, como foi dito com respeito à leitura que Levinas faz da consciência intencional husserliana. O Eu é o Mesmo, é onde chega Levinas no presente argumento, o Mesmo que se representa e se sabe; o Eu é o acontecimento do Si mesmo. “A identidade não é uma inofensiva relação consigo, mas um encadeamento a si; é a necessidade de se ocupar de si”¹³⁹. Instalado em uma interioridade que o reúne em si, o Eu é desde logo desejo e substância num “Retorno a Si”¹⁴⁰. O idealismo é, segundo Levinas, uma representação quando o eu particular do desejo coincide com o “demônio” que lhe fala como pensamento universal e que, pela representação, aparece-lhe em primeira pessoa. É, pois e ainda, representação em um reflexivo – *se* –, como em “manter-se” ou “perder-se”, que não aponta para o resultado de um eu posterior mas mantém o objeto ‘si’ como a própria matriz a que sempre se volta com esses verbos pronominais. O idealismo é, pois, uma filosofia da razão em que a objetividade da luz é a subjetividade ela mesma; o sujeito é absorvido no objeto que ele absorve. E não é apenas uma volta ou um retorno a um eu transcendental que está em jogo. O sentido da identidade é aqui o de uma substância reificada por um pensamento que reúne abstratamente subjetividade e substancialidade ao estatuto de um princípio; ou, em outros termos, o *para si* da consciência que retorna a si como universalidade concreta (com alusão a Hegel, continuamos seguindo Levinas). Sobre este sentido da identidade, o relato ficcional de Guimarães Rosa na criação literária de um pacto do jagunço com o demônio, descreve-o, o tal jagunço na personagem Riobaldo – o pactário de si –, na

¹³⁷ *Idem.*, p. 139. [*L’obsession n’est pas conscience, ni espèce de conscience, ni modalité de la conscience, bien qu’elle bouleverse la conscience qui tend à l’assumer (...)*.]

¹³⁸ *Idem.*, p. 139, nota 2. [(...) *Le moi obsédé par tous les autres, supportant tous les autres, est l’inversion de l’extase intentionnelle. Passivité où le Moi est Soi sous l’accusation persécutrice du prochain.*]

¹³⁹ LEVINAS, E. *Le temps et l’autre*, 1979, p. 36. [*L’identité n’est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi ; c’est la nécessité de s’occuper de soi.*]

¹⁴⁰ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978, p. 164. [*Retour à Soi*]

representação do Eu que empreende tragicamente o encontro consigo no momento mesmo de fazer(-se) um mundo¹⁴¹. É como se, estando na consciência que reflete sobre si própria, o Eu, diz belamente Levinas, “simultaneamente declinável como objeto e protegido pela sua forma ilacerável de sujeito universal, escapa ao seu próprio crítico pela sua espontaneidade, a qual lhe permite refugiar-se neste mesmo olho que o julga.”¹⁴². É como se o não-Eu com quem se pactua, e que é marca de escritura no relato ficcional do jagunço roseano na figura do demônio, desprendesse indiretamente o Eu que o olha, na modalidade transcendental da representação, recuperando fora de si, ao mesmo tempo que para si, a instância inatacável da identidade. Esse regresso a si, passando pelo fazimento de um mundo na representação de um universal, é o regresso ao “trágico da solidão”¹⁴³ que, antes de ser privação do outro, é assunção material à existência (*hypostase*) e, como tal, ausência do tempo.

Neste longo parágrafo enumerado, procurou-se, com Levinas e “outros” em interlocução, tornar visível o que ele próprio chama “a unicidade do Eu” por uma espécie de prolegômenos ao embate que dar-se-á com Derrida em direção ao todo outro e à responsabilidade do que viria a ser uma “pessoa moral”; e sem que, para isto, tivéssemos que enfrentar aquilo que Husserl mantivera como evidência cartesiana – o eu “escondido” no *cogito* – pela *essência irredutivelmente egoica da experiência*, o que nos deterá posteriormente embora ainda em torno da unicidade do eu.

Por ora, um Eu isolado se reconhece e frui-se de si mesmo na assunção material de uma existência faltante ao apelo ético; ainda que a totalidade do mundo não exista e mesmo na hipótese de que o ‘Eu próprio’ (ego) se reconhecesse morto ou louco. No entanto, e já nos aproximando da evidência do Eu que “sobra”, isto é, do Eu que se mantém¹⁴⁴ *ego* por seu caráter irredutível¹⁴⁵ (como presente, como “agora” em uma concepção clássica, aristotélica, do tempo), como é possível pensar esse Eu que, na sua solidão quase indiferenciada, poderia receber a *diferença*, a relação ao outro e ao

¹⁴¹ GUIMARÃES ROSA, J. *Grande Sertão: Veredas*. 2006, p. 420. [*E de um lugar - tão longe e tão perto de mim, das reformas do Inferno - ele já devia de estar me vigiando, o cão que fareja. Como é possível se estar, desarmado de si, entregue ao que outro queria fazer, no se desmedir de tapados buracos e tomar pessoa? Tudo era para sobrosso, para mais medo; ah, aí é que bate o ponto. E por isso eu não tinha licença de não me ser, não tinha os descansos do ar.*]

¹⁴² LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978, p. 147. [*Le Moi , dans la conscience réfléchissant sur elle-même, à la fois, déclinable comme objet et protégé, par sa forme indéchirable de sujet universel, échappe à son propre œil critique de par sa spontanéité qui lui permet de se réfugier dans cet œil même qui le juge.*]

¹⁴³ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1979, p. 38.

¹⁴⁴ Lembremos do termo *maintenant* da língua francesa, a que Derrida faz alusão em “Ousia e Gramme” e que diz a Derrida sobre o presente, o diz na ênfase de um agora como na de uma permanência, ou de um manter (*maintenir*).

¹⁴⁵ ROGOZINSKI, J. *Faire part*, 2005, p. 65. “O que define o *ego* em uma perspectiva cartesiana é sua capacidade de resistir a tudo o que se esforça por nega-lo, que se trate de um Gênio Maligno, da loucura ou da morte, ou ainda da hipótese de uma “destruição do mundo”. Eu sou aquele que sobra...”. [*Ce qui définit l’ego dans une perspective cartésienne, c’est sa capacité de résister à tout ce qui s’efforce de le nier, qu’il s’agisse d’un Malin Génie, de la folie ou de la mort., ou encore de l’hypothèse d’une « destruction du monde ». Je suis celui qui reste...*]

apelo do outro, o status se quer de “pessoa moral”? Diferença, relação e qualificação não podem sobrevir ao instante efêmero de um presente “sem rosto”, “sem rastro” e “sem tempo” senão como negação dessa efemeridade e dessa impessoalidade da ‘unicidade do eu’.

É preciso, pois, rever as possibilidades argumentativas que fazem correlacionar a unicidade do Eu ao eu como pessoa moral (ou ao Si, como prefere Levinas). É assim que um eu-que-responde e um eu-que-enuncia parecem desprender dessa indeterminação egoica. Da materialidade de um Eu que se mostrou uno, parecem coincidir o Si levinasiano com o qual nos defrontamos naquele longo parágrafo acima, com o *eu* de um estilo inimitável de escrita que é o estilo de Derrida. Da referência a Levinas que se impõe como uma autoridade incontestável pela revelação de uma ética como filosofia primeira à ontologia, até uma certa reserva crítica para com Levinas em “Violência e Metafísica”, é na primeira pessoa que se articula uma escrita filosófica até ao ponto de uma confissão (« Circonfession », 1991). Por uma “escritura filosófica em primeira pessoa”, como dela diz Nancy, o Eu comporta o apagamento do ego na *escritura*. E este Eu que “sobrará” à escrita de Derrida, especialmente nos seus últimos textos, é como um “apagamento” que não se desvale em enunciar-se enquanto tal – eu – à medida em que se coloca sempre *em resposta*, ou em relação a uma alteridade que o impede de se fechar sobre si mesmo.

Assim, diz Derrida que todo movimento de re-apropriação de si, de sua própria cultura, de seu próprio discurso, de sua própria identidade é sempre um movimento de ex-propriação, isto é, um movimento de errância em que o eu é diferido de si mesmo a todo tempo na relação com outra cultura, com outro discurso, com outra identidade, onde nada se apresenta *enquanto tal*. “Algo como o sujeito, o homem ou o que quer que seja pode tomar figura”¹⁴⁶ na sua inevitável exposição à alteridade e nunca volta a origem nem parte a destino certo, pois o que quer que seja o Eu é algo sempre provisório na infinita intrusão do outro, do rastro do outro e do rastro como outro – a alteridade mesma do rastro em qualquer uma de suas formas.

Antes de desconstruir a tradição filosófica partindo do conceito, a alteridade em Derrida designaria o outro imanente do pensamento, o impensado do pensamento ou uma espécie de “estrangeiro íntimo”¹⁴⁷ que se acolhe a partir do imperativo da hospitalidade. O que Levinas o acusa de uma forma do autoritarismo do teórico, na esteira de Husserl, não é senão o que Jacob Rogozinski delega, em seu « Faire part » (2005), ao pensamento de Derrida como uma confiança decisiva nos recursos quase infinitos da língua. Imensa afirmação que não nos toca responder aqui na discussão sobre uma unicidade do Eu, a não ser pela divergência de Derrida com respeito a Levinas, que nos ocupará adiante. Ademais, não é somente o *ego* que responde ao outro – o *Si*

¹⁴⁶ DERRIDA, J. *Il faut bien manger*, 1989, p. 276 *apud* DUQUE-ESTRADA, P. C. “sobretudo... o perdão: (im)possibilidade, alteridade, afirmação”, 2008, p. 23.

¹⁴⁷ ROGOZINSKI, J. *Op. cit.*, 2005, p. 147.

levinasiano que é o *Sim* originário à vinda do Outro – que Derrida quer salvar, mas o *ego* que enuncia; ainda que sua enunciação seja uma enunciação impossível (ou uma enunciação como impossível), como o “*eu estou morto*” de M. Valdemar, da novela de Allan Poe¹⁴⁸, para além de toda filosofia da Consciência ou do *cogito*. O ego que enuncia *eu* na estrangeiridade do pensamento e da língua é ainda o eu do estrangeiro (aquele que traz a questão, como escreve Derrida em *Da Hospitalidade* a propósito de Sócrates) assim como o eu do hospedeiro (a exemplo do judeu Levinas que recebe a herança grega de Husserl e de Heidegger com “sotaque”, anunciando ‘com violência’ a pior violência de seus “hóspedes”¹⁴⁹).

Enfim, o eu como “pessoa moral” joga, enquanto enuncia, uma economia da violência rumo ao impensado da ética. Mas, seria justo assimilar a estrangeiridade do pensamento, isto é, a diferença interna de um texto, qualquer que seja ele, em igual nível que se pensa a estrangeiridade das pessoas morais ou a diferença entre *eu* e o *outro*? Esta é um questão que cabe fazer tanto a Levinas quanto a Derrida, ou a um Derrida levinasiano. Em outras palavras, teríamos aqui o postulado de uma traductibilidade integral? Ou seja, é legítima, como parece se ver, uma maravilhosa adequação entre os fenômenos que se descreve (a língua) e as categorias éticas?

Trata-se, pois e ainda, de uma unicidade, a unicidade do Eu cartesiano enquanto evidência do *ego* que tanto Derrida como Levinas compartilham enquanto herdeiros de um certo Husserl – aquele que afirmava que “o primeiro outro em si (o primeiro “não-eu”) é um outro eu”. No entanto, e isto é decisivo à diferença com esta tradição, a unicidade do Eu que aqui se busca com Levinas, aquela de um eu atravessado enquanto obcecado pelo outro, persiste como “pessoa moral”; persiste enquanto resiste à dispersão anônima da existência, assim como resiste à impossibilidade de nomear bem como de assinar e enunciar; persiste como paradoxo, e então estamos já com Derrida, persiste no horizonte da morte. O eu persiste em um ‘horizonte’ (preservemos a metáfora para que nada ameace o apagamento total do visível, onde só se vê, só se lê, o rastro).

É um ego que se dá à morte quando se dissemina em uma multiplicidade anônima¹⁵⁰. É um eu que persiste no horizonte. Eu estou morto quando digo eu; sou e não sou, portanto, *eu*. É um eu que se desvia de si mesmo na enunciação que sempre enxerta o outro, que sempre incorpora o outro quando responde ao outro reafirmando-*se* outro. Eu e outro no horizonte da morte. Por seu

¹⁴⁸ A narrativa de Poe, brilhantemente retomada por Rogozinski em *Faire Part* (2005), no contexto do luto e de um suposto “egocídio” no trabalho da desconstrução, é citada por seu grande paradoxo: sustentar uma enunciação impossível, qual seja, a de um *eu* falante, e portanto vivo (*vivente*), que profere “eu estou morto”. “*Eu lhe havia perguntado, se você se lembra, se ele já havia adormecido. Ele disse naquele instante : – Sim, – não, – eu dormi, estou adormecido agora, – eu estou morto.*”

[« *Je lui avais demandé, on s’en souvient, s’il dormait toujours. Il disait maintenant : – Oui, – non, – j’ai dormi; – et maintenant, maintenant je suis mort* »]

¹⁴⁹ Sequência argumentativa de “Violência e Metafísica”.

¹⁵⁰ ROGOZINSKI, J. *Ibidem*, p. 81.

lado, o outro me obseda enquanto outro, enquanto unicidade no horizonte da minha morte, que é “minha morte” apenas quando testemunhada por outrem. O eu morre apenas sob o testemunho do outro e para o outro. O eu sobrevive no trabalho de luto do outro e .

Uma aporia se inscreve dessa re-afirmação egoica pela escritura que testemunha minha morte e que é também o anúncio de uma unidade indissociável ao *eu [mor]*. Derrida sempre esteve em busca de um rastro absolutamente singular, que fosse aquele do selo [*seing*] ou do idioma (« Schibboleth: pour Paul Celan », 1986), sem, no entanto, encontra-lo. Sabemos pelo próprio Derrida que todo rastro se submete à lei da iterabilidade, isto é, para ser legível, o rastro [*tracé*] deve poder ser repetido, arriscando mesmo ser apagado em sua singularidade, no acontecimento da sua vinda. E para ser legível, no tributo a ser pago pelo apagamento, o rastro deve ainda se dar sob um certo frescor da novidade alterável, iterável, disseminada ao infinito pela contaminação de algo outro que não o traço deixado, algo como que um *outro* traço/rastro.

Uma vida em “Eterno Retorno” resgata dessa locução do rastro o ego maldito – autor tanto da violência quanto da resposta ao outro, segundo Levinas – à cena espectral da escritura e de uma ética em recuo, em retraimento [*retrait*]. Aqui, é Nietzsche o legado derridiano, e não mais Levinas. É dele que Derrida afirma e ressentente a *vida* no ego; uma vida capaz de se dar à morte e, por ela, entregar-se novamente à vida sem se perder; uma vida capaz de dar-se ao outro (por um Nietzsche derridiano) e, por ele, devolver-se à vida sem se perder, sem perder-se de si, tal como o poema. (...) esse endereçamento ao outro não exclui a reflexão auto-referencial: é sempre possível dizê-lo, o poema fala dele-mesmo, da cena de escritura, da assinatura e da leitura que ele inaugura.¹⁵¹

Mas, encontramos nessa cena espectral de escritura também Heidegger, e especialmente ele, para quem o viver é morrer continuamente no mundo, em meio a fracassos, quedas e falências que a vida mesma não é capaz de superar, nem mesmo por um super-ego não-originário. Encontramos Heidegger também em “Violência e Metafísica”, nas “cegueiras” e luzes de Levinas a ele, por um *ser* que, ao contrário do que afirma Levinas, não se traduz no Mesmo mas em um *deixar ser* em que o ser nada impõe ao ente, já que se trata do ser de um ente livre de qualquer determinação.

O que fica para Derrida, diferentemente de Heidegger ou Nietzsche, frente à morte ou à ressurreição do *ego* é a importância em atribuir-lhe a não-presença absoluta, aquela mesma que lhe traria a morte radical ou o todo encargo da violência, isto é, o não-privilegio metafísico da Presença. Mas também e especialmente, fica o esforço de determinar o que persiste ou o que resiste a esta ausência ou não-presença absoluta, o que Derrida traduz no infinito trabalho de luto de que a escritura empreende, bem como os outros operadores da desconstrução (o outro, o

¹⁵¹ DERRIDA, J. *Béliers*, 2003, p. 14.[... *cette adresse à l'autre n'exclut pas la réflexion auto-référentielle : il est toujours possible de le dire, le poème parle de lui-même, de la scène d'écriture, de signature et de la lecture qu'il inaugure.*]

testemunho pelo *terceiro*, o estrangeiro e o animal, como veremos), ao *fazer ler o rastro*. Fazer ler o rastro, eis o caráter da escritura como restância (*restance*) quando reitera da inscrição a resistência ao apagamento. Pois, *uma escritura que não fosse estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escritura*.¹⁵² Ler o rastro de escritura, ler dela o que *resta* – o que de uma mão morrente de um vivente que seria a mão de um fantasma ou de um espectro do ego se mantém. Eis o que sobrevive ao ego e sobrevive do ego à feitura da escrita (*escritura*): o infinito no finito, o indesconstrutível na desconstrução, a aporia indecidível na lógica da economia (da multiplicidade calculável), o *alter* no (e com o) *ego*.

4.2. Outro e *alter ego*

– Tu sabes e queres perguntar-me: e tu viestes, apesar de tudo, apesar de tudo viestes até aqui – por que e para quê?
[– *Und bist gekommen trotzdem, bist, trotzdem, gekommen hierher warum und wozu?*]¹⁵³

Paul Celan

Começemos a questão do outro com uma questão de divergência e de cegueira¹⁵⁴ travada em texto magistral sobre o pensamento de Levinas, “Violência e Metafísica”. *É a propósito de outrem que a divergência [entre Levinas e Husserl] parece definitiva*.¹⁵⁵ Divergência entre o pensamento ético o mais radical do *Outro* (Levinas) e a fenomenologia husserliana que soube, enquanto saber teórico (teoria e método), ver o sentido do não-teórico ou daquilo que talvez não seja precisamente teorizável “como uma coisa, uma fachada ou um teorema” mas a coisa ética visada que não se apresenta como coisa mas como *alter-ego*. Este, veremos, apresenta-se por sua vez

¹⁵² DERRIDA, J. *Limited Inc.*, p. 24-32 *apud* ROGOZINSKI, J. *Faire part*, 2005, p. 52.

¹⁵³ CELAN, P. *Entretien dans la montagne*, 2001, p. 15. [Et tu es venu tout de même, tu es, tout de même, venu jusqu’ici – pourquoi et dans quel but ?]

¹⁵⁴ O sentido dessa palavra é absolutamente disseminado em toda a obra de Derrida; traçado de um significado de exigência imediata de um certo “fazer falar” – explicitar – o que não está imediatamente à “superfície” do texto. Leitor e crítico coincidem, nesse contexto, em suas tentativas de tornar visível o não-visto. Tamanha é a expressividade da “cegueira” no trabalho da desconstrução e de uma consciência das tantas cegueiras de escritura, que Paul De Man ensaia em seu *O Ponto de vista da Cegueira* (trad. port., 1999, ao original *Blindness and Insight*, 1971) uma cronologia da cegueira pela qual a linguagem se dá, sendo assim um sistema diacrônico de relações privado de todo fundamento *a priori*. O movimento é triplo e interdependente, segundo De Man: a primeira cegueira é transferida do escritor para os seus primeiros leitores; estes primeiros leitores cegos, ou ingênuos, precisam de um leitor crítico que os leve momentaneamente mais perto do ponto de vista original; e visto que a interpretação (a crítica que visa o ponto de vista original) não é senão a possibilidade do erro, cuja cegueira é parte da especificidade da escritura, tem-se aí a dependência absoluta da interpretação em relação ao texto e do texto em relação à interpretação. (p. 163, 164) Esta é uma brevíssima incursão à obra descrita de De Man, que merecerá de Derrida uma obra à altura (*Mémoires pour Paul De Man*, 1988), embora não nos será exatamente a tônica de abordagem à desconstrução.

¹⁵⁵ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011, p. 175.

entre divergências e cegueiras como o “ponto de basta” de uma mediação, ou intersubjetividade, pela menor violência. Esta, análoga e em contraste com o que Derrida chamaria a *pior violência* – que está entre a *última violência*, aquela da “travessia infinita a que chamamos história” e a menor violência a que o *alter ego* é chamado a responder no seio da relação ética ao levar à sério a finitude; a pior violência é pois, para Derrida, o “dogmatismo infinitista de estilo pré-kantiano que não levanta a questão da responsabilidade de seu próprio discurso filosófico finito”¹⁵⁶, já que “nenhuma filosofia responsável por sua linguagem pode renunciar à ipseidade em geral e, menos que qualquer outra, a filosofia ou a escatologia da separação”.¹⁵⁷ Dirá Derrida com Husserl: é preciso o *alter-ego* à menor violência possível.

Divergência que se dá, na verdade e segundo Derrida, na cegueira ao legado de Husserl por Levinas. Cegueira dupla. Segundo Derrida, Levinas teria se detido em Husserl apenas por herança de método, mas, *não era Levinas quem sustentava, trinta anos antes, na esteira de Heidegger, que é impossível isolarmos o método?*¹⁵⁸, eis a primeira cegueira; quanto a segunda, Husserl aparece para Levinas como aquele que não soubera reconhecer na intencionalidade a ideia do infinito, a inadequação por excelência. E, contudo, existe ademais um tema mais rigorosamente husserliano, pergunta Derrida, “mais literalmente husserliano” que o da inadequação? O de que a percepção da exterioridade é para sempre inacabada e que não se pode reduzir à condição de *objetos* o fluxo infinito da experiência? *E, sobretudo, quem melhor que Levinas fez de início compreender esses temas husserlianos?*¹⁵⁹

Cegueira de uma herança fenomenológica que, no seu encaço, soube dar aos próprios temas um alcance ético, e que enreda um “drama filosófico”¹⁶⁰ sob os olhos e à pena de Derrida. Como ele escreve em outro lugar com respeito a cena hegeliana e as suas personagens: *O drama é, em primeiro lugar, textual*¹⁶¹; aqui, no âmbito de uma ética de radicalidade irrevogável do outro frente ao radical pensamento intencional *da* ética, ou do que acontece em torno de *outrem* por sua alteridade absoluta na mediação (relação intersubjetiva). Sim, pois se Meillassoux¹⁶² nos ensina

¹⁵⁶ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2011, p. 186.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 187.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 168.

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 171.

¹⁶⁰ Devo o termo – “drama filosófico” – a Hilan Bensusan, ouvido e sentido na qualidade expositiva de uma argumentação em torno de Derrida e que o próprio Derrida trava no coração de seu “Violência e Metafísica” (precisamente na parte intitulada “Da Violência Transcendental”), e em tratamento investigativo e dialógico desse texto no Grupo de Pesquisa do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília *Anarchai*, em 9 de abril de 2015. A expressão é condizente a toda a “cena” de divergência que faz a desconstrução entre o *outro* e o *alter ego*, entre Levinas e Husserl, por um trabalho ou uma operação de escritura que não é exatamente um entrave na divergência tampouco um comentário ‘crítico’ no sentido que a filosofia de um modo geral consagra, mas o justo *entre* de um espaço “dramático” – o espaço entre uma ética e uma fenomenologia em torno de uma questão moral – em que se trama algo como um instante ético do pensamento.

¹⁶¹ DERRIDA, J. “Da economia restrita à economia geral”, in *A escritura e a diferença*, 2001, p. 370.

¹⁶² MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2006. Vale ressaltar que o pensamento de Meillassoux trazido aqui de um modo um tanto

que o *absoluto* não está na mediação, ou no ‘encontro’ como quer Deleuze, Bergson e Husserl (e ele mesmo coloca todos eles em um mesmo e único sistema do *medium* ou do encontro), mas sim no que ele diz (com Levinas?) o *absolutamente outro*, é na mediação, entretanto, que a relação a outrem abre ao drama filosófico que Derrida nos apresenta por entre o que chamamos com o próprio Derrida ‘divergências’ e ‘cegueiras’, mas ainda ‘heranças’ e as luzes da fenomenologia. Fenomenologia de cujo “jogo” de passividade e de atividade na intuição desde o ‘encontro’, a partir dele, e no encontro teórico posterior com a ética do Outro em Levinas, tornam impossível algo como uma constituição do *alter ego* já que nada precede a experiência. A experiência de um mundo é, para uma consciência intencional, a experiência do *meu mundo* que é abertura a todas as experiências, inclusive à experiência por excelência da relação com outrem, isto é, da transcendência em direção a outrem como tal. (Volta-se assim ao absolutamente outro de Levinas e, em um outro sentido, o de Meillassoux por um volteio em curso em toda a argumentação que procuraremos expor de “Violência e Metafísica” em torno da palavra do “estrangeiro Levinas” – a palavra judaica ecoando em e modulando o discurso grego, o discurso da tradição nos pensamentos da fenomenologia e da ontologia, que caracteriza o texto e anuncia *já e desde sempre* o trabalho da desconstrução –, interpelação do Grego pelo não-Grego do fundo de um silêncio¹⁶³.)

marginal ao drama central do *outro* em “Violência e Metafísica”, não se dá por um problema ético; o problema para Meillassoux não é propriamente ético no sentido que dele inferem Levinas e Derrida, e de certa forma a intersubjetividade nos termos de Husserl. A questão para Meillassoux é o “correlacionismo” – questão de fundo de um novo ‘humanismo’ por uma contemporaneidade pós-kantiana que torna, segundo ele, a relação ou a mediação do ser no mundo, ou ainda o *correlato* entre eles (ser e mundo), problemática pois pressuposto máximo do *absoluto*. Ser absoluto é não ser correlato de maneira nenhuma. Como se o ‘absolutamente outro’ só fosse possível, eis a tese de Meillassoux, desligado da *correlação*, qualquer que seja ela; esta, se tornara despropositadamente necessária à razão, serva de uma teoria humanista que não pode existir sem o mundo e de um mundo que não pode existir sem os humanos. No âmbito mesmo de uma *teoria*, ou de uma especulação crítica no sentido kantiano, Meillassoux se detém em um mundo que seria possível descrever antes do acesso humano por um radical anacronismo: o *mundo* como o ‘absolutamente outro’ sem relação necessária e ontológica com o humano. Em oposição a ele, Eduardo Viveiros de Castro travará um debate sobre o mundo-sem-humano, junto a Bruno Latour, em que vislumbrará de Meillassoux uma impossibilidade ou uma falha da razão especulativa. Já que, segundo Viveiros, com respeito ao ‘mundo’, e é sempre “com respeito ao mundo” que se pode falar do mundo (isto é, de modo correlacional), há apenas duas opções de leitura: o antropocentrismo (vigente) e o antropomorfismo (latente e etnológico). Levinas e Meillassoux coincidem em se sentirem estrangeiros nas duas opções: o primeiro por entender o centrismo ou o morfismo do humano como uma instância do outro tornada significação, isto é, por entender que a percepção do rosto do outro homem (que não se vale exatamente da compreensão “mente-mundo” mas do acolhimento “mesmo-outro” antes e fora da compreensão), e portanto profundamente relacional no sentido do apelo do outro e da minha resposta a ele, é o que nos torna efetivamente ‘humanos’; e o segundo por entender o centrismo ou o morfismo como instâncias da correlação tomada justamente como alternativa ao absoluto. É interessante, para os nossos propósitos, notar como o antropomorfismo entende qualquer outro como um *alter ego*, como um outro eu. Enquanto que em Meillassoux, como em Levinas, esse antropomorfismo trata não mais do que de uma duplicação do mesmo em contraste com o *absoluto* que, diferentemente, os importa.

¹⁶³ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2011, p. 191. [... de um afeto ultralógico da fala, de uma questão que não pode dizer-se senão esquecendo-se de si na língua dos Gregos; que, esquecendo-se de si, não pode dizer-se senão na língua dos Gregos.]

Adentremo-nos este “drama”. E ele começa assim: para Levinas, Husserl não teria levado a sério o *quem* irreduzível do outro, sua radicalidade outra, e o teria reduzido ao Mesmo fazendo dele um *alter ego*, isto é, um ‘outro eu’. Para Husserl, o outro não é nunca uma coisa aberta à percepção (o que o colocaria junto a Levinas), sendo que seu conhecimento traduz-se na inadequação, na incompletude ou na impossibilidade radical de dar a volta para *vê-lo* por outro ângulo ou do outro lado. Embora o *cogito* husserliano, ao que parece, não constitua a ideia de infinito a que reclama Levinas, a intencionalidade resume a *inadequação*; é ela “a forma da abertura indefinida” com respeito à exterioridade que é sempre do outro ao mesmo. A exterioridade que separa o outro do mesmo (e o outro é sempre o outro do mesmo para a fenomenologia husserliana) não é uma visada como a da águia que vê tudo do alto quase como um terceiro olho abstando-se do visto e da vista, mas é uma visada intencional que distingue, diferencia, separa o eu do outro. O indígena, o estrangeiro, o animal são infinitamente outros na medida em que nenhum enriquecimento dos seus perfis pode dar a face exata de sua vivência, assim como jamais essa vivência me será dada como aquilo que me é *próprio*.¹⁶⁴ Parecem estar próximos Levinas e Husserl, mas esses “outros” são outros ainda por analogia ao eu. Husserl admite que se tenha de tomar outrem em apresentação analógica – um ego como eu – para não toma-lo em alteridade como as coisas do mundo. Na ordem ética, diria Levinas, ver no outro um ego *como eu* é o gesto mesmo da violência; argumento que repete uma “fobia do outro”¹⁶⁵, isto é, uma redução do Outro ao Mesmo que, segundo Levinas, caracteriza a filosofia ocidental desde os Gregos. A estas fobia e redução, Levinas lhes opõe uma ética fundada no acolhimento do outro em uma relação assimétrica em favor dele, que acusa, na mediação de um separação radical (Outro e Mesmo), o egoísmo constitutivo do ego, este, fonte de toda violência.

4.2.1. O outro como um eu (*ego*)

Husserl nunca cessou de sublinhar que o outro como outro é irreduzível a *meu* ego precisamente porque ele é ego; o que lhe permite, tal qual sujeito transcendental e origem do mundo, dizer ‘ego’ como eu e como outro, não como uma pedra ou um ser sem palavra na *minha economia real* (termo derridiano). Seria impossível respeitar o outro nas vivências e na linguagem sem que esse outro, na sua alteridade, *aparecesse* por um ego (em geral).

¹⁶⁴ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2011, p. 177.

¹⁶⁵ Expressão usada por ROGOZINSKI, J. in *Faire Part*, 2005, p. 62, que articula em seus propósitos, qual seja, no tema de um *egocídio* [*égicide*] na filosofia do luto e da morte em Derrida, o mesmo “drama filosófico” que empreendemos entre Levinas e Husserl, via Derrida.

No entanto, com Levinas, entende-se que a razão dessa egoidade essencial, ou a “passagem do Eu ao Outro como a um Eu”, é não-empírica e, assim, supõe a noção de uma existência subjetiva em geral que em nada diz do outro, senão permanece alienado em um Si como o Eu que se anuncia.

Certamente, o Outro que se anuncia não possui o seu existir, como o possui o sujeito; (...) Mas isso indica precisamente que o outro não é de nenhuma forma um outro eu-mesmo, participando comigo de uma existência comum. A relação com o outro não é uma idílica e harmoniosa relação de comunhão, nem uma simpatia pela qual, nos pondo em seu lugar, nos reconheçamos semelhantes nela, mas exterior a nós; a relação com o outro é uma relação com um Mistério.¹⁶⁶

O outro não é [não sou] eu, sem dúvida, mas ele é *um* eu. A que ponto Levinas negaria e a qual suporia essa “evidência filosófica” para sustentar seu propósito? Qual seja, a evidência de que o outro é *um* eu, e um eu-geral. A recusa em aceitar a noção kierkegaardiana de uma existência subjetiva estaria na lógica da ruptura com a fenomenologia e com a ontologia por Levinas. Por essa recusa e sempre no limiar de uma acomodação inevitável e da renúncia desafiadora ao discurso filosófico, Levinas reconhece que não há pensamento antes da linguagem e fora dela, e que, na impossibilidade de arrancar-se totalmente ao discurso e ao pensamento nele atrelado, ainda assim, em toda sua obra, não deixará de tentar uma abertura em direção a um ‘para-além’ (*au-delà*) da linguagem. É então que, de seu lado, Levinas diz algo assim: a “decência” e a “vida corrente”, bem como a via política e seus engajamentos, nos fazem crer erroneamente que o outro conhecido e, melhor, reconhecido seria um outro eu-mesmo, ou ainda erroneamente, um *alter ego*. No entanto, o outro (*outrem*) tanto quanto Outro não somente não é um *alter ego* – um outro-eu – mas ele é o que eu não sou em absoluto, o absolutamente-não-eu.

De outro lado está o problema para Derrida e o começo de uma divergência, decisiva à história do pensamento sobre a ética, com Levinas: há o mesmo e o outro, não há dúvida, muito embora a relação entre eles deva considerar, por uma simetria prévia (relação pré-ética se assim se pode dizer), a origem transcendental de uma violência irreduzível: a violência do (que é o) ego (seguindo assim a argumentação anterior: do eu como *próprio*). E então, o outro não pode ser o outro – do mesmo – senão sendo o mesmo que si: ego. Pois, se assim não fosse, ele não

¹⁶⁶ LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*, 1979, p. 63. [Certes, l'Autre qui s'annonce ne possède pas cet exister, comme le possède le sujet ; (...) Mais cela indique précisément que l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous ; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère.]

responderia moralmente; não haveria justiça, não haveria política. O outro não apenas autoriza (no sentido da autoria) o comando ético inscrito no rosto, mas por ele responde. O outro, por ser *ego*, talvez dissesse Derrida sem rodeios (*sans phrase*), é também algoz.

Levinas certamente não atravessaria esse “rio”, não faria essa passagem; responderia, como o fez inúmeras vezes, que o que o outro pode fazer por mim compete a ele. A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica; a recíproca é assunto *dele*. Se também isto fosse minha atribuição, a ética seria não apenas interminável e não atributiva, seria a abstração de um momento de intercâmbio reticente à urgência do apelo e da resposta e perderia, com isso, sua gratuidade em uma economia confinadora. *Minha atribuição é minha responsabilidade, e minha substituição inscrita no meu eu, inscrita como eu. O outro pode substituir a quem quiser, salvo a mim.*¹⁶⁷ Poderíamos, sem grande esforço, encontrar Kant nessa atribuição categórica: só a mim, sujeito transcendental, compete a máxima da ação. A diferença com Levinas é tanto sutil quanto poderosa. De seu lado, o imperativo categórico como o espaço ético que precede qualquer ética para Kant e é implícito ao *alter ego* não é pensado por Levinas, para quem a ética é mais uma passividade, se se quer, um “abalo”, um traumatismo (é a palavra de Levinas) cuja ferida me vem do outro por uma heteronomia. Kant, ao invés, não pensa o encontro.

Eu, na linguagem levinasiana, a “individuação em mim”, aquilo pelo qual o eu não é simplesmente um ser idêntico (Mesmo) ou uma substância, mas único, singular, singularíssimo como professa Kierkegaard e próprio ou perto de *si* na compreensão heideggeriana “sem extrair sua unicidade de nenhuma qualidade exclusiva”, consiste na impossibilidade de se esquivar do outro, já que assume sua extrema gravidade ao ter-de-responder-por. Daí o sem-sentido do problema instigado por Levinas: o outro como um eu. É a partir da minha, e só minha, impossibilidade de recusar a ter-de-responder, que a resposta é minha própria. Diante de mim, o outro não pode ser algoz.

4.2.2. O eu como um outro (*alter ego*)

O problema aqui é posto por Derrida e explicita bem a questão: “O movimento de transcendência em direção ao outro, tal como o evoca Levinas, não teria sentido se ele não comportasse, como uma de suas significações essenciais, que eu me saiba, em minha ipseidade,

¹⁶⁷ LEVINAS, E. *De Deus que Vem à Ideia*, 2002, p. 132.

outro para o outro. Sem isso, “Eu” (em geral, egoidade), não podendo ser o outro do outro, não seria jamais vítima de violência.”¹⁶⁸

O enunciado fica assim então: há o mesmo e o outro, e o mesmo não pode ser o mesmo (que si: *ego*) senão sendo um outro si, um outro ego: *alter ego*. Enquanto que *o outro é para mim um ego do qual eu sei que ele se relaciona comigo como com um outro*.¹⁶⁹ Que eu seja essencialmente o outro do outro, que eu o saiba, eis a evidência de uma simetria cujo traço não aparece em nenhuma parte nas descrições de Levinas. Sem essa evidência, diz ainda Derrida¹⁷⁰, sem essa “simetria que não é do mundo”, eu não poderia desejar ou respeitar o outro na assimetria ética.

Assim, diz Derrida, eu sou *ego*, mas também *alter ego*, isto é, outro para o outro e o outro em si (“numa ipseidade mais originária do que o ego”¹⁷¹), de tal modo que posso, como outro, ser vítima de violência. Então o perdão pode ser pedido de ambos os lados – do Mesmo e do Outro – (acreditando que o perdão, ao contrário, nunca possa ser concedido) pelo *mal* infligido, pelo erro, pelo crime, pela ofensa da qual o outro é vítima (seja o outro eu como quer Husserl – *ego* -, seja o eu como um outro como reclama Derrida – *alter ego*); então a palavra – o perdão, o dom, a enunciação – pode ser recriada por ambos os lados, a cada vez. De modo tal que se é preciso o algoz e a vítima para que haja o perdão, também é preciso o perdão para que haja vítima e algoz.

Para Levinas, porém, o autor da violência não saberia jamais ser o Outro – o infinitamente outro, o não-eu absoluto, o outro metafísico. Ainda que o outro seja o carrasco, diante de mim o seu rosto me interpela absolutamente ao Infinito e me apela traumáticamente uma resposta: é ele o Outro e só ele pode me imperar “você pode me matar, mas não o faça”. O que o faz ‘carrasco’, seu ato de carrasco, é “dissolvido” na profunda gratuidade do rosto e do seu apelo à ética. Contudo, “sem rosto”, tirado do face-a-face (e esta é, para Levinas, a única simetria que abre a ética: o face-a-face; assim como a maior dissimetria pela neutralidade é a ruptura com face-a-face), então ‘carrasco’, ele é o terceiro, é o outro do meu outro, autor da violência e obra da justiça, e é ele ainda, como um “estrangeiro”, o “nascimento da questão”¹⁷². Justiça como nascimento da questão que Levinas distingue em definitivo da ética, distinguindo-a assim da esfera da lei e da norma que devem responder à questão colocada pelo terceiro (o outro como algoz).

Talvez o problema que Derrida insista no que toca a uma esfera ética e não a do direito seja o de que se todos os egos são outros para os outros, como afirma, e se o outro, como quer Levinas, é sempre vitimado, perseguido como ele o diz, então a violência contra *mim* (primeira pessoa) seria uma violência sem vítima e também uma violência sem autor. E uma violência

¹⁶⁸ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011; p. 179.

¹⁶⁹ *Idem*.

¹⁷⁰ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011 p. 183.

¹⁷¹ DERRIDA, J. “História da Mentira: prolegômenos”, 1996(b), p. 34.

¹⁷² DERRIDA, J. ... *Da Hospitalidade*, 2003, p. 5.

indeterminada neste sentido, me tiraria completamente, pela via mesma da violência, da instância onde a alteridade aparece à cena do mundo.

Haveria, então, crueldade sem que alguém seja cruel, antes de toda figura pessoal, antes mesmo que “cruel” torna-se atributo de alguém. Há aí uma maldosa consequência, segundo Derrida, que diz respeito ao aleatório do encontro. Estaríamos sós. Não haveria ética, nem política. Se um perdão pudesse ser pedido, seria: *Perdoa-me de estar mal, meu coração, aqui onde ninguém me quer mal, porque daí vem o mal que te faço, eu, sem querê-lo, capaz de tudo (...)*¹⁷³ Ao recusar reconhecer aí – no fato absoluto em que o outro me coloca e me põe em questão – uma modificação intencional do ego (pois, aí estaria ainda para ele a totalidade de um ato violento), Levinas se priva, segundo Derrida, da possibilidade de sua própria linguagem.

Por uma paragem decisiva à linguagem em sua própria im-possibilidade, o trabalho da desconstrução parece afastar-se das questões, e por que não dizer da Questão, que a divergência com Levinas imprimiriam à decisão por uma ética derridiana.

De um lado, temos o problema: de que cisão se trata? Como cindir a exterioridade em *mesmo* e *outro* sem supor uma evidência do *logos* de que o mesmo *seja* o outro do outro e que o outro seja o mesmo que si? Logo, se, por um lado, a expressão ‘absolutamente outro’ “não pode a um tempo ser dita nem pensada”¹⁷⁴, pois implicaria, em sua absoluta exterioridade, a relação a mim, ou seja, o Mesmo que ele *é* em relação a mim: para ser Outro, e outro diferente de mim, destituir-se-ia em si o ‘absolutamente outro’; por outro lado e pois, e ainda, o ‘absolutamente outro’ não pode ser o que é senão em relação a *si*, ou seja, não pode ser Outro senão sendo absolutamente o mesmo (de si). Em nota, numa espécie de resolução ao que pudesse se apresentar como “verbosidade ou virtualidade dialética”, Derrida escreve: *ou pelo menos não pode ser nem ser o que quer que seja, e é exatamente a autoridade do ser que Levinas rejeita profundamente.*¹⁷⁵ A decisão é, por conseguinte, seguir Husserl com um Derrida cartesiano que reconheça uma violência originária da linguagem, *a toda linguagem possível*. Ao salvar o *alter ego* husserliano, num desvio (*écart*) ao enfrentamento ético com Levinas, Derrida chega a reconhecer no *ego cogito* um elemento *indesconstrutível* que transgride os limites da metafísica ao “resistir a todo Gênio Maligno, à toda redução e à toda desconstrução”¹⁷⁶. Este elemento indesconstrutível no seio de uma cisão fundamental é, segundo Rogozinski, o “ponto-fonte da enunciação”: esse traço que dá sentido ao “conceito individual de eu, ao nome próprio e à assinatura” como um traço [*traiil*] que resta e persiste através das rupturas (tempo) e dos enxertos (espaçamento) que portam toda

¹⁷³ DERRIDA, J. *Estados-da-alma da psicanálise*, 2001, p. 92.

¹⁷⁴ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011; p. 180.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ Ver ROGOZINSKI, J. *Faire Part*, 2005, p. 81.

enunciação, permanecendo como “verdade originária do ego” contra o absolutamente- outro ou o infinito do Rosto levinasianos.

De outro lado, temos a resposta: o Sim originário a *dar toda a chance* a um pensamento estrangeiro de grande força reflexiva. O Sim de Derrida ao pensamento de Levinas (que escapa à análise de “Violência e Metafísica”, mas que ficará evidente em « Psyché » (1987) ao retomar o texto « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » de 1980 e no « Adieu à Emmanuel Levinas » de 1997) engaja, ao invés das divergências com Levinas em uma primeira fase dos primeiros textos de Derrida, uma aposta nas possibilidades de uma língua dizer o impossível – dizer o infinito na finitude da língua, dizer o Outro na língua do Ser, dizer o *dizer* face ao *Dito*.

Ele [Derrida] descobre aí uma maneira exemplar de “forçar a língua a pactuar com o estrangeiro”, guardando em seu tecido o rastro [*trace*] dos seus rasgamentos. Relendo Levinas, ele [Derrida] compreendeu que é sempre possível, não ultrapassar a finitude da língua, mas *compactuar* com ela, compactuar com ela de outro modo (outramente), de *desata-la* para que ela possa acolher o todo-Outro sem trai-lo em absoluto.¹⁷⁷

Quando a desconstrução recupera as versões tradicionais do Sentido, da Presença e do Ser, não é somente uma questão socrática que vem à tona (como na epígrafe a esta parte do presente texto: *A que exercícios se entregaria Parmênides à margem (...) infinitamente outro absolvido de sua relação com o Mesmo*), não é somente uma dualidade que Derrida faz jogar¹⁷⁸ entre o mesmo o outro nos intervalos de um jogo da verdade pela não-verdade. Que o todo-Outro seja sempre o outro do Mesmo e que portanto o “todo-Outro” nada queira dizer, e que o Outro não advenha senão do Mesmo no seu próprio jogo de relação, não invalida o argumento de que o Mesmo (o Eu ou *ego* ou ainda *alter ego*) se empreenderá sempre do Outro. Valerá sempre ao Outro o que vem a *ser* o sentido (Derrida dirá o *selo* [*seing*]); o sentido de uma escritura que faz pesar seu próprio jogo seja ao lançar-se à desconstrução da Presença e do Ser nas pessoas morais – do *eu* e do *outro* – quando condena a ética do Outro à uma *finitude da língua*, seja afirmando-as para além do Ser da Presença e

¹⁷⁷ ROGOZINSKI, J. *Faire Part*, 2005, p. 138. [*Il y découvre une manière exemplaire de « forcer la langue à contracter avec l'étranger », en gardant dans son tissu la trace de ses déchirures. Relisant Levinas, il a compris qu'il est toujours possible, non pas de dépasser la finitude de langue, mais de traiter avec elle, de la « traiter autrement », de la délier pour qu'elle puisse accueillir le tout-Autre sans le trahir absolument.*]

¹⁷⁸ Frequentemente é apresentada a desconstrução como um “método” que consiste em: 1 – inverter as oposições tradicionais da metafísica, concedendo o primado ao elemento dominado; 2 – neutralizar essas oposições; 3 – desloca-las, delimitando para tanto um novo “lugar” que seja capaz de escapar a qualquer oposição ou dualidade. Rogozinski não vê exatamente como falsa esta apresentação, mas concede-lhe o justo acréscimo da insuficiência, pelo que ele propõe como um “duplo movimento do traço/rastro [*trace*]” que, longe de reduzir as oposições tradicionais da metafísica a um dispositivo binário (o que nos faria cair novamente em uma metafísica), descrevesse cada uma de suas fases, seguindo cuidadosamente o traçado de sua operação encadeada ao acompanhar as marcas e as interrupções da metafísica, o “*écart différentiel*” (um outro desvio a Heidegger, que não exatamente uma crítica a ele) do texto e o que será sempre um “performativo de escritura”. ROGOZINSKI, J. *Faire Part*, 2005, p. 127-129.

consentindo com o próprio Levinas a um dizer que precede toda questão, reconhecendo nele a grande importância de uma escritura que se deixa contaminar pela revelação do Outro.

E que não seja o *terceiro* (do Mesmo e do Outro) uma reconciliação dos dois gestos ou, ao invés, uma indiferenciação ou um deslimite ao jogo da escritura que lhe imperasse uma dispersão infinita ou um descompromisso (uma infidelidade) ao *cada vez* da ética. Mas o testemunho de uma certa *verdade* que colocará sempre a desconstrução à prova de seu próprio jogo e à ética um certo escrúpulo de comandar a desconstrução às voltas com as pessoas morais (eu, outro e terceiro), a um outro engajamento com a enunciação, com a língua da metafísica, por um imperativo ou uma norma prescritiva ao nível do signo, do texto e da democracia.

4.3. O outro do meu outro (*terceiro*)

Ninguém testemunha pelo testemunho.
[*Niemand zeugt für den Zeugen*]¹⁷⁹
Paul Celan

Um modo dialético de saída nos faria encontrar uma terceira via sintética na dualidade *ego* e *alter ego*, Mesmo e Outro; talvez uma saída pela neutralidade ou impessoalidade no discurso. Mas é de um certo ultrapassamento conceitual que nos serviremos ao tomar o *terceiro* pela questão ética e de escritura com Derrida, e que, sabemos, comporta sempre uma forma da violência (uma *economia*, nos seus termos) enquanto a *relewa* por um traço quase-transcendental (de uma “violência transcendental”) no debate não mais “conceitual” sobre a ‘verdade’, sobre a ‘justiça’ e a ‘democracia’.

Tratemos pois do terceiro – que, para Levinas remete à justiça no sentido do direito e para Derrida é a possibilidade da linguagem enquanto possibilidade de pensar uma regra ética transcendental que não se apresenta como regra da política tampouco como regra universal do direito, mas a de uma ética im-possível. É o terceiro – o outro do meu outro – a instituição, isto é, o que vem de alguma forma inscrever o outro ou me inscrever, a mim mesmo, como outro em um sistema racional da comparação a que a ética apregoa. O valor de igualdade democrática supõe a comparação, assim como a *regra* se compara ao não-comparável, ou a um certo padrão transcendental e incalculável da própria regra (o outro da regra). Entre o comparável e o não-comparável em uma democracia está o terceiro.

¹⁷⁹ CELAN, P. *Aschenglorie*. Trad. do francês de André du Bouchet, in DERRIDA, J. *Témoignage et Traduction. Survivre en Poète*, Conferência pronunciada no Instituto Francês de Atenas, em 9 de março de 1995. [*Nul ne témoigne pour le témoin*]

A política supõe e implica o terceiro. É preciso compreender que o terceiro não é alguém que vem após o duelo ou se impõe de fora do duelo; o terceiro está já no duelo, é o que diz Derrida. É preciso compreender, pois, que aquilo que Derrida chama atenção para o terceiro ou o testemunho não se equivale à neutralidade de uma instituição pública ou ao corpo anônimo do Estado que podem julgar mas não podem perdoar. Lembro, aqui, o exemplo mencionado por Derrida da mulher sul-africana cujo marido tinha sido preso e torturado, e que na Comissão de Verdade e Reconciliação do seu país disse o seguinte: “uma comissão ou um governo não pode perdoar. Só eu, eventualmente, poderia fazer isso. Mas não estou pronta para perdoar”¹⁸⁰. No exemplo, a mulher sul-africana é o *terceiro* que nos chama à análise; ela é a articulação do discurso, o parâmetro pois o testemunho da verdade, qual seja, a inscrição formal ainda que violenta do impossível (o perdão) em um sistema racional da comparação e da igualdade; ela é o lugar do perdão impossível.

O terceiro está já no lugar da ética, no face-a-face para o qual se volta Levinas. O terceiro é, de alguma forma, originário, diz Derrida. No encontro com o outro, desde o instante em que falo, em que me endereço a outrem, ainda que reconhecendo que outrem é absolutamente inacessível por sua alteridade, eu utilizo uma língua, uma linguagem. Assim, desde o instante em que falo a outrem, há o terceiro. O terceiro está aí, *entre*. Tal como a mulher africana está *entre* a vítima e o algoz enquanto os testemunha, tal como ela está *entre* o perdoável e o imperdoável na articulação do discurso sobre o perdão. O terceiro é a fala a que me endereço a outrem e o falante que excede e inscreve o duelo no nível da questão. A linguagem é o terceiro; a sociabilidade é o terceiro.

Isso quer dizer que a questão político-institucional jamais é secundária ou exterior. O face-a-face é já político de certa maneira, e ainda ético. Ora, como pensar então esse dever do “duelo”, do face-a-face que não pode ser quebrado sob pena de desfazer inteiramente o que ali acontece, do *rosto* como quer a ética levinasiana e, ainda e ao mesmo tempo, aquele dever que é inteiramente imperativo do terceiro, da linguagem e do respeito ao Outro segundo leis morais? A responsabilidade não é nada diferente disso: “é preciso” ainda uma vez a transação entre o imperativo do “dois” (do face-a-face) e o imperativo do “três” (do terceiro) se assim se pode dizer¹⁸¹. Mas, nesse ponto, é preciso encontrar uma outra aritmética em que um duelo a três invente a cada instante singularmente a ética para além do cálculo, a cada caso, a um *cada vez* absoluto e inverso à universalidade moral kantiana.¹⁸²

¹⁸⁰ DERRIDA, J. *Foi et Savoir suivi de le Siècle et le Pardon*, 2001(c), p. 118.

¹⁸¹ Devo a Piero Eyben a presente reflexão em torno do terceiro nos termos de um “duelo”, em aula proferida no dia 8 de novembro de 2013 no Instituto de Artes da Universidade de Brasília.

¹⁸² (...) *a lei somente pode prescrever a máxima das ações e não as próprias ações (...) Por conseguinte, se houver um fim que seja também um dever, a única condição que máximas de ações, na qualidade de meios para*

Não há regras ou máximas que dê conta de uma ação justa, assim como não há técnica para a responsabilidade. E, no entanto, é aí que existe algo como a responsabilidade: “é preciso” a cada vez inventar o que é singularmente o mais justo entre o “dois” e o “três”, entre a relação “dual” ou o face-a-face irreduzível e o terceiro ou o político, entre a vítima face ao algoz e o excluído face à exclusão. Não é contudo sob o signo do reconhecimento do algoz e do excluído, do senhor ou do servo ou do sujeito do “acontecimento moral” seja quem ele for diante da lei ou de um “saber absoluto” de fundo hegeliano, mas é da separação que a linguagem empreende como articulação que o outro do meu outro se dá a uma economia moral.

A intenção de Derrida nunca foi a do renascimento de um ideal de justiça pelo terceiro, por seu intermédio ou pelo estabelecimento de uma grande narrativa que o levasse a termo, tampouco a intenção de construir um sistema filosófico que respondesse, em *desconstrução*, seja a um ideal seja a uma *pessoa* seja a uma narrativa sobre a justiça; mas o propósito derridiano é antes a decisão por uma *heterologia* que relevasse o terceiro *entre* a justiça e o direito. Articulação, que é o *traço* da desconstrução na atenção ao terceiro termo no coração de um duelo, antes do que de uma hermenêutica do discurso ético.

Uma distinção entre conceitos se faz precisa por entre as paragens na argumentação que se quer seguir com Derrida. Distinção a marcar o outro do meu outro como *testemunho* de uma pontual articulação em torno da decisão que será sempre adiada pois sempre demarcada por uma *différance* que traz o simulacro à cena da verdade. Sabe-se o quão Derrida teria se motivado pelo motivo platônico de *kbôra* no *Timen*, este receptáculo de um “todo-outro sem rosto” e sem lugar fixado pelo conceito, e por um Platão de cujas últimas hipóteses no *Parmênides* (especialmente a oitava hipótese) deixa uma provisória, e não por isso apagada, soberania do Outro sobre o Um e sobre o Ser, que destituísse a unidade do *logos* e da Verdade por um jogo dissimulatório (*disseminado*) numa fragmentação sem limite marcada, como veria Derrida, sob o signo da diferença. No sentido que “o discurso se escolhe, portanto, violentamente contra o nada ou o não-sentido puros, e, na filosofia, contra o niilismo”¹⁸³, há na constituição conceitual da *ideia* platônica, assim como em todo o campo semântico com o qual a filosofia se constrói sistematicamente, o reverso de uma unidade e a irrupção sempre inventiva, pois articulada, do terceiro termo como o elemento não calculado do discurso, que *suplementa* a verdade e o seu reconhecimento.

Sabemos, recorrer-se-á sempre a um limiar de origem (*suplemento*) em que aquilo que se apresenta ao conceito (o *Bem*, a democracia, a soberania) traz em sua origem o seu revés, isto é, a “segunda coisa” em relação a si (o simulacro, a corrupção, a oposição) que, por sua vez,

fins, devem encerrar é a da qualificação para uma possível produção de lei universal. (grifo nosso) KANT, I. *A Metafísica dos costumes*, 2010, p. 159.

¹⁸³ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011; p. 186.

esteve já e desde sempre (*toujours déjà*) na origem mesma. Desconstrói-se pois a origem por seu desdobramento, pelo suplemento de um conceito que seria a síntese originária e de onde se vê abrir a *différance* no terceiro termo suplementar. Desconstrói-se o conceito por seu suplemento de origem.

De outro lado, como veremos, os indesconstrutíveis, ao invés de suplementares, são “quase-transcendentais”. Eles mantêm a pureza de um *absoluto* lógico enquanto distinguem-se, no rastro deixado por sua articulação de linguagem (a violência que o terceiro testemunha enquanto articula), da pureza de um bem moral e intelectual nos moldes da unidade e da universalidade como quer Kant. Mundo e articulação de um mundo interpretando-se no encontro impossível que promove a escritura. Assim, como exemplo de um indesconstrutível, o *dom* seria possível apenas quanto o mais próximo estivesse da “pureza lógica” do que *dom* pode *dizer*, do que um dom precisa para ser verdadeiramente um dom, isto é, possível apenas quanto o mais próximo do que, da gratuidade absoluta que é o *dom*, o fizesse tanto na fidelidade de um conceito quanto em sua infidelidade de linguagem, de chegar à linguagem (de traduzir-se). Por definição, a gratuidade é sem economia, sem espera e sem qualquer reconhecimento. O dom é possível apenas e pois como impossível já que o menor reconhecimento a ele, e que é, entretanto, a economia de sua previsível definição de dom, qual seja, dar-se na medida em que se reconhece o dado, já aí, o fere em possibilidade (“nada de doação sem esquecimento absoluto”¹⁸⁴). A consciência de dar já desconceitua o dom. Seria preciso pois que aquele que doa o fizesse sem saber que doa, e aquele para quem o dom é dirigido o recebesse sem saber que o recebe. Logo, seria preciso que o dom não aparecesse nunca como dom, como *presença*. O dom é possível enfim e apenas como apelo de dom. Dessa forma, os indesconstrutíveis mantêm-se im-possíveis na quase-transcendentalidade de um sistema ético possível fora do cálculo. Do contrário, diz Bernardo¹⁸⁵, ficaríamos ou no simulacro de uma razão condicionada ao limite e ao sistema, ou ao nível da retórica e dos jogos de estilo contra os quais a filosofia tradicional terá sempre razão. O im-possível é pois sinônimo de im-poder e tem implícito uma desconstrução do registo autonômico, egocrático ou auto-crático do sujeito.

Um debate com Jacques Rancière dá-se no exato ponto de uma regra ética transcendental que não se apresenta como regra da política tampouco como regra universal do direito, senão como suplemento de uma via ética im-possível.

¹⁸⁴ DERRIDA, J. *O cartão-postal: De Sócrates a Freud e além*, 2007 (1980), p. 189.

¹⁸⁵ Em correspondência eletrônica datada de 28 de janeiro de 2013.

“A democracia porvir derridiana seria uma democracia sem povo”¹⁸⁶, diz Rancière, e não só estaria longe de tornar possível a política, como a ultrapassaria justo no momento em que visa suplanta-la, suprimindo o lhe seria, segundo ele, fundamental: o momento em que pessoas consideradas inaptas de compreender e exprimir suas vontades começam a tomar a palavra, isto é, o momento em que a política tomaria a decisão que a ética não seria capaz de tomar para a efetivação do comum, da *comunidade*, enfim, o momento de tornar uma noção incalculável a regra calculável das nações. Sobre isso diz oportunamente Haddock-Lobo:

Não obstante, persiste a dificuldade de determinar Derrida como mais uma peça neste quebra-cabeça da alteridade. Uma ideia de “Nós”, de “comunidade” é tanto estranha à desconstrução como se falar em “Mundo das ideias”, “imperativo categórico” ou “clareira do ser”, para apenas tomarmos alguns exemplos do que Derrida nomeia de “metafísica da presença”.¹⁸⁷

Mas é justamente fazendo funcionar a ‘falta’ na argumentação de Rancière contra Derrida, é justamente aí que é preciso recorrer ao seu conceito-chave que tanto fizemos menção, que é a noção de suplemento, ou de “contaminação”. Esta diz do elemento contextual que é chamado a suprir um déficit mas que de fato é inscrito no sistema desde sempre; e que fornece, além de uma aporia que se dá a ler pelo pensamento da desconstrução, um certo parâmetro quase-transcendental necessário para que o próprio sistema possa se revelar. É como se aquilo que parecia ameaçar um sistema, sua sub-versão, fosse exatamente o que o torna possível como versão, como sistema *e* como sistema ameaçado. Tal como, segundo uma gramatologia derridiana, a escrita ameaçaria a pureza do significado como uma falta imperdoável, é justo ela que torna possível pensar o significado, sua rede infinita de significância e seu apagamento necessário à significação. O que quer dizer que o termo “democracia porvir” comporta uma falta que é preciso preencher (a de tudo falar por todo e qualquer outro, inclusive aquele que é destituído de fala) *e* que é, ela mesma, essa falta, isto é, essa destituição da fala ou esse desvio (*écart*) constituinte do sistema, o lugar onde a democracia se inscreve e pode se revelar.

O que fica para Derrida, ao invés do conceito de *democracia* a que Rancière reclama impostado que está pela ideia de um “Nós”, da *comunidade* ou de “povo”, é o que fica de fora do esquema trazido por ele, Rancière, e que o torna possível, qual seja, o princípio mesmo da democracia em fazer falar o que até então se mantinha calado: a soberania do povo.

¹⁸⁶ RANCIÈRE, J. “Should democracy come?: ethics and politics in Derrida”, 2009.

¹⁸⁷ HADDOCK-LOBO, R. “percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução”, in *Espectros de Derrida*, 2008, p. 125.

Notemos que este “Nós”, ou “terceiro” coletivo como quer Rancière, é o preciso ponto de divergência, no qual Derrida tanto relutou apresentar em meio às “questões persistentes”, pois ele parece imbuir-se de uma “outra capa”, de uma outra soberania do Mesmo (nos termos de Levinas) ou de uma soberania identitária, tal como declarou em « L’autre Cap » (1991), ou ainda, se quisermos, de uma igualdade postulada e instituída “por mais nobre que possa ser este “Nós” à qual cada indivíduo deve ser devidamente *restituído*”¹⁸⁸. O conceito de ‘povo’ reveste-se, para Derrida, de um hegelianismo em que a positividade do Eu se confronta violentamente com a negatividade do Outro produzindo um terceiro termo reconciliador que longe de inscrever uma “soberania do povo” aniquila completamente a alteridade.¹⁸⁹

O que estaria em jogo para Derrida é uma soberania que fizesse reverter a ordem de uma necessidade na prática em que se toma de assalto a palavra, a fala. Neste que é o princípio que rege a democracia – a “fala do povo” –, isto é, na regra de um espaço que demanda falar, o que guarda a soberania, segundo Derrida, é um silêncio de escuta que prepara à fala ou que é *mimesis* de uma efetiva participação de fala ainda em ausência. (O animal e o estrangeiro farão rosto a esta *mimesis* silente que prepara a fala, no pensamento de Derrida, como veremos) A escuta como instância ética, como democracia silente que não é soberana já que a ultrapassa o conceito, é, segundo Derrida, uma tonalidade de justiça. Pois, quando, num revés, o outro fora finalmente tomado como outrem, isto é, como o outro a quem o pensamento poderia enfim responder, ele também fora assimilado, assujeitado nalguma forma da síntese.

Fazendo pois vir a “falta” ao argumento, e de uma falta desassumida como argumento e assumida como ‘falta’ para o excesso a todas as formas de governo a que reclama Rancière à democracia como um processo de modificação sem trégua, o “todo outro” que importa a Derrida – o “tom” da justiça imune ao assujeitamento da síntese – nos conduziria, segundo Rancière, a uma outra figura de síntese: um *terceiro* que seria um “sem rosto” dissimulado na fragmentação infinita do conceito. O ponto máximo da crítica de Rancière a Derrida é o de que se o “outro” derridiano é precisamente todo e qualquer outro, absoluto por sua alteridade que a nada me é igual e que não posso pôr em questão nem para inclui-lo nem para excluí-lo de uma decisão por um “Nós” soberano, este outro absoluto nos levaria novamente, segundo Rancière, a um Deus todo poderoso, a uma teologia ou a uma nova e talvez inaudita metafísica da presença. Como se Derrida partisse de um outro absoluto impossível de

¹⁸⁸ DUQUE-ESTRADA, P. “Alteridade, violência e justiça”, *op. cit.*, 2004, p. 43 *apud* HADDOCK-LOBO, R. *Op. cit.*, 2008, p. 127.

¹⁸⁹ Na fórmula de Haddock-Lobo, “se “Eu + Outro = Nós” (nos termos da reconciliação espiritual) e “Eu = Nós” (se o conceito de espírito é definido como um eu que é nós e um nós que é eu), logo “Outro = 0”. HADDOCK-LOBO, R. *Op. cit.*, 2008, p. 135, nota 33.

substituição mas voltasse à possibilidade de substituição por um outro absoluto. Este é precisamente o ponto do debate Rancière-Derrida.

Estamos diante de *quem* ou *do que* é o outro a que a ética responde e a quem/que (*qui/quoi*) Derrida responde por uma dada desconstrução das pessoas morais. Sendo da ordem da hospitalidade fundada sobre a heteronomia (a regra, o *nomos*, que vem de outrem), o outro aparece aqui, com Rancière, no “rosto” do povo, ou do que torna possível a comunidade política. E não é o “povo” outra forma da síntese a que Rancière acusa Derrida pela falta?

Não há democracia sem respeito pela singularidade ou pela alteridade irreduzível, mas também não há democracia sem “comunidade de amigos” (*koina ta philon*), sem cálculo de maiorias, sem sujeitos identificáveis, estabilizáveis, representáveis e iguais entre si. Estas duas leis são irreduzíveis uma à outra. Tragicamente inconciliáveis e para sempre feríveis.¹⁹⁰

Derrida manteve sempre desconfiança com respeito à política que funda comunidades. E talvez fosse esta a querela latente com Rancière. A ‘comunidade’ aparece apenas duas vezes na ordem do discurso político derridiano: a linguagem dos “adultos normais” que mantém a idealidade da geometria em “*Introdução a A Origem da Geometria*” (1961) e a comunidade como base da amizade em «*Politiques de l’amitié*» (1994), como citada acima, onde o termo ‘comunidade’ é assumido explicitamente a partir de uma citação de Bataille, emprestada de Blanchot, por aquilo que pudesse ser o lugar da reconciliação im-possível com o *dom* (lembramos a escritura derridiana dessa palavra, *im-possível*, indicando tanto o *não* possível como o *no* [seio do] possível); reconciliação esta com o estrangeiro, tal como aparece em contexto específico, por uma espécie de retesamento da harmonia. Muito embora tenha utilizado de fato uma única vez a palavra “comunidade” com um sentido positivo na Assembleia Internacional dos Escritores em Lisboa (1995) quando a apresentou como comunidade sem modelo de comunidade (“comunidade sem comunidade”, como a chama junto a Maurice Blanchot e Jean-Luc Nancy). Uma comunidade só se faria pensar se fosse aquela que acolhesse os estrangeiros bem como a separação entre os segredos e os elos sociais (marca da singularidade, para Derrida) e que não visasse conservar a liberdade das individualidades mas que as mantivesse fora da vigília improvável de uma normatividade de agrupamento, de *comunidade*.

Ainda que não se deixe limitar pelo aparato teórico de uma *ethica* a que os desdobramentos lógico, metafísico e político marcadamente a delimitam, o que segue às palavras ‘comunidade’, ‘responsabilidade’, ‘perdão’, ‘dom’, ‘testemunho’ entre outras, moduladas que são

¹⁹⁰ DERRIDA, J. *Políticas da Amizade*, 2003, p. 36.

ao rigor de uma gramatologia e de uma necessária desconstrução das pessoas morais que as fomentam num “jogo” político-metafísico entre a ação e a norma, o que segue a elas nos diz, antes, da possibilidade da linguagem pelo terceiro e é com ele que perseguiremos ainda, por (e contra?) Derrida, o *logos* de uma ética quase-transcendental.

Falávamos de uma comparação, ou de um certo valor de igualdade democrática que supõe a comparação, a partir da qual o terceiro se inscreve como possibilidade da linguagem, da articulação e da justiça. Falávamos do terceiro como instituição. Mas, o que precisamente o terceiro institui se não uma comunidade, e por ela uma transcendentalidade? “O mais de Um é sem tardar mais de dois. Não há aliança a dois, a menos que isso signifique de fato a loucura pura da fé pura. A pior violência”¹⁹¹.

Falávamos de uma aliança que o terceiro inscreve com o “dois” da ética (o duelo ou o face-a-face levinasiano) enquanto institui o espaço da multiplicidade calculável que é, paradoxalmente, o espaço da singularidade irreduzível do *segredo* (como veremos, de uma verdade que é dita enquanto é silenciada) e que prepara um certo dizer. Espaço entre o *dito* e *dizer* pelo qual Derrida se distingue de Levinas quando confere à língua a tarefa de dosar, na articulação a que o verbo (ser) impõe a sua rasura, a pior e a menor violência possível.

Em « Voyous », 2003, fazendo apelo à democracia (um apelo muito próximo ao que faz Levinas junto a Marx ao denunciar a hipocrisia do sermão pela fome e pela sede), e a uma democracia que deverá denunciar, ela sim, sua própria retórica quando se vê frente à “miséria pavorosa de bilhões de mortais abandonados à destruição, à doença e à humilhação, massivamente privados não somente de água e de pão, mas de igualdade e de liberdade, e dos direitos de cada um e de quem quer que seja (...)”¹⁹², Derrida a salvaguarda (a democracia) em seu direito à questão. Direito este que a torna sempre “democracia por vir” pois sempre no limiar de uma promessa e de uma impossibilidade, isto é, no limiar da condição que a coloca nas bordas do conceito e do contexto de “solo e sangue”, e da incondição que desde o começo terá inscrito tanto sua instituição democrática (sua “perfectibilidade indefinida”¹⁹³) como a sua força suplementar de auto-regular-se e de auto-desconstruir-se no motivo mesmo da democracia. Pensar a política sob o espectro da ética é pois, segundo o pensamento da desconstrução, escrever o terceiro termo entre a singularidade e o múltiplo, e escrever ‘sob testemunho’ uma democracia que não existirá nunca se subtraída à *ideia* em sentido kantiano ou existirá sempre mantendo a sua estrutura aporética – “força *sem* força, singularidade incalculável e igualdade calculável, comensurabilidade e incomensurabilidade,

¹⁹¹ DERRIDA, J. “Fé e Saber”, 2000, p. 99 *apud* BERNARDO, F. “(...) O pensamento tal como a democracia por vir”, 2014, p. 9, nota 12.

¹⁹² DERRIDA, J. *Vadios*, 2009, p. 168.

¹⁹³ DERRIDA, J. *Políticas da Amizade*, 2003, p. 118.

heteronomia e autonomia, soberania indivisível e divisível ou partilhável, nome vazio, messianicidade desesperada ou desesperante etc.”¹⁹⁴.

4.4. O todo-outro

Contra o que não carrega ele?
(*Wo-gegen rennt et nicht an?*)¹⁹⁵

Paul Celan

É preciso reter do capítulo sobre o terceiro dois pontos importantes: o primeiro é a lei da suplementariedade aplicada à “democracia porvir” que comporta uma “falta” que é preciso preencher (a de tudo dizer) e que supre, a falta mesma, a própria democracia; o segundo ponto é como Derrida institui o terceiro como testemunho ou como ele inscreve a possibilidade da linguagem pelo terceiro. Neste segundo ponto é que aparece o problema do que é o ‘dizer’ e de como “dizer” e, então, aparece o problema que não é apenas o de que algo ou alguém “chega e tem lugar” (*arriver, avoir lieu*: acontece), mas como dizê-lo e como dizer-lhe, e ainda como guarda-lo no não-dito.

E, ademais, este seguimento concerne à relação da desconstrução com a ética levinasiana e com a “ética derridiana” de um “todo-outro”, a princípio, tomado pelo receio de interromper o *alter ego* husserliano e instaurar, por essa interrupção, a pior violência; o que, a custo de uma “violência transcendental” (segundo Derrida, originária do sentido), é interrompida à lei da desconstrução. Permanece sempre na obra derridiana a tensão entre a noção levinasiana de uma alteridade absoluta e irredutível ao saber e uma noção mais fenomenológica para a qual o outro é sempre sujeito em um horizonte de significância do *ego*. O caráter ético da filosofia de Derrida parece pouco a pouco ascender à primeira posição, embora “vigiada” pela segunda em nome de uma certa “exigência de justiça”¹⁹⁶.

Permanece a questão: quem é o outro para Derrida? Ou, como ele o nomeia? E, enfim, como entender a enigmática equação de que Derrida se vale na tentativa elíptica de definir o outro: o todo outro é todo outro – *tout autre est tout autre*¹⁹⁷. O que poderia ser uma tautologia (A é A), pode também significar uma heterologia radical: cada outro é todo e qualquer outro, ou o infinitamente outro que é Deus é cada um de nós, ou ainda, cada um de todos os outros é, na sua

¹⁹⁴ DERRIDA, J. *Vadios*, 2009, p. 168.

¹⁹⁵ CELAN, P. *Reverse du souffle*. Paris, Le Seuil, 2003, p. 113. (versão francesa: *Contre quoi ne charge-t-il pas ?*)

¹⁹⁶ ROGOZINSKI, J. *Faire Part*, 2005, p. 142.

¹⁹⁷ DERRIDA, J. *Donner la mort*, 1992, p. 114.

singularidade, absolutamente outro, todo-outro. E em que sentido o todo-outro em Derrida se difere do Outro na filosofia de Levinas – que carrega sentidos que não deixarão de estar presentes no pensamento da alteridade como pensamento da diferença, tais como: a responsabilidade irrecusável pelo outro no “sim” ao outro, antes do que no “sim” do outro, a estrutura messiânica do tempo e a espera sem esperança do outro –? E em que sentido Derrida fará uso dos conceitos levinasianos ressignificando-os singularmente, muitas vezes dando-lhes sentidos contrários, como é o caso do *infinito* como rastro inscrito no rosto do outro homem e que, ao invés, Derrida dará ao todo-outro (e não apenas ao “outro homem”) o caráter da finitude, por um lado, e deixará ao rastro, de outro lado, ver-se infinito ou numa inscrição infinita?

É em « Donner la mort », 1992, que Derrida fará ver a inscrição infinita do rastro traçar o todo-outro em *segredo*. O todo-outro é o segredo que o “tudo dizer” da democracia reserva de uma “economia geral”.

Compreenderemos melhor isso que acabamos de trazer à letra se nos voltarmos à leitura que Derrida faz do relato bíblico do sacrifício de Isaac em *Donner la mort*; convidando, entretanto, as interpretações de Levinas e Kierkegaard a respeito desse mesmo relato em « Noms propres », 1976, e *Temor e Tremor* (1843) respectivamente.

E, então, dizemos do não-dito que traz o segredo dado à morte (sem aparecer, em sua não-fenomenalidade), isto é, o segredo como a única possibilidade de vencer a morte então dada à ética, à singularidade e ao fracasso. Pois, segundo Derrida, Abraão sacrificou Isaac (o fracasso), deu-lhe a morte (a singularidade) ainda que, ao fim do relato, no absoluto “sim” dado a uma voz pouco conhecida (a ética), um cordeiro fosse sacrificado “em seu lugar”. E, no entanto, é no segredo que Derrida lê a origem das religiões abraâmicas – o segredo contido no “tudo dizer” que é preciso guardar enquanto se mantém o dizer –, como ele lê ainda, nesse segredo, a origem sem fundo da literatura¹⁹⁸. Segredo e confissão, silêncio e resposta, sacrifício e salvação, entremeiam-se à lei do suplemento e em uma situação aporética que o relato de Abraão faz ver. Assim também obseda-o as palavras de Silésius: “Nada vive sem morrer. O próprio Deus, se quiser viver para ti, tem de morrer. Como pensas tu, sem morte, herdar da sua vida?”¹⁹⁹

Na tradição hermenêutica, da qual procurarei deslocar, incorre a questão sobre a alteridade que morre, faz morrer e herda – o estrangeiro, o segredo e o idioma – na tarefa de dispor-se ao risco de um texto. E o texto de que se trata aqui é de “um silêncio pavoroso mas,

¹⁹⁸ “[...] em que é que a literatura descende de Abraão para, ao mesmo tempo, o herdar e o trair. [...] então a literatura herda, é certo, de uma história santa de que o momento abraâmico resta o segredo essencial, [...] ela renega também esta história, esta pertença, esta herança. Ela renega esta filiação.” DERRIDA, J. *Donner la mort*, 1992, p. 205 e 208 *apud* BERNARDO, F. “O pensamento tal como a democracia por vir”, 2014, p. 49, nota 154.

¹⁹⁹ DERRIDA, J. *Sauf le Nom*, 1993(b), p. 107.

também, tácito²⁰⁰: aquele do “eis-me aqui” (*emmi*) dito por Abraão a Elohim. Texto este evocado por Derrida por ao menos dois motivos. 1. Abraão teria sabido guardar um segredo como segredo, para além das profundezas da alma na arte oculta da imaginação ou “da ordem da intimidade que se gosta de dizer secreta”²⁰¹, ele, esse patriarca que está na origem das religiões proféticas está também na origem da relação com o *absoluto* pela palavra; 2. Mostra-se, Abraão, como singularidade absoluta de um ato e de uma pessoa que a nada refere, que em lugar algum encontra morada, que a nenhum parâmetro segue em realidade, mas que soube, o patriarca, honrar a hospitalidade ao absolutamente outro que, na tradição judaica, é o mesmo que saber guardar um segredo insondável. Este segundo motivo é o mesmo com que Kierkegaard abre o pensamento do ‘singular’ pela ideia da ‘exemplaridade universal’ e que Derrida herda na condição de uma exemplaridade não eleita, livre da tentação narcísica da eleição, tal como expõe em « Foi et Savoir » (2001). Eis o relato bíblico :

E aconteceu depois destas coisas, que provou Deus a Abraão, e disse-lhe: Abraão! E ele disse: Eis-me aqui.

E disse: Toma agora teu filho, o teu único filho, Isaac, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali em holocausto sobre uma das montanhas que eu te direi.

Então se levantou Abraão pela manhã de madrugada, e albardou o seu jumento, e tomou consigo dois de seus moços e Isaac seu filho; e cortou lenha para o holocausto, e levantou-se, e foi ao lugar que Deus lhe dissera.

Ao terceiro dia levantou Abraão os seus olhos, e viu o lugar de longe.

E disse Abraão a seus moços: Ficai-vos aqui com o jumento, e eu e o moço iremos até ali; e havendo adorado, tornaremos a vós.

E tomou Abraão a lenha do holocausto, e pô-la sobre Isaac seu filho; e ele tomou o fogo e o cutelo na sua mão, e foram ambos juntos.

Então falou Isaac a Abraão seu pai, e disse: Meu pai! E ele disse: Eis-me aqui, meu filho! E ele disse: Eis aqui o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?

E disse Abraão: Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho. Assim caminharam ambos juntos.

E chegaram ao lugar que Deus lhe dissera, e edificou Abraão ali um altar e pôs em ordem a lenha, e amarrou a Isaac seu filho, e deitou-o sobre o altar em cima da lenha.

E estendeu Abraão a sua mão, e tomou o cutelo para imolar o seu filho;

²⁰⁰ EYBEN, P. *Outro secreto: Abraão, filhos impossíveis e a literatura*. Cópia xerografada (no prelo)

²⁰¹ DERRIDA, J. *Passions*, 1993(b), p. 61.

Mas o anjo do SENHOR lhe bradou desde os céus, e disse: Abraão, Abraão! E ele disse: Eis-me aqui.

Então disse: Não estendas a tua mão sobre o moço, e não lhe faças nada; porquanto agora sei que temes a Deus, e não me negaste o teu filho, o teu único filho.

Então levantou Abraão ou seus olhos e olhou; e eis um carneiro detrás dele, travado pelos seus chifres, num mato; e foi Abraão, e tomou o carneiro, e ofereceu-o em holocausto, em lugar de seu filho.

E chamou Abraão o nome daquele lugar: O SENHOR PROVERÁ; donde se diz até ao dia de hoje: No monte do SENHOR se proverá.

Interessa-nos aqui esse último ato: o extremo da ascese pelo sagrado e que se lê, com Derrida, também como o extremo exercício para com o outro – aquele que torna impune a morte ofertada dada a aporia de uma soberania.

O sacrifício silente de Abraão que decide dar a morte de seu único filho a uma voz ministerial é posto à reflexão de uma renúncia, mas também de uma soberania e de uma aporia que só são operadas a partir do momento em que se renuncia, também aqui, à forma segura de se manter no texto, ou seja, quando se desloca do “centro estrutural” do sentido e da revelação, do “querer-dizer” hermenêutico, para uma zona de risco em que um segredo é mantido e a linguagem se torna tema. Como adentrar o texto abraâmico? Como ler o segredo de Abraão e a lei do seu silêncio?

Heterogêneo ao escondido, ao obscuro, ao noturno, ao invisível, ao dissimulável, ou mesmo ao não-manifesto em geral, ele não é desvendável. Permanece inviolável mesmo quando se crê tê-lo revelado. Não que ele se esconda para sempre numa cripta indecifrável ou por detrás de um véu absoluto. Simplesmente, ele excede o jogo do velamento/desvelamento: dissimulação/revelação, noite/dia, esquecimento/anamnese, terra/céu etc. Ele não pertence, portanto, à verdade, nem à verdade como *homoiosis* ou adequação, nem à verdade como memória, nem à verdade prometida, nem à verdade inacessível.²⁰²

Se a responsabilidade pelo outro, para com ele, se devesse à publicidade do ato mesmo, isto é, a recorrência ao ato de tornar pública a norma que o concerne, o silêncio de Abraão traduziria uma renúncia da responsabilidade, uma traição à fidelidade e à resposta aos seus próximos no momento mesmo em que ele assumisse uma responsabilidade infinita em direção ao silêncio e ao segredo. Para Kierkegaard, a ética é uma assunção da generalidade que deve ser sacrificada em nome da individualidade da fé, do infinito da fé. Para ele, Abraão conseguiu, com seu silêncio e sua reverência à ordem da voz de Deus, ultrapassar o estágio ético e alcançar

²⁰² DERRIDA, J. *Paixões*, 1995, p. 44.

o ato concreto e absolutamente singular do “amor a Deus”. Em linguagem derridiana, o “eisme aqui” diante de um Deus ausente e ainda “secreto” é um perjúrio diante da multiplicidade dos outros. O mesmo problema, em Derrida, é oblíquo e passa pela concepção levinasiana da ética como singularidade e não como generalidade aos moldes de Kierkegaard. Eu não poderia responder à demanda e à obrigação ética para com o meu outro, diria Derrida, sem sacrificar o todo-outro. O saber que acomete uma aporia, em uma possível resposta de Derrida a Kierkegaard, oferece à singularidade a que a ética se compromete uma outra exposição do pensamento conceitual quando este se expõe ao limite: tudo se passa como se se pudesse responder e não responder eticamente tanto ao Outro na ciência de um perjúrio quanto ao todo-outro na economia silente da resposta.

Numa outra tentativa de leitura do mito abraâmico que não aquela de Kierkegaard em *Temor e Tremor*, para quem a verdade se sobrepõe ao segredo que dele se pudesse exigir, *Donner la mort* traz o segredo como absoluto, como permanecendo *em segredo*. E permanecer em segredo, para Derrida, em segredo absoluto, é encontrar-se no ponto alto do relato, quando Isaac se cala às interrogações dos seus próximos para que lhes desvele o segredo, e é de sua não resposta, ou do segredo mantido, que nasce o relato inteiro. Como condição da palavra, o segredo é a única possibilidade de manter num mesmo limiar do discurso o tudo dizer e o nada dizer, isto é, o tudo dizer a que arvora a literatura enquanto tudo suspende.

Conhecemos o mito: o sacrifício de Isaac é o ato fundacional do judaísmo, do islã e do cristianismo, e do qual constitui o mistério mesmo, a “própria essencialidade do sagrado”²⁰³ pelo silêncio. O primeiro silêncio de Elohim, o segundo o de Abraão, o terceiro de Isaac (que mantém o silêncio diante da pergunta e, posteriormente, o do próprio sacrifício) e o último silêncio de Abraão aos seus próximos (e isso se negligenciarmos o não-silêncio de Ismael – primeiro filho de Abraão e de Agar, de cuja ascendência é o povo islâmico – que, ao contrário de Isaac, quebra o silêncio e profere a pergunta cuja a assunção, por esta tradição, coloca a resposta como dever moral), e então é quando a cadeia de silêncios em que se inscreve a tradição judaica é precedida por uma voz que ordena. Não o rosto que Levinas consagra a uma metafísica da alteridade, mas é a uma voz sem “rosto” e sem tradição (lembramos que é Abraão o início da tradição que o colocará, por Elohim, no lugar da fé e da aliança), uma voz sem verdade reconhecível ou atestada por uma outra autoridade, é a essa voz que Abraão responde – uma “voz qualquer”, assim Derrida chama a atenção, pelo texto judaico, ao todo-outro (*tout autre*).

E, contudo, quando Abraão ouve o desígnio de Deus, já está presente ali, no horizonte de uma promessa – e talvez seja este o principal tema de *Donner la mort* – o perdão necessário ao

²⁰³ EYBEN, P. *Op. cit.*, (obra no prelo)

imperdoável. Tendo ouvido de uma “voz qualquer” a ordem de Deus, Abraão é posto em lugar de ter de pedir perdão por aquilo que fez – o imperdoável: levantar a faca; preparar o sacrifício; dar a morte, pois de certo modo a deu já na decisão do ato, ao único filho (“único filho” de uma tradição que nasce desse gesto); manter silêncio; guardar o segredo; tê-lo ouvido e ouvido mal o próprio Deus da aliança, que já a teria feito com o próprio Abraão naquele que é o “filho da aliança”, Isaac. A renovação de uma aliança no sacrifício do filho único é imperdoável. E só o imperdoável é perdoável, diz Derrida, pois o perdoável já está perdoado na ordem do mundo e da palavra. O que pode aparecer aí como um jogo retórico frívolo e sem motivo filosófico relevante, inscreve o mito fundador abraâmico em uma outra possibilidade de análise do texto e de construção do pensamento na aporia. Só o imperdoável participa do perdão (tomando aqui, não sem razão, por duas vezes, a terminologia platônica: aporia e participação); isso porque o perdoável já realiza, *em sombras*, o próprio perdão. Já o realiza, o perdoável, o simulacro de um perdão. É o imperdoável que aguarda (e guarda) o perdão; é *para ele* que o perdão existe como possibilidade, como Ideia (enquanto alargamento do possível), como *absoluto*. E a palavra de Abraão, após aquela que teria sido a única a se pronunciar – “eis-me aqui” –, é esta: “desculpe-me por ter te ouvido”. É este o imperdoável de Abraão submetido à lei do perdão.

Derrida inicia o seu próprio texto filiando-se a essa aporia: “perdão de não querer dizer”. Um escritor decide não querer dizer. O caminho dos dois textos se refaz no perdão pela salvação do segredo.

Um ponto importante do dizer aporético de Derrida e do relato abraâmico com respeito ao perdão é que, mantido o segredo – e não apenas aquele de Abraão, mas também o de Isaac após o sacrifício –, nasce a necessária invenção da ficção. E a ficção, aqui, tem o sentido do que cria uma filiação, do aliar-se a uma herança, de manter o texto numa tradição. Enquanto o ‘outro do segredo’ apresenta a possibilidade da escritura, senão da literatura em constituir-se no rastro (não à toa a lei mosaica cumpre-se com as gerações prometidas a Abraão, assim também o silêncio escritural de Sócrates lança-se à abundância textual platônica e de toda a tradição que dela advém), enquanto, pois, o segredo se filia ao outro do segredo, o ‘segredo do outro’ é já uma imposição de desvelamento.

O caminho para o texto está no secreto ato de uma enunciação que guarda o campo do outro enquanto promessa, enquanto “democracia porvir” (do *plus d’un* – mais de um – ou, na impossível tradução dessa expressão francesa, do, também, menos de um). Promessa de uma liberdade do ser que se oferece ao sacrifício no horizonte incontestado de uma justiça e de um perdão im-possíveis. Lembremos aqui a diferença com Gadamer, para quem o texto é o lugar da busca de um horizonte que emergiria de um passado do texto, de uma expectativa pelo seu passado. Ao invés, o ‘horizonte’, em Derrida, é um lugar prospectivo, um lugar de promessa, um

lugar messiânico, é um horizonte que chega sem parar, um “chegante” infinito, um porvir que faz chegar o ‘outro’ que nunca chega, que faz vir do texto a ordem ética.

É, porquanto, o que nos importa, que aquilo que vem dessa filiação parece apontar para o horizonte do todo-outro, para uma ética. Uma vez que todo texto nasce de um silêncio mantido – que não é uma cripta, uma criptografia a ser desvendada pela interpretação –, uma verdade é guardada para além do seu peso de verdade.

Nesse texto tomado, herdado da tradição abraâmica e de um silêncio pavoroso que é tema e método, nasce a possibilidade do dizer no não-dito. Na voz de um Deus ainda sem tradição, sem livro a consumá-lo, sem história, pronto à construção de uma longuíssima filiação, se encontra a *escritura* como a possibilidade do rastro, e este, possibilidade de escritura ao dar-se à aparição do Outro no texto. Seria Deus o todo-outro? “O que é um deus afinal, senão uma figura eminente do Outro?”²⁰⁴

Donner la mort poderia ser uma crítica direta à ética de Levinas. Segundo Levinas, o que leva Abraão de volta à ordem ética, e que lhe parece o mais essencial no relato, é ele ter se contido frente à ordem para o sacrifício quando, à distância precisa ao face-a-face com Deus, pôde ouvir a nova ordem ao interdito do sacrífico. Kierkegaard só teria ouvido a primeira voz, disse Levinas²⁰⁵. Por sua vez, Derrida, para quem o essencial do relato é o segredo guardado à altura do *dizer* e da filiação a uma tradição, Isaac fora sacrificado a despeito das vozes contraditórias. Nesse sentido, Derrida diria em « Altérités » (1986)²⁰⁶, que Levinas ainda manteve um discurso grego (e religioso) ao atribuir ao rosto do outro homem um alcance de generalidade.

Kierkegaard deveria ter admitido, como lembra Levinas, que a ética é também a ordem e o respeito à singularidade absoluta, e não somente aquela da generalidade ou da repetição do mesmo. Ele não pôde distinguir tão facilmente entre a ética e o religioso. Mas, de seu lado, levando em conta a singularidade absoluta, isto é, a alteridade absoluta na relação ao outro homem, Levinas não pode mais distinguir a alteridade infinita de Deus e aquela de cada homem: sua ética é já religião.²⁰⁷

²⁰⁴ *Qu'est-ce après tout qu'un dieu, sinon une figure éminente de l'Autre?* in ROGOZINSKI, J. *Faire Part*, 2005, p. 19. Parte do livro dedicada ao luto, a pensar o luto a partir de Derrida, a partir do pensamento de Derrida como um pensamento em luto e um pensamento do luto. Em que Derrida deixa o legado de um luto pensado como a experiência mais íntima, a mais pessoal da perda, da desaparecimento do rosto e da voz de alguém concreto, caro a um si, que sustém o luto de uma Ideia ou de um deus, que “dá asas” à “aflição provocada pelo voo dos deuses”, e que é, antes que luto do Outro, um arqui-luto de si – minha *sobre-vida* melancólica sob a desaparecimento sempre premente do outro.

²⁰⁵ LEVINAS, E. *Noms propres*, 1976, p. 113. [*Qu'il ait obéi à la première voix est étonnant ; qu'il eût à l'égard de cette obéissance assez de distance pour entendre la deuxième voix – voilà l'essentiel.*]

²⁰⁶ DERRIDA, J. et LABARRIÈRE, P.-J. (avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton) *Altérités*. Paris, Osiris, 1986.

²⁰⁷ DERRIDA, J. *Donner la mort*, 1992, p. 116-117. [*Kierkegaard devrait admettre, comme le rappelle Levinas, que l'éthique est aussi l'ordre et le respect de la singularité absolue, et non seulement celui de la généralité de la répétition du même. Il ne peut donc distinguer si aisément entre l'éthique et le religieux. Mais de son côté,*

Reportando-se a Deus como “qualquer voz”, Derrida contrapõe-se à ética no sentido que Kierkegaard a confiou e que, segundo essa passagem de *Donner la mort*, também se pode ver em Levinas como generalidade ou repetição, para, então, aproximá-Lo, via ética, da singularidade absoluta do todo-outro. O que nos se apresenta por Derrida é que o Outro a quem a ética responde não é o rastro da “alteridade infinita de Deus” senão Deus é a singularidade absoluta de todo e qualquer outro (*tout autre est tout autre*); e, com isso, que esse Outro que é todo-outro não compõe uma “multiplicidade de seres” senão uma multiplicidade de outros.

Se não há ética sem lei, isto é, sem a universalidade da lei, Derrida nos leva a pensar que tampouco há ética sem o espaço singular do segredo e do outro. Este é o espaço de cumplicidade entre a lei e a ética que é preciso pensar no trato de uma “negociação” ou de uma “estratégia” da língua (termos de Derrida em *Altérités*), que ensaie um acordo entre uma axiomática de direito e a singularidade irreduzível do outro “que não pode entrar no cálculo da ética”²⁰⁸. Sabemos, esse acordo estará sempre, para Derrida, adiado em uma indecisão, pela aporia. O que não é absolutamente uma recusa ao enfrentamento decisivo, e à ordem mesma da decisão, com as questões éticas e sobre a ética, mas como que uma ética cujo significado se resolve em ausência, e graças a essa ausência, e por uma traição “em ausência”, deixando presente apenas e à mercê de uma decisão pela ética, a “ida cotidiana ao monte Mouriah”, a ida incessante ao espaço do segredo e da palavra que cria a justiça, à decisão abraâmica (ainda o exemplo sem exemplar do patriarca) de levar seu filho, seu maior bem, de expô-lo e dá-lo ao sacrifício *para* o outro que é todo-outro.

prenant en compte la singularité absolue, c'est-à-dire l'altérité absolue dans le rapport à l'autre homme, Lévinas ne peut plus distinguer l'altérité infinie de Dieu et celle de chaque homme : son étique est déjà religion.]
²⁰⁸ DERRIDA, J. *Altérités*, 1986, p. 72. (...) *une négociation, pour une stratégie, dans laquelle, tout en restant vigilant sur le nécessité de l'étique et de la loi, de la tradition, on essaie – mais c'est quelquefois impossible, et je crois que c'est cet impossible qu'il faut penser – d'en accorder l'axiomatique en quelque sorte à l'autre, à la singularité irréductible de l'autre, à ce qui ne peut pas entrer dans le calcul de l'étique.*

PARTE II: DESCONSTRUÇÃO COMO ÉTICA

Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça²⁰⁹.

Platão

(...) como nesse momento mesmo, em que eu estou prestes a demonstrar que não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer “isto é justo” e ainda menos “eu sou justo” sem trair imediatamente a justiça, se não o direito²¹⁰.

Jacques Derrida

²⁰⁹ PLATÃO. *A República*; 336c. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1996, p. 20.

²¹⁰ DERRIDA, J. *Force de loi*, 1994, p. 26. [(...) *comme en ce moment même, où je m'apprête à démontrer que l'on ne peut pas parler directement de la justice, thématiser ou objectiver la justice, dire « ceci est juste » et encore moins « je suis juste » sans trahir immédiatement la justice, sinon le droit.*]

5. Exemplaridade de um tu: o *cada vez* da ética

Num certo sentido, dirá Levinas em uma quase consonância com Sartre, nada é mais incômodo que o próximo – este desejado que é o próprio indesejável.²¹¹ E nada é mais urgente como este incômodo em um “presente vivo”.

A urgência extrema da intimação faz quebrar precisamente a igualdade ou a serenidade da consciência, a igualdade da consciência que abraça o seu objeto visível ou concebível. (...)

A urgência extrema da intimação altera a “presença de espírito” necessária à recepção de um dado e à identificação do diverso onde, enquanto *noema* de uma *noese*, o fenômeno aparece. Urgência extrema – modalidade da obsessão (que é sabida, mas não é um saber): eu não tenho tempo para enfrentar. Fora das convenções (outras tantas poses da exposição teatral), nenhum acolhimento iguala a minha medida do próximo.²¹²

No presente vivo que Levinas lê como rastro em seus últimos escritos pela marca da ‘urgência’, e cuja noção é, segundo Derrida, a mais simples e a mais difícil, toda alteridade temporal parece constituir-se e aparecer como tal: “outro presente passado, outro presente futuro, outras origens absolutas”²¹³. Em parte intitulada “A relação ética e o tempo” de *Totalidade e Infinito*, Levinas diz que o ser se produz como múltiplo e como cindido em mesmo e outro, que esta é a sua estrutura última e que o ser assim cindido e múltiplo é sociedade e, por aí, ele é tempo. É desse modo, diz Levinas, que saímos da filosofia do ser parmenídica e de uma ética do reconhecimento (à lei, à razão ou à norma social como reprodução do *mesmo*) e entramos em uma outra coisa. “Outra coisa” em que se entra quando se pergunta, com demora e sempre por pensar, se o ‘humano’ a que a ética responde com uma normatividade é um conceito metafísico *em si mesmo* ou, ao invés, se a *coisa mesma* que esta palavra nomeia pode ser cindida, repensada diferentemente em sua vigília íntima e se se pode reinventá-la, como o fez Levinas, enxertando nela a “santidade do santo” (tradução do *kadosh* hebraico para dizer a separação).

²¹¹ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, 1978, p. 140. [Rien, en un sens, n’est plus encombrant que le prochain. Ce désiré n’est-il pas l’indésirable même ?]

²¹² *Idem*. [L’urgence extrême de l’assignation fait précisément éclater l’égalité ou la sérénité de la conscience, l’égalité de la conscience épousant son objet visible ou concevable. (...) L’urgence extrême de l’assignation bouscule la « présence d’esprit » nécessaire à la réception d’une donnée et à l’identification du divers où, noème d’une noèse, le phénomène apparaît. Urgence extrême - modalité de l’obsession (qui est sue mais n’est pas un savoir) : je n’ai pas le temps de faire face. En dehors des conventions (autant de poses de l’exposition théâtrale), aucun accueil n’égale ma mesure du prochain.]

²¹³ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011, p. 189.

Um princípio ético ou mais radicalmente de justiça, no sentido mais difícil que eu tentei opor ao ou distinguir do direito, é talvez a obrigação que engaja minha responsabilidade frente ao mais dessemelhante, a todo outro, justamente, ao monstruosamente outro, ao outro irreconhecível [*méconnaissable*]. O “irreconhecível”, eu diria de modo um pouco elíptico, é o começo da ética, da Lei e não do humano. Enquanto houver reconhecível, e semelhante, a ética dorme. E dorme um sono dogmático²¹⁴.

Esta “outra coisa” que pode acordar a filosofia dogmática e que é lida por Derrida seja em uma “alteridade temporal” seja na base de um princípio de justiça, é a irrupção do *outro* na vida egológica (“a experiência em geral”). Irrupção do outro como acontecimento “impossível-impensável-indizível” de uma filosofia que toma o presente vivo como evidência e se desfaz nela, se desfaz onde *está outrem* irrompendo o tempo em sua forma a mais incondicionada. Lembremos que um presente de cujo sentido dependeria a noção de um passado-presente e de um presente-futuro no rasgo de um presente-vivo aparece ainda como o movimento da temporalização em sua forma irreduzível e universal.

Assim, o presente vivo e o vínculo temporal com o vivido (*Zusammenhang des Lebens*) sofre um abalo pelo acontecimento do outro, pelo *passar* do tempo (*do* outro)²¹⁵ e pelo excesso de “sentido” que a vinda perturbadora do outro (sempre *em vinda*, como dirá Derrida) re-significa. Só é possível adentrar o sentido disto que Levinas vê como um abalo da ontologia se, em seu lugar, se imprime uma metafísica (uma *meta-ta-physica*, no idioma filosófico de Levinas, da separação do ser – múltiplo e cindido – em mesmo e outro; em que o outro é sempre e já o infinito de uma *vinda* e de um *a-deus*, enquanto que o mesmo consagra a totalidade *ex-tática* do ser), e uma metafísica que, tanto em Levinas quanto em Derrida, servirá à reflexão da própria eticidade da ética. Fernanda Bernardo nos lembra²¹⁶, a partir de seu próprio exemplo, como nos é colocado “a peito” as diferenças entre a leitura hermenêutica (polissêmica) em seu alcance universalista ao gosto e à altura da própria tradição filosófica, e a *singular* eticidade de uma leitura (que é também uma *escritura* na concepção de Derrida) disseminante e intrusiva do tempo do outro a rasgar, no espaçamento a-semântico do sentido – *rastro* [*tracé*] –, o significado de uma metafísica im-posta seja no nível do rosto (Levinas) seja no nível da letra (Derrida).

O presente, que em seu grau incondicionado de permanência ou de transcendência para além do vivido, aparece abalado numa urgência ética por *outras origens absolutas*, contra a

²¹⁴ DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain*, Vol. I (2001-2002), 2008, p. 155. [livre trad. a: *Un principe d'éthique ou plus radicalement de justice, au sens le plus difficile que j'ai essayé d'opposer au ou de distinguer du droit, c'est peut-être l'obligation qui engage ma responsabilité auprès du plus dissemblable, du tout autre, justement, du monstrueusement autre, de l'autre méconnaissable. Le « méconnaissable », dirais-je de façon un peu elliptique, c'est le commencement de l'éthique, de la Loi, et non de l'humain. Tant qu'il y a du reconnaissable, et du semblable, l'éthique sommeille. Elle dort d'un sommeil dogmatique.*]

²¹⁵ BERNARDO, F. (& BENSUSSAN, G.). *Os Equívocos da Ética*, 2013, p. 67.

²¹⁶ *Ibidem.*, p. 217, 219.

eternidade que escapa à mordedura do tempo embora o enrede na trama temporal daquilo que dura e contra o tempo do *ser*. Lembremos, ainda, que a questão sobre o tempo permaneceria aí ainda “vulgar” por sua resposta, como Derrida traz em “Ousia e Grammé” o acordo entre o ‘presente’ e o ‘tempo’ no encaixe da noção aristotélica de temporalidade que vai infiltrando os tempos do *Espírito* (hegeliano) e do *ser* (do *Dasein*). Mesmo esta última, qual seja, a filosofia do ser que quis, com Heidegger, sair da “filosofia em geral” situando na existência um modo mais originário que o *ego* e dando o “passo fora” desse presente vivo pela *finitude*, ou *morte*, como a “saída” em direção à história, mesmo ela, manter-se-ia ainda próxima de uma essência do ser e do tempo pelo *Dasein* que, ademais, se acreditava, “ser, de direito, o *instante* fulgurante de abertura e de intuição – dura, descontínua, entre pergunta e resposta”²¹⁷.

O instante ético que rasga o tempo do ser e do presente como *ousia* ou como *abertura ao ser* é o instante de uma passividade sem passividade, uma passividade traumática, é o que diria Levinas, frente ao apelo irruptivo de uma transcendência, isto é, de um rosto que me constranja a uma responsabilidade estritamente “eletiva” na qual será preciso *bem* responder (*eis-me aqui*) já que sou eu único e insubstituível para tanto, ao que Levinas chamará “unicidade não intermutável de eleito”.

Colocamo-nos, pois, diante da seguinte cena: se aos olhos e aos sentidos se nos fosse, se *me* fosse apresentada uma exemplaridade já destruída; se, no tempo de um vivido, um vivente denunciasse, por uma nudez incontestável, uma ferida moral antes que se lhe pudesse cobrar de *si*, do *Dasein*, um resgate do ser esquecido. Se assistíssemos a uma cena na qual alguém se mostra absolutamente vulnerável – doente, ou louco, ou vulgar demais. Se um Eu assistisse, ou melhor, se *eu* assisto a irrupção absolutamente imprevista do apelo mudo e urgente do outro, *antes* que o tempo viesse impor a carga de permanência que me exigisse uma tomada de consciência e *após* uma “piscadela” a tomar de assalto o instante fenomênico intencional de doação de sentido. Se o seu apelo me fosse, como o é, imperativo, heteronômico, e agravasse, como a agrava, imperiosamente, uma resposta de minha parte que me acorde do meu assombro, da minha inibição e do meu atordoamento, antes que um engajamento me mantenha na percepção e na intencionalidade a um *noema*. É preciso um *fazer* que deverá, ademais, ser diacrônico – eis o tempo ético na concepção de Levinas –, isto é, deverá ser diacronicamente rompido pela justiça, e ainda assim deverá responder por um “direito” que responda aos outros do meu outro, à rede de relações que sua exposição vulnerável instaura, mas que se produzirá muito mais como uma intrigante, instável e assimétrica cadeia de interrupções. Um tal acontecimento do outro à cena do mundo não é novo por seu apelo entre a justiça e o direito; lembremos como Rousseau evoca

²¹⁷ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, 1978, p. 46. (grifo nosso) [(...) *qu'on croirait, en droit, instant fulgurant d'ouverture et d'intuition – dure, discontinue, de question en réponse.*]

também um exemplo, no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de um homem sendo degolado sob o olhar de um filósofo que o assiste da sua janela enquanto procura “alguns argumentos” a si e ao (seu) chamado posterior da polícia para amenizar certamente o impacto ainda sem nomeação da cena, e vê, na sequência, adiantar-se um “canalha” [« *canaille* »] que socorre o homem degolado antes que qualquer argumento viesse anteciper o seu gesto. Não é novo o exemplo, tampouco a decisão (do filósofo, destacamos, não a do “canalha”) em suspender a responsabilidade ética e convertê-la em responsabilidade civil.

O exemplo de Rousseau sobrepondo-se à nossa exemplaridade de um *tu*, aparece no seio de um debate entre Fernanda Bernardo e Gérard Bensussan²¹⁸ em torno da “unicidade não intermutável de eleito” levinasiana, e no seio do qual, ainda, partiremos para pensar a ‘exemplaridade de um tu’ posta à decisão e ao instante éticos que nos importa por entre as filosofias de Derrida e de Levinas. Por que sou eu, e só eu, “o eleito”, a responder ao apelo e à extrema exposição de alguém que se mostra absolutamente vulnerável em uma nua destituição? De onde vem a certeza deste comando, desta destinação única e insubstituível à minha “pessoa” entregue desde um “momento imemorial” à irrupção diacrônica do meu outro, quer dizer, o que a faz certa, a minha resposta – que deverá ser a mais certa – ao *teu* apelo, e não a de um terceiro (como a polícia chamada pelo filósofo de Rousseau a intermediar um socorro que deveria ser *meu* ao homem em perigo de morte, no nível do face-a-face), ao terceiro que, quiçá, o tivesse escutado *melhor* e respondido *melhor* ao teu apelo? “Posso por acaso estar certa e segura da minha responsabilidade?”²¹⁹

A questão que Bernardo coloca a Bensussan e a Levinas é, ademais, a de que não apenas, talvez, possa não ser eu a melhor resposta ao apelo do outro, mas que a certeza desta eleição endereçada a mim, e não a outrem (ao outro do meu outro), é ameaçada pela dúvida de que, nas palavras de Derrida, talvez eu não seja mais o sujeito mestre e solitário – autêntico, *eu só* (no duplo sentido da insubstituição e da solidão), o eleito, o primeiro e único a ser convocado a responder-te da melhor forma; uma dúvida na origem da destinação, que “transforma e corrompe a terrível e indecisa experiência da responsabilidade e da eleição em caricatura dogmática”²²⁰. Como na história do mau aluno da parábola “Abraham” de Kafka, lembrada por Bernardo, que, do fundo da sala, julgou ter sido ele o chamado, julgou ter ouvido o seu nome quando, na realidade, o professor tinha de fato chamado um outro aluno que desejava eleger como o primeiro da turma... E não seria este outro aluno, ou *este outro Abraão*, pergunta ainda

²¹⁸ In *Os Equívocos da Ética # Les Équivoques de l'Éthique*, 2013, p. 255-269.

²¹⁹ *Idem.*, p. 257.

²²⁰ DERRIDA, J. « Abraham, l'autre », in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Cohen, R. Zabury-Orly. Paris, Galilée, 2001. *apud* BERNARDO, F. (& BENSUSSAN, G.). *Os Equívocos da Ética*, 2013, p. 407, nota 100.

Bernardo, a abertura ao restante do mundo que “não viaja com a Bíblia em suas bagagens” por uma outra civilização ainda por vir? Sim, pois, se a certeza da eleição, da minha eleição, já é bastante inquietante para colocar-me em questão, em “minha pessoa”, na pergunta pela eticidade da ética, o quão seria perturbador quando todo um povo “ciente do singular privilégio de sua eleição”, como acontece em Levinas no rastro da eleição do povo judeu (ainda que, por um momento em um dos *Carnets de Captivité*, esse simulacro de uma eleição do “sujeito ético” virá se confrontar com a dúvida não menos judaica em não ter *bem* escutado o chamado, em seu nome), caminha entre a certeza e a incerteza de uma convocação inadiável.

A resposta de Bensussan à questão posta por Bernardo vai ao encontro do que ele chama atenção para uma maneira de ler, a sua maneira de ler, que “abona sempre *a-priori* no sentido do autor (é exatamente o que faz Derrida com Levinas, dando-lhe “sempre” razão!)”²²¹ para melhor desconstruir; é como ele prossegue com esta que terá sido, como escreve, a grande lição: a desconstrução como in-strução, que é quando um pensamento põe-se em “guerra” consigo mesmo no exato momento em que dele está-se o mais próximo. Ao responder pela ‘eleição’ levinasiana, este insubstituível chamado ao gesto da responsabilidade, isto é, ao responder à questão incômoda de Bernardo que a coloca, a certeza da eleição, como se, por ela, a radicalidade da ética do outro, do pelo-outro, deixasse um vestígio de narcisismo inquestionado, Bensussan resgata este que seria o que ele próprio chama o primeiro requisito “ético” desta instrução desconstrutiva²²².

Segundo Bensussan, a incerteza da eleição arruinaria todo “sim” originário de uma ética da envergadura heteronômica a que Levinas nos perturba, ou seja, a incerteza desse insubstituível chamado, desta justa eleição do *eu (eis-me aqui!)*, arruinaria toda a resposta precedendo a questão, já que introduziria elementos da “boa consciência” (sou eu ou não sou *justamente* interpelado?) a responder numa esfera que não é mais a da ética, no sentido de Levinas. Diferentemente do aluno interpelado pelo mestre no conto de Kafka, *estou só*, sem condições para me perguntar se um outro, que não eu, poderia responder em meu lugar; não tenho o tempo da reflexão e devo atirar-me à água ou será demasiado tarde. Aqui, “é a solidão do sujeito respondente que consigna a uma certeza absoluta”²²³ que é a certeza do tempo da resposta: o instante ético por excelência, o *dizer* “arqui-minimal” de uma instantaneidade, do irrecuperável instante da urgência ética. É a

²²¹ BENSUSSAN, G. (& BERNARDO, F.). *Les Équivoques de l'Éthique*, 2013, p. 222. [*une façon de lire qui abonde toujours a priori dans le sens de l'auteur lu (c'est exactement ce que fait Derrida avec Levinas en lui donnant « toujours » raison !*)]

²²² BENSUSSAN, G. (& BERNARDO, F.). *Op. cit.*, 2013, p. 224. [*le premier réquisit « éthique » de cette instruction déconstructive*]

²²³ *Ibidem.*, p. 266. [*C'est la solitude du sujet répondant qui l'assigne à une absolue certitude.*]

solidão como o tempo da decisão. É então que toda decisão que não o *eis-me aqui* (Eu? Não eu? Aquele?) e toda incerteza (talvez seja eu? Talvez não seja eu?), diz Bensussan, lhe são retiradas.

E, no entanto, nada é mais incômodo que o próximo, nada é mais desejado à medida do indesejável, desejado no indesejável, pois, como violência; violência, será agora o nosso foco, antes que a pergunta “como responder à exemplaridade de um tu?” venha indagar o *disser* arqui-minimal em seu quinhão retórico.

Podemos distinguir, no movimento que vai do um ao outro, uma hesitação – um tempo –, a necessidade de um esforço, uma boa ou má oportunidade, para que as estruturas sejam arrumadas. É em virtude deste acontecimento, ou deste devir aberto no próprio inteligível, que podemos compreender a subjetividade que, mesmo aqui, seria pensada integralmente a partir da inteligibilidade do ser.²²⁴

Hesito em minha subjetividade, em minha inteligibilidade; não posso substituir-te na cena – *tu* em tua vulnerável nudez –, não posso roubar-te tua expressão. Não vou reproduzir a cena. Tua vulnerabilidade e o constrangimento que ela me imprime não são em absoluto intercambiáveis. Do meu lado, fico incomodado por ti. Fico incomodado por parecer suportar. Assumo, mesmo sem querer, um engajamento à cena pela “dor que desconcerta o eu ou o atrai na vertigem, como um abismo, para impedir que, posto em si por si, ele “assuma” o outro que o fere”²²⁵. Na urgência do tempo a que o outro reclama, instaura e invade num presente vivo, Levinas observa que “o que comove ainda na obliteração, é a unicidade, o “uma vez”. A perempção. O bilhete com o qual não se pode mais viajar”²²⁶. Trata-se, pois, de ‘exemplaridade’ (de um tu), e não de ‘singularidade’. E isto, pois a exemplaridade não transmite, não presentifica como talvez dissesse Derrida, não mostra nada ao meu pensamento ontológico, apenas me apresenta um *tu* “com o qual não se pode viajar” e, por conseguinte, tampouco me singulariza nesse percurso; ao passo que o ‘singular’, sim, ele me devolve à instância do Mesmo, da ontologia de um devir, faz do apelo do tu – sua exemplaridade irruptiva – um tu singular, roubando do *instante* do teu apelo a permanência em uma identidade. “Se quisermos, em última instância, determinar a violência como a necessidade para o outro de não aparecer como o que ele é, de só

²²⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, 1978, p. 209. [On peut distinguer, dans le mouvement qui va de l'un à l'autre, une hésitation – un temps – la nécessité d'un effort, une bonne ou une mauvaise chance, pour les structures de s'arrimer. C'est par cet événement ou par ce devenir ouvert dans l'intelligible lui-même, qu'on peut comprendre la subjectivité qui serait, ici encore, pensée intégralement à partir de l'intelligibilité de l'être.]

²²⁵ LEVINAS, E. *Idem.*, p. 105. [– douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige l'attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il « assume » l'autre qui le blesse.]

²²⁶ LEVINAS, E. *De l'Oblitération*, entretien avec F. Armengaud. Paris, Éd. de la Différence, 1990, p. 32 apud BENSUSSAN, G. (& BERNARDO, F.). *Op. cit.*, 2013, p. 100.

ser respeitado em, para e pelo mesmo, de ser dissimulado pelo mesmo na própria libertação de seu fenômeno, então o tempo é violência”²²⁷.

O próximo que não poderia deixar-me indiferente – o indesejável desejado – não revelou ao desejo as suas vias de acesso, como o leite materno soube inscrever os movimentos de sucção nos instintos do recém-nascido. Recuperar-se para um presente de acolhimento é já ganhar distância e faltar o próximo.²²⁸

Logo, em que nível me engajo na cena? Se não o imediato quase que anterior (*a-priori*) do *eis-me aqui!* ao apelo do outro que esconderia, segundo Derrida, a transcendentalidade do fenômeno que ela mesma quer evitar, que tempo é sem violência? E se, dissimulado na libertação de seu fenômeno, o outro me apresentasse as suas vias de acesso, de que modo tomaria eu a precisa distância sem faltar o próximo? E se protestasse dizendo: “o que você diz é ignóbil” ou “o que você vive me incomoda” ou “não posso ajudá-lo, embora o quisesse” ou “tens o poder de mudar tua situação”... Estou encurralado. Então, a *sinto*. E a sinto como Presente. Poderia não senti-la assim; poderia, na direção que aponta Levinas, dirigir-me a um passado anacrônico por uma perturbação em que a consciência não responde ao “eu sei de onde” mas é obrigada a obedecer a uma ordem intrusa, heterônoma, antes mesmo que ela se formule. Sinto-a, no entanto, no privilégio de um presente ou de uma evidência presente que injustamente me retira de cena, me retira do engajamento ao qual eu tendia a princípio, *sem contrato*, em direção a uma resposta não apenas precisa mas urgente; sinto o outro desde um presente que me retira da cena ética e me devolve ao lugar mesmo do Eu ou àquele “lugar” que Heidegger quer destruir deixando-o intacto por seu estatuto ontológico: o lugar metafísico da presença.

Nosso exemplo seria arrastado, por Heidegger, a uma relação absolutamente indeterminada, a indeterminação ela mesma frente à angústia da morte, à finitude dos projetos ou à abertura sempre à deriva das possibilidades que comanda a decisão em função de uma autenticidade; logo, não entraria “em cena” precisamente em função das estruturas da *ek-sistência* do *Dasein* serem anteriores (sabendo que o pensamento do ser é radicalmente estranho à busca de um princípio ou de uma *arque*, mas) anteriores pois “mais profundas” que as camadas da consciência e da *má consciência* que decidiriam moralmente a situação. Ser-na-morte-com-os-outros é sem predicação (“eleito” ou “chamado a responder” ou “traumatizado no apelo do outro”,

²²⁷ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011, p. 190.

²²⁸ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978, p. 140. [*Le prochain qui ne saurait me laisser indifférent – l’indésirable désiré – n’a pas révélé au désir ses voies d’accès comme le lait maternel a su inscrire les mouvements de sucção dans les instincts du nouveau-né. Se ressaisir pour un présent d’accueil c’est déjà prendre distance et manquer le prochain.*]

nada disso) já que está implicado em toda predicação em geral e a torna possível²²⁹; trata-se do que Heidegger chamara o ‘autêntico’ quando o *ser* volta-se para si na compreensão, quando se assume *com* os outros nesse abandono (*déréliction*) que *me* constitui – *ser* no mundo com os outros (*Mitsein*) para-além dos outros. Contudo, sem a compreensão do ser que abre a linguagem, não haveria situação qualquer, não haveria engajamento, decisão, não haveria o outro.

E, Derrida levará isso responsabilmente a sério, enquanto *decisão*, não para instaurar à estatura ontológica da linguagem uma ética à sua altura, tampouco para instituir uma filosofia ética da linguagem ou para conferir à ética uma fundação ontológica, mas para inscrever a atenção no *cada vez* do acontecimento em um alcance e a um registro hiper-éticos que apelam para o teorizável do ser no não-teorizável a que o exemplo *serve*.

É com o *Dizer* (“arqui-minimal”) que Levinas respondera à violência do tempo denunciada por Derrida e negligenciada por Heidegger. Um *dizer* que é anterioridade de uma linguagem, uma forma da linguagem antes de toda linguagem que, posterior à mensagem, não apaga a contundência pelo decidir imperioso e responsável em favor do outro e da qual não houve abertura à inteligibilidade que pudesse neutralizar o incômodo recebido como uma ferida; uma linguagem, ou como diz Levinas um *dizer*, que não leva o eu e o outro a comungarem-se de uma sincronia em um cúmplice “estado de espírito”, mas que, no engajamento teórico de “um passado mais profundo que tudo aquilo que eu sou”²³⁰, vê o encadeamento sintético do *rostro* impor-se à decisão e à ética, não como “um compromisso a um puro e simples aprisionamento de um elemento num determinismo mecânico ou lógico, à semelhança do dedo que pode ficar preso em uma engrenagem”²³¹, mas a despeito de tudo aquilo que vem a ser o determinante crítico de uma filosofia do fenômeno, da interpretação ou da compreensão. Por definição, se o outro enquanto *rostro* é absoluto em sua alteridade não-fenômênica e se toda resposta é endereçada ao outro sem o contrapeso da interpretação, nenhum *logos* pode compreender ou resolver numa inteligibilidade esse trajeto em direção ao outro que só o *Dizer* autoriza eticamente.

É com esse *Dizer*, pois, que Levinas responde ao *Dito* de uma linguagem aberta ao ser ou ao dinamismo de sua desenvoltura que Heidegger traz à questão e que, segundo Levinas, neutralizaria o incômodo do acolhimento do outro. A extravasão da ontologia que Levinas lera como *totalidade* ou unidade do Mesmo é contraposta ao infinito ético, o *infinito* do rosto do outro

²²⁹ DERRIDA, J. “Violência e Metafísica”, 2011, p. 194.

²³⁰ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978, p. 141. Escreve Levinas: “O próximo atinge-me antes de me atingir, como seu eu o tivesse escutado antes de ele falar. Anacronismo que atesta uma temporalidade diferente daquela que escanda a consciência.” [*Le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l’avait entendu avant qu’il ne parle. Anachronisme qui atteste une temporalité différente de celle qui scande la conscience.*]

²³¹ LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978, p. 214. [*l’engagement ne revient-il pas à une pure et simple prise d’un élément dans un déterminisme mécanique ou logique, comme le doigt peut être pris dans un engrenage ?*]

homem que nenhum conceito pode abarcar, ou cairia novamente na totalidade que engendra o Mesmo. É o Outro o polo da transcendência metafísica a que o *Dizer* responde sem responder, pensa mais do que pode pensar, excede, pois, o *ideatum* para o qual a consciência se volta. “Os caminhos de Levinas são decididamente difíceis”, dirá Derrida em “Violência e Metafísica”, pois, “ao recusar o idealismo e as filosofias da subjetividade, deve ele também denunciar a neutralidade de um ‘Logos que não é verbo de ninguém’ (idem)”²³². Contudo, nos caminhos não menos difíceis de Derrida, ao invés da “pura e simples” violência do conceito que Levinas denuncia como “a violência mesma”, vir-se-á *traçar* a violência na articulação da linguagem que é tanto conceito quanto *Dizer*.

A linguagem, diz Derrida, não pode nunca tender indefinidamente para a justiça senão reconhecendo e praticando a “guerra” em si mesma numa economia da violência – “violência contra violência”, “luz contra luz” –; é assim que o filósofo, pela desconstrução, deve entrar na “cena ética”: escrevendo e falando nessa guerra da luz, nessa violência que a linguagem inscreve (e em que o silêncio é também discursivo e também elemento da violência), na qual ele sabe estar já e para sempre empenhado e da qual não poderia escapar se não renegando todo discurso e incorrendo, assim, na pior violência²³³.

E então, cabe perguntar como uma economia discursiva da violência pode responder à impostura do gesto nu e em apelo do outro senão pela im-postura de lei. Com isso, retemo-nos ainda no que pode a lei fazer frente a uma decisão moral, isto é, frente a uma decisão que me apela, irrecusável, a urgência do outro enquanto rosto em sua condição vulnerável (isto é, fora de um contexto político, fora de uma “comunidade”, fora do mundo) e, pois, ainda não normatizado por uma política e pelo direito. Com Derrida²³⁴, nos referimos aqui a uma lei difícil de dizer o seu alcance ou mesmo o seu propósito. O que asseguraria uma lei que respondesse a um *ethos* próprio ao fluxo vivido e retido nessa exemplaridade? A lei da equidade democrática ou aquela do mais forte? Donde, o que pode aqui ‘o mais forte’? E quanto a lei de uma polidez ou do “respeito” como quer Kant, onde ela repousaria pela deferência ao outro? Ao que Bauman indica²³⁵, a moralidade não repousa apenas nas grandes máximas ou nos princípios políticos, nas questões de vida e morte (as *mortal questions* de Thomas Nagel) ou nas situações-limite em que o universal é violentamente confrontado por singularidades, mas encontra-se estrangida ao nível do exemplo, à relação de resposta ao outro, à exposição ao ultraje, que é sempre de uma responsabilidade inadiável ao que as regras do respeito e da polidez não dão conta.

²³² DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2011, p. 139.

²³³ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2011, p. 166, 167.

²³⁴ DERRIDA, J. *Force de loi*, 1994, p. 16.

²³⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Ética Pós-moderna*. São Paulo, Paulus, 1997.

Curvar-se sobre uma lei nesse caso, como em qualquer outro em que o direito regulasse o seu âmbito, é aceitar um certo número de condições: 1. que eu responda por um idioma inteligível a ambos – a mim e ao *tu*; 2. que eu me submeta, se este for o caso, ao seu idioma como o “lugar” do apelo; 3. ainda que ele não se submeta ao meu “lugar” de resposta, este, como tal, deve *permanecer resposta* na justeza do que lhe interroga e acomete o apelo; 4. uma tradução, pois, se faz necessária; isto é, uma forma do compromisso sempre possível mas sempre imperfeito entre inteligibilidades; 5. e, finalmente, é preciso que estejamos, ambos, de acordo com as cláusulas que regem a tal lei, tais como conhecê-la, acordá-la e cumpri-la. Entretanto e novamente, qual é a forma da lei, pois se é a lei que deve responder pela justiça antes de um eu perseguido, responderia ela ao âmbito de um presente retido em uma exemplaridade, fosse esta coercitiva ou sutilmente discursiva, punitiva ou simbólica, brutal ou implícita?

A resposta de Derrida, e que nos leva ao cerne da desconstrução, é que *cada vez* que se aplica tranquilamente uma boa lei a um exemplo subsumido, a *cada vez* que uma lei reconhecida pelo direito e que é pois fruto de um justo cálculo aplicado ao caso segundo um julgamento não menos justo (nos sentidos da justiça e da justeza), o direito é assegurado mas a justiça não encontra aí o seu lugar. Sabemos, o direito não é a justiça para Derrida, e a exemplaridade de um *tu* escande a sentença. Se uma decisão ética é possível, e para Derrida ela será sempre possível como im-possível, como indecível, ela será uma decisão incondicional pela justiça e pela condicionada violência de uma decisão; não encerrando-se, enquanto decisão e violência, no âmbito da lei e da autoridade da lei.

A justiça é um indesconstrutível derridiano, e, como tal, é um problema filosófico infinito. Sua incondicionalidade deve portar e suportar as condições da relação, isto é, da economia moral e da economia da violência, sem perder a ‘relação sem relação’ com o absoluto da justiça. Os problemas filosóficos são infinitos não em número ou por seu lugar na memória de uma cultura, para Derrida, mas são infinitos neles mesmos ao exigirem de si, por si mesmos e por sua inscrição arqui-escritural, uma passagem à regra e ao calculável que o direito comporta e impõe sem esgotar; são infinitos por exigirem uma operação do pensamento que lhe confere justamente esse caráter de infinitude: a aporia. E não se diz da aporia que exercita uma dialética, que pesa enquanto atrasa sua síntese, mas de uma aporia que se lembra da “urgência” (do “esquecimento da urgência” que Levinas denuncia ao negligenciar “o que acontece a cada instante”) mesmo quando *difere*, quando retarda ou demora no pensamento. Pensamento político – “politologia” –, é o que convocam Fernanda Bernardo e Gérard Bensussan em seu *Os Equívocos*

da *Ética*, para falarem de um pensamento que ambos, Levinas e Derrida, desde lugares “políticos” muito diferentes, “são portadores de uma revolução do conceito herdado do político”²³⁶.

Logo, o que a aporia cravada no problema infinito da justiça pode responder a alguém que se mostra absolutamente vulnerável – doente, ou louco, ou vulgar demais – e que se dirige, mesmo sem o querer, a mim e a minha responsabilidade a ele, frente a ele, ao seu tempo e ao seu instante absoluto? Que *ethos* ou que decisão justa está à altura do vivamente presente e ao mesmo tempo retido por uma “temporalidade autêntica”, se assim quer Heidegger, nesse espaço limiar – *entre* o justo e o injusto – que uma lei não é nunca capaz de assegurar?

Nisso que se lerá como o im-possível da justiça, um “é preciso”²³⁷ se interpõe ao texto e à filosofia como uma forma da decisão: “é preciso que um preciso se imponha”, eis o performativo ético derridiano, e que não seja ele a última palavra. É preciso decidir sem a última palavra, e “é preciso sobretudo que um leitor não espere por isso, pela última palavra”²³⁸. O im-possível é também o im-posto, o inescapável da resposta porque não há alternativa ao presente vivo do apelo. A última palavra é sempre o fim de toda im-posição: nada mais vai ser imposto, apenas restará aquilo que já está posto à decisão – im-posto. E o que está posto à decisão como in-decisão é a verdade impossível ou apenas im-possível de um justo sempre demasiado ciente da injustiça da sua justiça bem como injusteza da sua justeza; uma verdade, pois, que não fica posta, que não se sedimenta de todas os apelos de todos os *tus* já que eles e ela transitam no cada vez do acontecimento. Ter a justiça como parâmetro indesconstrutível requer não uma verdade que possa ser posta, mas uma vulnerabilidade de verdade com o imperativo levinasiano “nas mãos”, o da vigília insone para a justiça (como para a ética, e, com Derrida, como para a desconstrução).

Se não tem como medir o que justamente é preciso, o quão *justa* é a medida da resposta, se não tem como medir o quão *precisa* é a medida da justiça, é assim que o pensamento da desconstrução se deixa precisar numa falta, senão em uma errância, isto é, no momento em que a filosofia desarticula, na sua instância *meta*, a estrutura da linguagem. Desarticulando, assim, a relação da ética com seus outros – a linguagem, a política, a poética, o direito, a filosofia – dos quais ela começa a se demarcar por outros limites. É onde a ética levinasiana, mais do que

²³⁶ BERNARDO, F. & BENSUSSAN, G. *Os Equívocos da Ética*, 2013, p. 17.

²³⁷ Em nota ao *Memórias de cego* (trad. de *Mémoires d'aveugle – L'autoportrait et autres ruines*. Réunion des musées nationaux, 1990. Para o português: Ed. Calouste Gulbenkian, 2010, p. 36-37), Fernanda Bernardo faz lembrar o sintagma “*il faut*” que, no francês, traz uma dupla escuta: aquela que vem do verbo “*falloir*” (*ser preciso*) e aquela do verbo “*faillir*” (*faltar*). Esta duplicidade na língua serve a Derrida para enfatizar o caráter meta- ou ultra-ético da desconstrução, é o que diz a tradutora-escritora; além de marcar a indecidibilidade no termo que decide pela aporia do conceito. Como defende Derrida, é porque a ética falta, isto é, é porque ela está sempre em falta que ela *é justamente precisa*.

²³⁸ DERRIDA, J. “Como se fosse possível, “*within such limits*”...”, in *Papel-Máquina*, 2004, p. 257.

quando delimitada pelas “pessoas morais” (eu, outro e terceiro) e pela economia em que ela se enreda em seu próprio idioma (a “abertura ao outro”, o “encontro com o infinito”, a “resposta irrecusável ao outro”, o “sim originário” etc.), obriga-se à *escritura* de uma “cegueira” quase insolúvel. A violência está na origem da linguagem, qualquer que seja ela, do *Dito* ao *Dizer*. A *cada cena* constrangido, a *cada passo* obrigado ao outro e ao terceiro, ao rosto e à justiça, a *cada outro* do outro a quem responder e a falhar, a trair e a reparar a traição, ao *cada vez* da ética arisca-se, sob efeito do *rastro* e ainda que “na vigília insone em plena luz do dia”, senão a pior, à menor violência.

6. A justiça e os indesejáveis

Chega a hora de se perguntar diretamente pela desconstrução e de tentar entendê-la como um exercício ético pautado pela justiça, mas tendo uma forma avessa a qualquer cena de tribunal. A desconstrução, diz Derrida, é um pensamento do impossível, e, no entanto, profundamente rastreador da história. Pois, o que está implicado nesse pensamento é mais do que uma impossibilidade “de fato”, mas o perigo da *possibilidade*; desta se tornar um conjunto de procedimentos disponíveis baseados em regras. O interesse da desconstrução, diz Derrida, é uma certa experiência do impossível, como aquilo que vem do impossível e parte em direção a ele quando o pensa, que torna o impossível possível sem enclausura-lo num método ou numa doutrina filosófica. Pois, se se é possível conhecer a história, bem se sabe que a efetivação de um ‘possível’ não leva a termo o impossível que carrega, não leva a termo a sua experiência. Como no caso do perdão, quando a história se fez palco de paradigmas da reconciliação e de uma totalidade recomposta por um “perdão-norma”, o *perdão*, impossível que é, não foi digno do nome que traz (como tantas vezes Derrida disse, utilizando esta expressão “digno do nome”, em seus últimos escritos). Será preciso recolocar a discussão sobre o perdão em novos termos para além da reconciliação e do contrato, ou nada se faria de mais contraditório ao perdão.

O que está implicado, pois, na desconstrução é toda uma concepção de história apoiada na ideia latente da reconciliação em prol da unidade das nações, e que encontra, aqui, o seu limite e a sua impossibilidade numa forma do alargamento do possível, senão da história mesma. E é exatamente esse “impossível” na história que interessa Derrida; e o interessa na medida em que vê nele a lógica do acontecimento contrapondo-se à lógica da história. Assim, se alguma coisa “acontece” segundo a efetivação de uma possibilidade, isto é, enquanto possibilidade na ordem do previsível e do disponível, ela já estava, de certo modo, inscrita no cálculo da norma ou em alguma teoria historiográfica; mas, se, ao invés, alguma coisa acontece fora desse cálculo e dessa previsão, se essa coisa escapa ao possível esperado – a reconciliação que se espera do perdão, por exemplo –, daí parece vir algo que interessa de fato a Derrida, já que, como ele diz, só o impossível acontece. E o acontecimento é o que desfaz um nexos, sendo a ele transversal; pois, se de um lado, a possibilidade do nexos é enclausurada em seus limites, de outro lado, o impossível de um acontecimento é interminável.

É assim que Derrida fará a desconstrução de toda uma “economia corrente do perdão”, de um perdão “tomado nos limites humanos ou antro-po-teológicos do arrependimento, da

confissão, da expiação, da reconciliação ou da redenção”²³⁹ que garante à história um conceito reduzido à simples reconciliação como resultado de um cálculo – pouco ou nada fiel à “fonte”. E ele fará a desconstrução dessa “economia do perdão” para ver saltar do âmbito de sua possibilidade uma problemática ético-política de implicações sempre tão atuais, até que uma potência incalculável do impossível entre em cena. E esta potência, sabemos, é da ordem de uma diferença absoluta que a linguagem instaura quando rompe com a lei e com a história. Esta potência é, diz Derrida à ordem da desconstrução, a justiça. Vale lembrar Levinas para quem a “diferença absoluta” é inconcebível em termos formais, já que ela coloca o *discurso* em relação ao absolutamente outro como o horizonte de uma transcendência do qual sou infinitamente refém. Se o perdão é inapresentável por sua experiência (do) impossível, e por dizer respeito à relação com o todo-outro (com quem não posso chegar a conhecer ou compreender, já que toda compreensão é auto-compreensão, segundo Levinas), o perdão não se generaliza num conceito, nem na economia de uma lei, nem em um princípio normativo. E, ainda assim, ele deve ser colocado à ordem da linguagem, como vimos, com sua violência originária expondo-se ao perjúrio e à traição quando pensa a si mesma, e deve fazê-lo por uma necessidade incondicional do perdão, “quase-transcendental”. Ou, caso contrário, encerrar-se-á na possibilidade ou na impossibilidade históricas, das ocorrências do mundo, como projeto triunfante ou frustrado da reconciliação e do reconhecimento de uma totalidade.

6.1. Jankélévitch e o perdão

A ética da desconstrução não acontece apenas por uma fricção com Levinas, como vimos rasgar uma análise das pessoas morais pelo absoluto do Outro, mas é também com respeito ao “perdão que se torna impossível” que Derrida abrirá as cenas ética e histórica na discussão com o filósofo francês Vladimir Jankélévitch («*L’imprescriptible*», 1971) exatamente pela excepcionalidade do perdoar. É nos debates ocorridos na França, em 1964, sobre a imprescritibilidade dos crimes nazistas contra a humanidade que Derrida responde a Jankélévitch acerca, de um lado, da história do perdão pensada como história da reconciliação e, de outro lado, da explosão assertiva de Jankélévitch: “o perdão morreu nos campos de morte”, ou seja, o perdão tornou-se impossível já que nenhuma punição proporcional pode ser encontrada ao que se apresenta com a Shoah como crime imperdoável e imprescritível. Segundo Duque-Estrada, que acompanhamos a explicitação do argumento, “é toda uma economia metafísica do perdão que

²³⁹ DERRIDA, J. *Pardoner : l’impardonnable et l’imprescriptible*, 2004, p. 545-546.

entra, então, em colapso”²⁴⁰. E entra em colapso, ele ressalva, a partir dela mesma, pois Jankélévitch continuaria inserido nessa tradição metafísica, religiosa e jurídico-política do perdão como reconciliação e restauração de uma unidade perdida.

Acompanhemos o pensamento de Jankélévitch. Não haveria mais *quem* perdoa nem *a quem* perdoar por um crime imperdoável, logo o perdão não encontra mais lugar no mundo, nem no nível individual, interpessoal, nem a nível social. Pois um crime da humanidade contra ela mesma ultrapassou os limites do “humano” ou de uma instância de dignidade reconhecível a que chamamos ‘humana’, e portanto, se tal crime não é mais humano, se é inumano, não comporta aplicação alguma que se reconheça humana, seja ela a punição, a absolvição, a redenção, a reconciliação e o perdão.

Não se pode punir o criminoso com uma punição proporcional ao seu crime: pois, diante do infinito, todas as grandezas finitas tendem a se igualar; de modo que o castigo torna-se algo quase que indiferente; o que aconteceu é literalmente *inexpiável*. Já não se sabe mais a quem se dirigir, nem a quem acusar.²⁴¹

Daí para frente, às novas gerações, todo perdão será mentiroso, terá o intuito de algum proveito ou será “uma terapêutica do esquecimento” na passagem, então inautêntica, do tempo. É como se Jankélévitch fosse tomado por uma consciência da disfunção do perdão após a Shoah e da sua forçada degradação face a si mesmo quando vier exercer apenas o trabalho ilusório de uma auto-reparação. Dessa forma a história continua, porque deve continuar, mas no espaço de um horizonte que assimilou o mal e assiste a funesta cena de um perdão que trabalha em seu próprio luto. Eis a impossibilidade do perdão para Jankélévitch.

O impossível do perdão a que Derrida chama ao discurso, à desconstrução, é obviamente de outra ordem àquele de Jankélévitch, embora lhe interesse deste a recusa de um perdão que só terá como fruto a continuidade da história. A decisão de Derrida, ou a sua in-decisão que é como vemos a decidibilidade limiar da desconstrução, segue a seguinte operação: Não posso, “eu, Derrida”, conceder o perdão ao não-perdão de Jankélévitch, tampouco negá-lo. Isto porque o perdão é, de um lado, condicionado ao pedido de perdão daquele que faz algo a ser perdoado, e nesse sentido, não é claro quem deve fazê-lo, isto é, quem é o algoz e quem é a vítima de uma perdão anunciado (Derrida ou Jankélévitch) – eis o performativo de uma condicionalidade mais ampla²⁴² e talvez mais complexa do perdão, como atestou Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*

²⁴⁰ DUQUE-ESTRADA, P. C. “*sobretudo... o perdão: (im)possibilidade, alteridade, afirmação*”, 2008, p. 33.

²⁴¹ DERRIDA, J. *Pardoner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, 2004, p. 546 *apud* DUQUE-ESTRADA, P. C. *Op. cit.*, 2008, p. 33.

²⁴² Como mostra Rogozinski, Derrida se utilizara relativamente pouco do termo e do contexto da Shoah em seus escritos. Ele a menciona nas seguintes ocasiões: Em *Schibboleth: pour Paul Celan* (1986), p. 83; em uma outra ocasião em meditação sobre a poesia de Celan; em *Fichus* (2002), a partir de Adorno, em um diálogo com Lyotard. Ver ROGOZINSKI, J. *Faire part*, 2005, p. 32.

(1963) e a obra documental e literária de Primo Levi *É isso um homem?* (1947). De outro lado, o perdão está suspenso sob a luz (que é sempre *lux contra lux*) de uma economia do dom, ou melhor, do incondicional do dom em que uma espécie de resposta a Jankélévitch coaduna ao mesmo tempo em que impossibilita uma decisão definitiva em seu nome: quando o perdão está a serviço de uma finalidade qualquer – redenção, reconciliação, prescrição, luto –, ele não é puro; o perdão deveria permanecer excepcional ou não permanecer, deveria colocar à prova o impossível ou nada possibilitar, deveria interromper o curso dos acontecimentos para além de toda sanção calculável ou apenas demorar na aporia de que “só se perdoa o imperdoável, pois o perdoável já está perdoado” no nexos estabelecido. O perdão não tem pois, respondendo a Jankélévitch, qualquer relação de complementariedade com a punição²⁴³, sendo alheio ao espaço jurídico e lógico estrito. É por uma exigência de vigilância às racionalidades de uma unidade conciliadora e paralisadora, exigência própria à desconstrução, que Derrida retém e transforma o argumento do perdão impossível de Jankélévitch.

E, no entanto, é ainda do perdão impossível que fala Derrida, não para dizer de “uma simples contradição lógica”, diz Caputo²⁴⁴, mas para “acontecer” quando perguntarmos “como foi possível ir onde não podemos ir”²⁴⁵. Ali, onde a história do perdão parece chegar a seu fim, tão bem denunciado por Jankélévitch, onde, com efeito, uma potência do impossível parece implodir o conceito em sua raiz histórica, é justo onde a possibilidade do perdão tem lugar e começo, segundo Derrida; justamente no fim da história do perdão, ali onde ele parece terminar, começa a história como história do perdão.²⁴⁶

6.2. Mandela e a justiça

“Admirável Mandela. Ponto sem exclamação”, e, ademais a pergunta, “como se pode ser Mandela?”²⁴⁷. É como Derrida começa o seu texto « Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion »²⁴⁸, publicado no segundo volume de *Psyché*. Afirmação e interrogação anunciam

²⁴³ DERRIDA, J. e ROUDINESCO, Elisabeth. *De quoi demain... Dialogue*, 2003(d), p. 265.

²⁴⁴ CAPUTO, J. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”, in DUQUE-ESTRADA P. C. (org.) *Às Margens: a propósito de Derrida*, 2002, p. 47.

²⁴⁵ *Idem*.

²⁴⁶ DERRIDA, J. *Pardoner... Op. cit.*, 2004, p. 547.

²⁴⁷ DERRIDA, J. *Psyché II*, 2003(c), p. 69. [*Admirable Mandela. / Point, sans exclamation. (...) comment peut-on être Mandela ?*]

²⁴⁸ Como o texto traz em nota, na sua abertura, esse ensaio foi, a princípio, publicado pela Gallimard no volume *Pour Nelson Mandela* (« Quinze écrivains saluent Nelson Mandela et le combat dont sa vie porte témoignage »), no ano de 1986, oito anos antes de ser publicado « Force de loi », em 1994, onde Derrida pôde desenvolver,

uma dupla admiração²⁴⁹: a admiração pela pessoa Nelson Mandela – “o homem mais livre do mundo”²⁵⁰ – engajado, em toda a sua pessoa, no combate ao *Apartheid* na África do Sul e na restituição à situação de lei “digna desse nome”; e admiração por aquilo que, de Mandela, Derrida traz no título do seu texto, as leis da reflexão, ou, como nos lembra Badleh²⁵¹, admiração por aquilo que Mandela pensou e admirou da lei – o que uma ação política pode conter e testemunhar de im-possível, o que ela pode fazer para criar a justiça e um futuro, como deveria ser um homem livre e como um homem livre só é livre se todo-outro homem é livre.

Derrida soube ver nos atos de violência e de não-violência de Mandela uma “linha de reflexão” que levasse em conta os paradoxos especulativos na experiência histórica com a lei; e, paralelo a isso, a experiência im-possível da lei num processo infinito de renegociação da lei, em que toda a violência institucional deva ser pensada. Derrida ressalta, com Mandela, que todas as democracias constitucionais provém de um golpe de força que está na base de toda lei (tese esta defendida e desenvolvida por Derrida em um texto que viria a ser publicado oito anos depois com o nome « Force de loi », 1994), isto é, que todas as democracias constitucionais provém de um ato violento que, ao mesmo tempo em que pressupõe a lei, a produz enquanto instaura a unidade de uma nação *après coup*. Mandela sabia disso: é uma minoria que faz e promulga todo governo democrático e toda Constituição; é o ato mesmo de um contrato que, assinado pela minoria que se faz representativa, supõe o povo inteiro e, por isso, legitima a assinatura mesma pela entidade da nação. Derrida o equaciona assim: a legitimidade da lei é fundada pela ilegitimidade de uma assinatura e de assinantes que, num gesto performativo, efetiva a lei, e que só é lei porque fora previamente legalizada por uma assinatura; ou seja, tem-se na base da questão uma assinatura que toma sua legalidade de uma lei prévia, e uma lei prévia que se confirma após a assinatura.

O que aconteceu na África do Sul entre os anos 1948-1994, com o nome de *apartheid*, foi quando uma minoria branca, por um golpe de força de manobra eleitoral, assinou os desígnios sociais e políticos de uma nação sob regime de segregação racial. Em um regime democrático, algumas condições propiciam a manutenção de novo *status quo* político e podem fazer com que ninguém se lembre da violência performativa originária, dentre os quais podem estar: quando parte do povo participa do governo, quando uma outra minoria popular se alia ao novo regime,

certamente muito inspirado e na esteira das reflexões sobre as leis e das “leis da reflexão” de Mandela, a sua própria reflexão sobre a lei na operação da desconstrução.

²⁴⁹ A isso, a essa dupla admiração e ao que segue da sua argumentação, nos chama a atenção Jalal Badleh em *De Derrida à Levinas, la dette et l'envoi*, 2015, p. 209-214; texto este que nos serve de base para a aproximação de Derrida à “exemplaridade” de Nelson Mandela, em nossa análise sobre a desconstrução como justiça.

²⁵⁰ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2003(c), p. 89.

²⁵¹ BADLEH, J. *De Derrida à Levinas, la dette et l'envoi*, 2015, p. 209-214.

quando, sob a força máxima de um genocídio ou de uma quase-exterminação, a minoria empossada exerce triunfante sua força de lei. No entanto, o que aconteceu na África do Sul, naqueles anos, foi que o gesto de violência de uma expressa minoria branca que promulgou para si todas as riquezas da nação, foi excessivo e, ao mesmo tempo, impotente, insuficiente para assegurar a estabilidade do contrato assinado; e, então, ele foi evidenciado em sua contradição, tendo como consequência o fato de que o seu golpe de força não pôde se fazer esquecer. Foi, portanto, um mal golpe de força, ou uma força fracassada de lei.

Foi contra esse mau golpe de força da minoria branca que Mandela se opôs, evidenciando sua falha enquanto estabeleceu um contra-golpe de força através do Congresso Nacional Africano (CNA) e da Carta da Liberdade. O que vai nos interessar mais é de que forma Mandela instituiu dois golpes de força na significância da lei, sem opor à lei dos brancos outra lei, mas fazendo resgatar da lei dos brancos, assinada democraticamente em seu país, a sua dignidade de lei, justamente por seu próprio golpe de força. Enquanto o regime em curso representava apenas os brancos (contra a lei que eles mesmos assinaram baseada na Declaração Universal dos Direitos Humanos), o CNA se levanta na defesa da lei dando a ver o que não estava visível na lei: “Que a África do Sul pertence a todos os que nela vivem, negros e brancos, e que nenhum governo pode afirmar autoridade a menos que se baseia na vontade de todos os povos”, diz a Carta a Liberdade. Por ter feito da lei mesma a Lei das leis, o ato fundador da lei ou a constitucionalidade da Constituição (ali onde uma minoria branca assina e não cessa de se trair), Mandela opõe a entidade étnico-nacional que só inclui os brancos em situação nacional de direito a uma outra entidade étnico-nacional que inclua todo o povo, inclusive os brancos.

O “sim” à democracia, o “sim” à África do Sul que preconizava a lei, ganha força (de lei), mas, dessa feita, o “sim” deve ser digno de um “sim a um povo inteiro” inclusive a todos os grupos nacionais. Que a decisão política do CNA se baseia em um corte geográfico e demográfico de um momento e um lugar determinados na história da democracia no Ocidente e que institui uma lei fundamental prévia que reconhece quem é “o povo inteiro de uma nação” – todos que vivem nela – operada pela colonização branca, a Carta da liberdade reinscreve nessa decisão o ato de fundação da lei em seu próprio discurso e em seu solo sul-africano para uma sociedade sul-africana que é anterior à chegada do homem branco. O gesto performativo do golpe de força é deliberadamente re-atuado, e reformula o ato constativo que segue a lógica do golpe de força da Constituição dos brancos, porém radicalizando seus princípios de democracia e de lei, sendo-lhe absolutamente fiel em uma infidelidade aos contratantes. Está aí algo muito próximo ao gesto desconstrutivo que Derrida tem com a tradição filosófica; aqui, ele é golpe de

força democrática na ação política do CNA e na presença de uma reflexão ético-política e da reflexão de um homem “livre”.

Mas, ainda não chegamos onde é preciso chegar com a exemplaridade histórica da África do Sul nos anos oitenta e noventa, e singular na pessoa de Nelson Mandela. E esse lugar é a justiça. E a justiça, pergunta-se, é a lei ou o fora-da-lei do direito? A justiça se apresenta na resposta à lei do advogado Mandela ou na oposição a ela em nome do “é preciso” ele mesmo? Dirá Derrida que Mandela responde às duas coisas em nome de uma Lei maior.

Mandela se apresentou diante da lei para convocá-la (e não para esperá-la comparecer em resposta, como no conto *Diante da lei* de Kafka, mas), para fazê-la acontecer. Lembremos, só o impossível acontece, segundo Derrida; e quando Mandela comparece diante da lei, ele não se apresenta *a serviço* do direito mas responde a uma Lei maior no “movimento da justiça”²⁵², na experiência do impossível que é a justiça. Esse movimento da justiça não aponta para uma justiça que será, um dia, uma realidade após um determinado decurso da lei. E é por isso que Derrida diz em duas ocasiões diferentes e não distantes entre si que “a desconstrução é a justiça” (*Força de lei*) e depois que “a desconstrução é a experiência do impossível” (“Como se fosse possível, *“within such limits”...*”), isto é, que a justiça tem lugar a cada vez que a desconstrução está em curso pois esta é a prática mesma da justiça. Para além do ato político na convocatória de um Congresso, para além, ainda, da dimensão política da lei que Badlel entrevê como a dimensão mesma da desconstrução, ressaltando dela o “movimento de justiça” no trabalho de reflexão e de decisão em torno da lei, é de uma operação de justiça no que toca à ética responder que se encontra uma singular competência da lei em fazer acontecer o impossível naquilo que ela mesma inscreve.

A reflexão da lei, o comparecimento diante da lei e o comparecimento dessa lei diante da lei superior é o que Derrida chama “o movimento da justiça”. (...) A admiração da lei por Mandela é, por assim dizer, semelhante à prática da desconstrução.²⁵³

Resta-nos saber que lei é uma Lei maior que se apresenta *no* impossível, qual a sua natureza e em que ela promove tanto a prática da justiça como a prática da desconstrução que, como pensamos, diz absolutamente respeito ao alcance ético da desconstrução. A Lei maior que atravessa o espaço da lei não está em um texto *e* está nos rastros de todo texto (de lei); a justiça na lei não é a justiça da lei. Os testemunhos exemplares (e não seriam eles impossíveis *e* testemunhos

²⁵² DERRIDA, J. *Psyché II*, 2003(c), p. 79.

²⁵³ BADLEH, J. *Op. cit.*, 2015, p. 213, 214. [*La réflexion de la loi, la comparution devant la loi et la comparution de cette loi devant la loi supérieure est ce que Derrida appelle « le mouvement de la justice ». (...) L’admiration de la loi par Mandela est pour ainsi dire semblable à la pratique de la déconstruction.*]

da ética?), dirá Derrida²⁵⁴, são aqueles que, dando a pensar a lei, não respeitam as leis ou se veem divididos entre uma desconstrução à ordem da justiça e uma justiça que se apresenta indesconstrutível.

6.3. A justiça entre a desconstrução e os indesconstrutíveis

Quando Derrida, em não poucas vezes, deixa-se escrever sobre o possível (como em “Como se fosse possível, *“within such limits”...*”, 2001), ele “joga” com uma estrutura lógica, utilizando-se de um gesto performativo, tal como foi em resposta a John Searle na *Reply* em « Limited Inc. » (1990)²⁵⁵: responder ao que parece um simples jogo verbal, qual seja, que ‘o possível é o impossível’ (do tipo *S é P*) arrisca-se ao perjúrio na resposta se não se assume, ele Derrida, sob a marca performativa de uma “insuficiente suficiência”, um absoluto, um impossível ou, como assumiremos, nós, por entre a justiça e a desconstrução, um “indesconstrutível”. Levando-o a termo, Derrida diz ainda, tal como fizemos recuperar o diálogo Jankélévitch-Derrida: se o perdão é impossível na qualidade de um gesto sempre gratuito e imprevisível, não se perdoa jamais “em conformidade com um dever” ou “por dever” segundo a máxima kantiana, mas perdoa-se, se se perdoa, para além de qualquer imperativo categórico e a despeito de um pedido (de perdão) ou de uma confissão nos trâmites da reconciliação. Perdoa-se, se se perdoa, na prática ostensiva e na força de lei do perdão. Ou o perdão é incondicional, ou ele não é perdão.

Embora pudéssemos dizer com Platão, ainda no seio de um pensamento de transcendentais, de “absolutos” em Derrida, ou como ele prefere de “impossíveis” ou “incondicionais”, uma ética da desconstrução não guarda um ideal. Não é por ele que a incondicionalidade vem ao discurso. Não há uma ideia absolutamente inteligível que ditasse, universalmente, as regras do argumento; não há *eidós*, não há lei universal, assim como não há

²⁵⁴ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2003(c), p. 88.

²⁵⁵ O texto-fonte de uma querela com Searle que teria culminado na *Reply* é *Sec* (apelidado por Derrida a partir de « Signature, événement, contexte », 1972 in « Limited Inc. », 1990). *Sec* foi, frequentemente, lido como um projeto de dismantelamento da teoria dos atos de linguagem, por Derrida. No entanto, a *Reply* contradiz essa leitura, mostrando que a intenção de Derrida, na sua própria leitura da obra de Austin, era pensar o alargamento do possível, ou melhor, do campo do valor da ação em todos os atos de linguagem. E que as premissas para esse alargamento, num trabalho de operação textual próprio ao que é a desconstrução, estavam todas elas na obra de Austin, sem que ele as tivesse levado a termo de um alargamento proporcional ao projeto mesmo de sua obra. De modo que a iterabilidade essencial do signo (o fato de que todo signo adquire sua identidade de sua repetição iterável), isto é, nisso que todo signo é destituído de sentido próprio, fixo no real, posto ser constituído de repetição e alteração em contextos distintos, neste fato negado pelos teóricos dos atos de linguagem, de modo, pois, que, sendo iterável, é a ficção uma possibilidade estrutural do signo. E que as oposições metafísicas bem como a “seriedade” que quis dotar Austin a todo ato performativo bem sucedido não fogem à estrutura ficcional e iterável do signo, já que todo signo é, para ser sucedido e como bem alude Austin, sempre uma citação ou uma repetição inventiva.

princípio ou um ‘possível’ a se cumprir.²⁵⁶ Não se pode esquecer que Derrida está ligado a uma certa crítica contemporânea, e que ele próprio soube tão bem nomear, da metafísica da presença. Não há metafísica que autorize a desconstrução, pois não há a presença para além da materialidade da escrita. E, no entanto, estamos às voltas com parâmetros transcendentais que não são destituídos de infinitos impasses à razão, e, muito embora não sejam eles ideias ou princípios metafísicos, eles nos fazem ver, como de fato um parâmetro o faz, o quão distantes estamos de uma certa idealidade dos conceitos que se impõe por um padrão lógico, não transcendental. O *dizer* à distância de um conceito ideal, bem como de sua qualificação para uma possível lei universal do direito, não é levado mais em conta do que um cálculo performativo da própria distância que intencionasse esse dizer. Embora pudéssemos *dizer*, então, de quase-conceitos *quase-transcendentais* que deixariam o pensamento em infinita análise enquanto vislumbrasse sempre uma im-possibilidade, há um elemento indesconstrutível na desconstrução que Derrida identificou prontamente com a justiça.

Não tem o “absoluto”, para Derrida (para usarmos um dos termos acima citados ao “indesconstrutível” na desconstrução), o sentido que traz a *Ideia* platônica de uma associação, ou *participação* em uma Ideia maior – no Bem e no eterno –; também não herda de Kant a qualificação para o *reconhecimento* de algo universal, nem de Hegel a possibilidade, conquanto a sua *plasticidade*, de um saber absoluto. A justiça, assim como o perdão e o dom são im-possíveis, ou indesconstrutíveis, não em função de uma participação ideal, inteligível e sintética a uma noção mestra, mas de uma quase-transcendentalidade que permanece no limiar do conceito, suspenso por um ultrapassamento, pela possibilidade de um ultrapassamento que, como tal, é impossível quando jogado na operação da desconstrução. O *Bem* é tomado à desconstrução por Derrida; o *dom*, por exemplo, não.

Não tem, ainda, o “impossível” o sentido do irrealizável, mas da aporia que toma o pensamento quando absolutamente unido à linguagem e ao tempo – a linguagem que se demora, que ganha tempo e distância para decidir, e, se decide e quando decide, é ao tempo que deve dirigir-se com a ‘diferença’ (*différance*) nas mãos. Erra quem afirma ser a indecidibilidade derridiana uma paralisia na ação de julgar; ao contrário, ela é a prática mesma do julgamento levado a seus impasses e a seus limiares decidindo por uma temporária suspensão da escolha entre alternativas.

A aporia, “entre alternativas”, designa o trabalho da desconstrução. Quando, em seus escritos de juventude, Derrida sublinhava a ambiguidade dos conceitos filosóficos, sua impossível delimitação “desde fora”, senão no texto contra o texto, ele quis igualmente mostrar que o signo é a instância determinante de todas as oposições constituintes da “metafísica da presença” –

²⁵⁶ DERRIDA, J. *Voyous*, 2003(b), p. 62.

infinito/finito, alma/corpo, inteligível/sensível, natureza/lei, origem/artifício etc. – e, portanto, a sua desconstrução lhe pareceu urgente. Ao suspender a escolha por um dos termos e inscrever no discurso filosófico a insubordinação de um termo a outro pela diferença, a obra de Derrida culmina em um certo *impasse* do político, é o que escreve Critchley em *The Ethics of Deconstruction*, e, no entanto, ela inscreve, decisivamente, o questionamento ético sobre a justiça. Ao suspender a escolha “por direito”, a desconstrução inscreve a aporia na experiência com a linguagem; aporia saída da relação ética com o outro, que o próprio Critchley faria a ressalva por “uma política da diferença ética”²⁵⁷.

Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar, complicar ou lembrar em seus paradoxos valores como aqueles do próprio e da propriedade em todos os seus registros, aquele do sujeito, e então aquele do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, da intencionalidade etc. (...) um tal questionamento desconstrutivo é, do começo ao fim, um questionamento sobre o direito e sobre a justiça.²⁵⁸

O que é preciso estabelecer na desconstrução unida à ação de julgar é uma relação entre a aporia e a decisão. Nisso que nenhuma decisão pode ser plenamente justa e nisso que a justiça excede, sempre e a cada caso, as leis do direito. Antes de tudo, a justiça, para Derrida, é a relação com o outro em que se poderia suspender o direito. Tal como um juiz que, antes do que seria aplicar uma regra, suspende o direito ao sancionar uma lei no ato de interpretação “para dever a cada caso reinventa-la, re-justifica-la”²⁵⁹. Vimos com a história de Mandela que uma força de lei é exigida da lei e só pode ser exercida diante da lei, ou melhor, diante de uma lei que não acontece e que jamais terá lugar (no caso da África do Sul, a força de lei da igualdade de direitos a todos indistintamente só pôde ser exercida e chamada à instituição e à decisão como um grito antes do que como lei, diante e *par contre* a lei de direito). A justiça é essa lei, ou essa ação de julgar, que não pode se fazer presente, mas que ainda assim, e só assim, é força de lei. Usar a força da lei contra a lei não é sair da justiça, é trazer-la onde ela não chega. É mostrar a insuficiência da lei, que é insuficiência e infinitude de todo texto, de tudo o que é dito diante de uma justiça inalcançável.

²⁵⁷ CRITCHLEY, S. *The Ethics of Deconstruction*, 1999, p. 221. [*The Levinasian account of the passage from ethics to politics leads to a different vision of political space from that seen in Derrida, Lacoue-Labarthe, and Nancy: what I shall call 'a politics of ethical.difference', where politics must be mediated ethically.*]

²⁵⁸ DERRIDA, J. *Force de loi*, 1994, p. 22. [*Un questionnement déconstructif qui commence, comme cela fut le cas, par déstabiliser, compliquer ou rappeler à leurs paradoxes des valeurs comme celles du propre et de la propriété dans tous leurs registres, celle du sujet, et donc du sujet responsable, du sujet du droit et du sujet de la morale, de la personne juridique ou morale, de l'intentionnalité, etc. (...) un tel questionnement est de part en part un questionnement sur le droit et sur la justice.*]

²⁵⁹ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 1994, p. 51.

Estamos, pois, diante de uma impossibilidade, sob o traço da justiça, de fazer possível a justiça por meio de uma ética do perdão ou do dom, ou mesmo pela entrada do terceiro na relação com o Outro (“o passado da relação com o outro assombrando o presente da relação com o terceiro”²⁶⁰); e, no entanto, temos aí uma possibilidade: a possibilidade ao pensamento de propor uma ética im-possível. A justiça é, nesse sentido, uma questão aporética por excelência. Pois, ainda assim, ela abre a possibilidade de propor uma ética que é vigilante, na prática da desconstrução, do alcance de uma intervenção prática pois sabe que o todo-outro está sempre por vir e que, de sua vinda, impera a condição, talvez a única condição, da menor violência possível.

Sabemos, toda decisão, que se pretenda *instituir* algo, designa uma violência, na mesma medida em que toda instituição consiste em uma decisão que designa, a seu tempo, uma lógica contraditória. Qual seja, a de que uma força de lei, que é suspensão do direito, é a própria lei; e que esta, como direito, é ela mesma uma força. Derrida empresta essa análise da lei, na distinção entre justiça e direito, de Montaigne, da ideia de um “fundamento místico da autoridade” que denuncia que no começo de toda lei há uma força de decisão e de ação, seja a lei de direito seja a lei que suspende o direito. Trata-se de uma espécie de golpe de força que é fundador da lei sem ser a sua origem; como se um suplemento de ficcionalidade, não de natureza ou qualquer forma da *arbité*, fundasse a verdade da justiça. O que não deslegitima a lei – funda-la em um golpe de força ou em uma violência performativa –, nem torna infundado o fato de que a lei, como fruto de uma decisão pela justiça, jamais terá lugar. A lei e autoridade não são nem justas nem injustas, nem legais nem ilegais, em seu momento fundador. Elas não trazem em sua origem uma universalidade ou uma natureza de justiça, de critérios de razão ou intuição prévias; não havendo transcendentais, a decisão pela lei e pela justiça só pode se dar a partir da desconstrução da lei e de suas condições. “O direito é essencialmente desconstrutível”; já a justiça é seu elemento indesconstrutível²⁶¹.

Retemos algo a esse respeito já de nosso filósofo: não se trata de derivar a ética de uma justiça aplicável ao direito, à política ou à filosofia; não se trata de querer, sob as vias de um método ou de uma formalidade do enunciado que estruturasse um sistema filosófico, traduzir a ética em “valores” que conformariam uma “ação” desconstrutiva. A desconstrução, que se dá ao campo da escrita (da *escritura* ou no “grito” instituído diante da lei), não é a busca da verdade, é a busca da justiça. E esta não tem o mesmo estatuto ético-ontológico daquela. A desconstrução é o

²⁶⁰ BADLEH, J. *De Derrida à Lévinas, la dette et l’envoi*, 2015, p. 253. [*une aporie où le passé de la relation avec autrui hante le présent de la relation avec le tiers.*]

²⁶¹ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 1994, p. 34.

indesconstrutível da justiça, eis o que nos impõe uma explicitação em seu âmbito de questão e de prática filosóficas.

Vimos pensando, na primeira parte desse trabalho, as vias de contato no “coração de um quiasma”²⁶² entre dois filósofos do impossível: Levinas (um pensamento do infinito do rosto do Outro homem que marca uma “intriga ética” como separação metafísica entre o mesmo e o outro) e Derrida (um pensamento do im-possível e da incondicionalidade entregues à desconstrução, por seu apagamento de rastro e pela irrupção do “absolutamente outro” no pensamento mesmo).

Se a desconstrução pode se apresentar ao lado do *dizer* levinasiano, para além do estatuto ético-ontológico da verdade, o seu gesto ético pode ser explicitado como um dizer sem Dito, ou um dizer que leva o Dito à aporia, quando aquele resgata o elemento indecidível que está na escrita, na *escritura*. No coração desse quiasma DerridaXLevinas, a intrusão do Outro é constituinte à indecidibilidade, e, ao mesmo, impera uma decisão em seu nome. A desconstrução recupera, aí, uma justiça que não segue os padrões do Dito (do conceito, do “imperativo categórico” ou da ontologia que Derrida quer desconstruir), mas que pode ser entendida à maneira de um resgaste outro da decisão.

Trata-se de um desinteressamento (termo levinasiano) que o Outro faz acionar quando salva no Dito o dizer traído pelo verdadeiro. Pensamos em como Husserl não pode mais ser lido, na ideia do *alter ego*, sem que o outro absoluto (o “*alter alter*”) e sem equivalência com o *ego*, em Levinas, o atravesse por sua compreensão mesma de *ego* e de *alter*; e como Levinas tampouco pode ser lido às cegas de uma consideração ao *alter-ego* husserliano, ou teríamos uma justiça sem vítima e sem algoz, como vimos com Derrida. O que acontece aí, no trabalho intrusivo de Husserl em Levinas e de Levinas em Husserl que empreende a desconstrução, acontece fora de qualquer “método” que viesse imprimir um meio de levar a verdade de um conceito (o Dito) à sua própria coerência; e, a seu tempo, acontece dentro de uma lógica da contradição entre o Dito e o dizer que, antes que uma objeção venha intervir entre autores, essa lógica convida a repensar estruturalmente a contradição como visão “desde fora”, “desde o outro”, à sua própria constituição discursiva.

Deslocar o Dito do seu centro estrutural de sentido e de signo, faz pensar a possibilidade de uma intrusão sempre por vir e sempre *vindo* de um dizer. O trabalho desconstrutivo consiste em mostrar que as contradições e as aporias, longe de desmentirem o discurso filosófico, lhe são

²⁶² Que é como Emmanuel Levinas caracterizou a sua relação com o pensamento de Jacques Derrida; e que constitui o tema e parte do título do texto de Fernanda Bernardo, publicado na *Revista Filosófica de Coimbra* – n. 33 (2008), “Lévinas e Derrida – “um contacto no coração de um quiasma”.

constitutivas; e que se torna preciso desconstruir esse discurso em um dizer que resgate essas contradições e mostre que elas não vêm de fora do discurso como uma ameaça à sua coerência metafísica mas que elas são a filosofia mesma na sua irreduzível decisão “legisladora” do sentido e das fronteiras do sentido. Ora, toda escritura, assim como toda instituição, legisla suas fronteiras mediante uma decisão; e esta diz de uma inscrição de lei, de força de lei e uma negociação de lei, isto é, da lei da linguagem em negociar as presenças intrusivas do empírico no transcendental, do metafórico no metafísico ou, finalmente, de um elemento quase-transcendental no transcendental. Ir a uma outra coisa que não à forma segura do sentido e do Dito, e às possibilidades sempre levadas a seu término, como Heidegger vislumbrara na experiência do *Dasein*, ou ainda, passar a uma outra coisa que não os fenômenos e o que eles realizam intencionalmente por suas fronteiras mesmas, designa um lugar à desconstrução que nos traduz na investida em uma dimensão propriamente ética do pensamento.

Vale lembrar, como um interlúdio nesse instante do argumento, que há um elo evidente entre Derrida e Levinas, tal como há um elo evidente entre tempo e justiça, desde uma perspectiva messiânica, e, portanto, desde uma tradição da qual tanto Derrida quanto Levinas de algum modo, e de diferentes modos, participam. É Gérard Bensussan quem nos lembra isso.

A espera sem visada de esperado, a espera do inexpectável [*l'attente de l'inattendable*], impõe uma dupla imposição, porque ela não é verdadeiramente a espera, simples e previdente, do que provavelmente acontecerá. (...) O reino que o Messias instaura não é um reino entre os reinos das nações, nem uma história, nem um espaço ou um tempo «decalcado sobre o espaço». É um reino da *justiça sem fronteiras*.²⁶³

Logo, uma certa impossibilidade ou incondicionalidade, que move a desconstrução em sua operacionalidade, articula-se à justiça sem fronteiras do messiânico. Uma messianicidade que se inscreve diferentemente em Derrida e em Levinas, muito embora tanto um quanto o outro contribua com importantes interrogações acerca do Messias ao debate filosófico contemporâneo. Enquanto que o messiânico de Levinas assume, com toda a carga interpretativa e remissiva de uma ética radical do Outro, o contra-tempo da religião; em Derrida, o messiânico é o porvir de uma véspera ab-soluta do tempo que, entre a filosofia “grega” (de Platão a Heidegger, inclusive Levinas) e a religião abraâmica, move o seu pensamento.

Um outro (que) rasga a pretensa pureza, inteireza e lisura do texto de cada um deles e os heterogeniza, fazendo cada um deles falar *a mais de uma voz* (e, portanto, nunca a *uma* (só) voz!): é atentamente virado para o segredo *absoluto*

²⁶³ BENSUSSAN, G. (& BERNARDO, F.) *Os Equívocos da Ética*, 2013, p. 317.

deste absolutamente outro, em sua memória, que Jacques Derrida pensou, ele que, lembro-o também, confessou ser sua paixão e seu desejo mais premente *dar a ler a interrupção* – da atenção a este segredo com a feição do tempo, desta experiência da alteridade ab-soluta brotam todos os seus incondicionais ou todos os seus impossíveis.²⁶⁴

A estrutura da enunciação levinasiana é levada a termo: é o “sim originário” da desconstrução atento ao apelo do outro, que é o apelo da diferença, o “sim” da heterogeneidade frente à separação que isolaria os termos da relação, é este “sim” ao não antecipável pelo Dito, que expropria o “sujeito” [em francês é sugestivo, pois o *sujet* é também tema, assunto] e que é ouvido *a mais de uma voz*, por contraste, por exemplo, com a ‘crítica’ que a cada Dito uma única *voz* se imposta. Apesar das diferenças com Levinas, que poderíamos começar a apontar pelas perguntas “quem é outro na ética levinasiana?” imediatamente ao lado de “quem é o outro para Derrida?”, trata-se da vinda do outro, em todo caso, que é todo e qualquer outro [*tout autre est tout autre*], como advento da justiça.

Contudo, não nos parece encerrar aí, na entrada do Outro à cena do mundo e da escrita, o argumento em favor do qual a desconstrução é a ética. É preciso, pois, que a desconstrução como pensamento do impossível se volte à transcendentalidade como “lei maior”, ou como prefere Derrida, ao *quase-transcendental* da justiça. É preciso situar essa lei maior que é a justiça em dois espaços distintos da reflexão: o im-possível que trouxemos de Derrida no diálogo com Jankélévitch; e a afirmação de Derrida de que “não há nada fora do texto”.

É então que, como a justiça não se apresenta como conceito, filosófico ou jurídico, podendo mesmo sugerir que da desconstrução nada fica senão um niilismo ampliado, a justiça se apresenta “diante da lei” por um movimento retórico; e de uma retórica como aquela que empreende Mandela no CNA e com a Carta da liberdade nas mãos, imbuído de uma reflexão que é enfrentamento decisivo do texto como ação. Ora, esse enfrentamento, longe de separar texto e ação, desenha o horizonte do qual o Outro, o acontecimento ou a chegada do que está por vir, a promessa de um futuro (para um filósofo de um “messianismo sem Messias”), é já texto, escritura. “O conceito exige sempre frases, discursos, trabalho e processo: texto, numa palavra”²⁶⁵. É no texto que a “desconstrução é a justiça”, nisso que ela põe à luz a não-inadequação a si do presente e a “intensificação máxima de uma transformação em curso”²⁶⁶.

Esse duplo enfrentamento no texto – com a ação e com a lei – traduz-se por um enfrentamento tanto da retórica quanto do conceito, ou seja, traduz-se tanto na promessa de um futuro, de um porvir absoluto que é já *escritura* e, no entanto, não pode ser lido, quanto na dívida

²⁶⁴ BENSUSSAN, G. (& BERNARDO, F.) *Op. cit.*, 2013, p. 343.

²⁶⁵ DERRIDA, J. “Como se fosse possível, “*within such limits*”...”, in *Papel-Máquina*, 2004, p. 270.

²⁶⁶ DERRIDA, J. *Force de loi*, 1994, p. 24.

com um passado (conceitual) que se deixa ser lido em seu apagamento, isto é, deixa-se ler o rastro – deixa ler na promessa, por sua força de lei, o apagamento do perjúrio que ela contém. Essa promessa e essa dívida, ao nível da dimensão performativa da linguagem, são legíveis na lei do texto, que é também a lei da repetição e da ação como repetição. E então é onde a desconstrução designa, no ato repetível da linguagem, a singularidade do acontecimento do outro. Ao mesmo tempo em que nos dá todas as razões para pensar que dessa singularidade e da repetição que a torna sempre singular, a cada vez de sua aparição, está o trabalho da desconstrução na prática da justiça.

Estamos, aqui, tomando a obra derridiana obviamente por um traçado contínuo, desde seus textos ditos “políticos” nos últimos anos de escrita, até a obra mais “conceitual” de Derrida de antes dos anos 90. Sem “giros”, descontinuidades ou “implicações políticas”; ao que se a tomaria uma corrente de leitores da obra derridiana que procura salvar “um Derrida” condenando o “outro Derrida”: o Derrida de seus primeiros textos, “escritos de juventude”, em que teria se empenhado, por um trabalho com o signo e com escritura, a fazer uma análise da linguagem ou acerca de uma estética literária sem nenhuma contribuição à vida política numa sociedade liberal (assim se resume a ácida crítica de Richard Rorty a Derrida), ou, ao invés deste, o Derrida engajado, em seus “escritos de maturidade”, em assuntos eminentemente político-partidários de uma sociedade liberal, tais como o feminismo, a luta pelos direitos dos animais ou um certo “marxismo liberal”. Entendemos que nenhum desses dois Derrida dão conta de sua obra, senão dizê-los caricatos; e que o ato performativo da linguagem que marcará o enfrentamento ético-retórico com a lei e com a ação no *texto* é, linha geral, o trabalho da desconstrução.

Ao longo de sua escritura, Derrida resgatou conceitos perdidos da ética, talvez em desuso ou apenas por vezes mencionados à margem da discussão sobre a moralidade, tais como, perdão, dom, hospitalidade, testemunho, fidelidade, dívida..., para repensar a ética de um outro modo. Um modo que parta da linguagem e da desconstrução das leis da linguagem para pensar a justiça que, como força de lei, é indesconstrutível. A justiça, esse *quase-transcendental* que move o processo do conceito, move ainda o trabalho do texto na desconstrução.

É notável como Derrida nos oferece o objeto de uma questão propriamente transcendental que se toma por um conceito – o conceito de ‘animal’ – e que vai sendo desconstruído a tempo de, talvez em seu momento mais “estruturado” no *Séminaire La Bête et le Souverain*, marcar a dinâmica mesma de um curso. Com Deleuze, é lançada a pergunta: “como a besteira [*bêtise*] é possível?”. Se ela não é um próprio da ‘besta’, que não pode responder por si (fiemos esta enunciação desde um ponto não desconstruído da desconstrução: uma besta não

pode responder por si), a besteira seria uma certa abertura ao sentido segundo uma faculdade de julgar que é sempre da ordem da besteira. “O besta” comete, por sua besteira, um lapso, uma falha na atitude de julgar, um gesto “atordoado, desviado, ao mesmo tempo inibido e confuso do julgamento”. Não é, pois, proposital, uma fatalidade ou um erro ou mesmo um mau julgo que define a besteira, mas um lapso.

Seguindo a desconstrução da ‘besteira’, Derrida encontra em Deleuze a ideia de que ela aparece na dinâmica mesma do pensar como condição ao pensar, e que ela está, pois, no coração da filosofia²⁶⁷. A besteira aparece onde quer que haja um *quem* (um endereço de soberania) em contraste com um *que* (uma área de jurisdição da soberania)²⁶⁸. Ela, a besteira, que apareceria como uma maneira de categorizar o outro pela acusação de uma falta de inteligência ou de um saber ou ainda de um *ethos*, aparece para Derrida como uma categoria – se é que há a categoria “besteira” – cujo sentido não se deixa determinar. A besteira se recusa a ser uma categoria. Ela é a restância do pensamento que a pensa. A besteira aparece como uma insubordinação do pensamento; e se ela está no coração da filosofia, já que reside nas forças que instauram a soberania e regulamentam a besteira, ela aponta para um desvio de olhar do que está sendo ofuscado pela presença do soberano. A besteira insinua uma justiça ainda retificável, ainda incompleta e que escapa do legível ainda que esteja como rastro no texto.

E então, como a justiça é possível? Como ela é possível como im-possível, e como ela é elemento indesconstrutível no cerne operacional da desconstrução? Sendo a justiça uma acusação na operação da lei, uma acusação no cerne indecível da decisão, ou ainda, uma atribuição ou uma categoria excepcional, tal como, antes de Kant, a Idade Média conferira a primeira definição literal do transcendental – *qui transcendit omne genus* –, é a justiça uma categoria que transcende todas as categorias. A ela, diz-se, à experiência de trazer do pensamento o que não se pode apresentar (fazer-se presente) à letra e ao saber, a não ser como pensamento do impossível, Derrida outorga a categoria excepcional de quase-transcendental.

Dizemos, enfim, do elemento indesconstrutível da desconstrução – a justiça – que faz do pensamento mais do que um mero exercício especulativo, mas que o aproxima de uma transcendência ética; que seja ela a de um “fora”, ou a de um “desde fora” irruptivo e não antecipável, que seja uma categoria excepcional ou fundacional do direito que se forja dentro do “jogo” da escritura, a promessa da justiça só acontece “desde dentro” da desconstrução. Lembremo-nos aqui, com Gérard Bensussan em « Les Équivoques de l’Étique » (2013), da anedota contada por Diógenes Laércio que põe em cena Diógenes, o Cínico, prestes a pedir esmola a uma estátua

²⁶⁷ DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2001-2, p. 206.

²⁶⁸ DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 248.

e de quem, como conviera a observação de um interlocutor atento a tamanha extravagância, não espera por resposta: “treino-me para não receber nada”²⁶⁹. Não restritivo à filosofia cínica, mas ainda voltando-se à doutrina platônica da anamnese, o sentido lido e retido na anedota é o de que mesmo aquilo que eu recebo de fora se encontra já sempre em mim, isto é, que o “choque vindo de fora” que abala o meu ser, de que fala Levinas nos « Carnets de Captivité » (2009), é de tal maneira amenizado que nem é mais um choque mas uma vibração anamnésica que me atravessa do interior; bastando-me para tanto, a mim mesmo, recordar a origem mais íntima do meu conhecimento de justiça, que treina por não receber nada de fora. Ao contrário, se a justiça é a irrupção de uma novidade sempre por vir, se ela é o horizonte da promessa desconstruindo-se na sua condição de perjúrio e, só nessa condição, disposta a abrir a mão a uma estátua e esperar dela o inesperado, até mesmo a dívida, sob força de lei, sob a violência de um golpe desde sempre fundador e infinitamente dado à desconstrução, se a desconstrução encontra seu poder e seu fundamento nesse ser-possível e sempre im-possível ao ser, ela continua a assombrar toda decisão que tornar-se-ia um cálculo e toda justiça que se quisesse justa.

²⁶⁹ BERNARDO, F. & BENSUSSAN, G. *Os Equívocos da Ética # Les Équivoques de l'Étique*, 2013, p. 147.

7. Gestos da desconstrução

Não se quer com o termo que traz o título desse capítulo – *gestos* – marcar uma distinção com o *propósito* que Derrida tematizou em seus textos desconstrucionistas iniciais, como por exemplo, aqueles com Saussure e Rousseau. Nestes, o ‘gesto’ contradiz o ‘propósito’, e é mais notória a contradição se olharmos para uma cronologia da obra derridiana, em que, numa primeira fase, Derrida teria se dedicado ao gesto desconstrutivo para numa fase posterior tematiza-lo em seu propósito. Não é nosso intuito seguir essa distinção nem a cronologia que a dita, já que, parece-nos, Derrida pratica a desconstrução num só gesto entre o “método” e o tema; devendo à resposta aos questionamentos de seus leitores e interlocutores sobre o seu trabalho em filosofia o aparente deslocamento do “gesto” ao “propósito” da desconstrução. Nossa escolha pelo termo “gestos da desconstrução” se deve, antes, ao propósito operacional de um gesto e alguns “endereços”, alguns direcionamentos do gesto, isto é, de uma lida com textos, conceitos e tradições que não se baliza pelo horizonte do propósito e do “verdadeiro propósito” da desconstrução, mas pelo esforço argumentativo e retórico da escritura em trazer a justiça à cena do texto.

Se nos é permitido dizer de visadas da desconstrução, os gestos que se seguem vislumbram duas visadas distintas por entre o texto ou a tradição e o conceito e seus limiares discursivos. Visadas distintas, outras, da quase simultaneidade de um *double bind*, embora, tal como o instante de uma piscadela que faz notar sua distinção, possam ser tomadas como concomitantes no todo da obra derridiana, quais sejam: (1) a desconstrução de uma tradição, seja ao nível do diálogo, quando o idioma que ergue o problema é confrontado com outro idioma que ergue problemas próximos porquanto limítrofes no interior de um embate travado no texto, como é o caso de « Violence et Métaphysique », com Husserl e Levinas; seja ao nível da questão, aberta pelo texto, que legitime uma tradição, a exemplo da questão ontológica e da tradição aberta por Heidegger à querência de uma autenticidade em *ser* e cuja morada, a linguagem poética, obedeça a um projeto e a uma temporalidade na formação de um mundo; questão reaberta por uma operação textual, de leitura-escritura, que faz detectar dessa mesma ontologia a potencialidade do ser para além da autenticidade do ser ou o rastro desse mundo *formado* pela “pobreza de mundo” do animal²⁷⁰; (2) uma desconstrução no nível do conceito, ou do limiar que se abre na história de um conceito por suas intercorrências linguísticas, suas ausências ou

²⁷⁰ Lembremos aqui as três teses de *Que é metafísica? (Die Grundbegriffe der Metaphysik)*, proferidas por Heidegger em 1929 durante um curso de inverno na Universidade de Fribourg-en-Brigau: “1. A pedra é *sem mundo (weltlos)*; 2. o animal é *pobre de mundo (weltarm)*; 3. o homem é *formador de mundo (weltbildend)*”, cap. II, § 42.

espaçamentos na dicotomia requerida a seu próprio estatuto de conceito, sua figuração metafórica, tal como se dá entre os conceitos de soberania e bestialidade no « Séminaire La Bête et le Souverain », ou em *disseminação* na leitura da justiça em « Force de loi » por entre os sentidos que a ética e o direito lhe atribuem. É desta desconstrução em prática que os gestos que se seguem procuram visadas antes do que propósitos à feitura ética do texto.

7.1. O estrangeiro (em *segredo*): *hospes* e *dom*

Quando Derrida vai à *palavra* para o desmonte do conceito, senão o deslocamento de seu sentido, e Derrida começa sempre pela palavra ou pelo conceito que esconde e surpreende epifanicamente uma metáfora, ele o faz começando muitas vezes por sua etimologia; e de um modo muito próximo ao que faz Benveniste embora este encerre seu trabalho aí, na etimologia e, por ela, na semiologia. Derrida, ao contrário, o faz por remissão numa espécie de história linguística do pensamento. De um modo tal que a história de uma palavra implica uma história de olvidamentos, de ausências, de errâncias – termos usados por Derrida para significar a escrita/a marca/o traço no papel ou na psique, numa arqui-psique ao que ele chama à cena Freud e à história que é sempre e já *traçada* e *deixada* – que desvia ao mesmo tempo que inscreve no mundo ‘outra coisa’, o que Derrida fará ler como *rastro*.

Em « De l’hospitalité » (1997), a palavra *hospes* e todas as remissões históricas e linguísticas que ela sofre²⁷¹ traz na sua raiz tanto a ‘hospitalidade’ quanto a ‘hostilidade’ àquele que chega. Palavra e conceito instaurando o sentido que se apaga em um movimento de leitura (que é sempre de escritura, segundo Derrida), *disseminando-se* na contra corrente do que o faz aparecer a hermenêutica por entre polissemias; e isto, cada vez que o lê nas ausências que tanto a palavra (por sua etimologia) quanto o conceito (por sua filosofia) deixam no espaçamento hermenêutico deste que seria o sentido instituído: *rastro*. Ei-lo nessas palavras:

(...) relação [a uma dada singularidade absoluta (seja Deus, por exemplo, e o exemplo dos exemplos!)] que nos dá a pensar a escrita como queda, desastre, desvio, viagem, luto, sacrifício, apagamento, perjúrio, memória *in memoriam*,

²⁷¹ *Hostis* do latim – o estrangeiro –, que é recebido como hóspede (*guest*) pelo hospedeiro (*host*), o que leva ao *hôte* francês, ao *gosti* eslavo e ao *geist* alemão, ao *guest* e mesmo ao *ghost*, ambos da língua inglesa – o hóspede. Segundo a cadeia que Derrida nos faz familiar, é Benveniste que prefere definir e inscreve *ksénos* e, ainda, a *Xénia* – *Ksénia* – grega, para designar um pacto; pois não existe estrangeiro (*ksénos*) antes ou fora desse pacto (*ksénia*), pacto este que marca tanto uma hospitalidade (*hospes*) quanto uma hostilidade (*hostis*) cujo radical latino é quase o mesmo.

numa palavra, como o rastro ou o *post-scriptum* da própria relação à alteridade *absoluta* (...).²⁷²

Ao estrangeiro, à “uma dada singularidade absoluta” daquele que chega, a *hospitalidade* é endereçada em ausências. Lê-se as ausências da hospitalidade em seu próprio gesto; lê-se a ausência de uma presença no gesto do ‘acolhimento’ (termo de Levinas) – o acolhimento em seu lar, em sua pátria, nação ou território, em um lugar que é *próprio* àquele que recebe. Segundo Derrida, lê-se não a ‘hospitalidade’ mas o rastro da hospitalidade que *é* (ela mesma um “gesto” performativo, normativo ou acusativo) escritura em/da ausência.

A desconstrução não só é uma escritura que se faz em ausência no pensamento *da* hospitalidade, mas é também um pensamento *como* hospitalidade, em que a incondicionalidade da hospitalidade (ou seja, a hospitalidade sem a hostilidade em rastro) ou a invenção possível do impossível de uma hospitalidade pura marcam um lugar de (quase)transcendência que será, não em acidente, posto à desconstrução. Carla Rodrigues nos lembra, no sentido da desconstrução do transcendental e das transcendências, que Derrida radicaliza as proposições de Kant “partindo das suas insuficiências”²⁷³ e empreende um importante debate com Habermas, inscrevendo-se ao longo do século XX entre os grande pensadores contemporâneos da ética, e da política sob o fascínio da ética (se entendemos a ética como o lugar de possibilidade de uma transcendência, senão do *im-possível*). Sem esquecer, e eu complementaria, a abordagem do próprio Derrida à filosofia de Rousseau pelo viés do *Essai* nas discussões sobre uma *arché* da linguagem em *Gramatologia*, e, não sem propósito, no âmbito das suas mais expressivas questões morais.

Eu compreendo bem que este conceito da hospitalidade pura não pode ter nenhum estatuto jurídico ou político. Estado algum a pode inscrever nas suas leis. Mas, pelo menos, sem o pensamento desta hospitalidade pura e incondicional, da *própria* hospitalidade, não teríamos nenhum conceito da hospitalidade em geral, não se poderia mesmo determinar nenhuma norma de hospitalidade condicional (com os seus ritos, o seu estatuto jurídico, as suas normas, as suas convenções nacionais ou internacionais)

(...)

A hospitalidade pura e incondicional, a própria hospitalidade abre-se, está de antemão aberta a qualquer um que não é esperado, nem esperado nem convidado, a qualquer um que chega como *visitante* absolutamente estrangeiro,

²⁷² BERNARDO, F. “(...) O pensamento tal como a democracia por vir”, 2014, p. 11.

²⁷³ RODRIGUES, C. “Derrida, um filósofo maltrapilho”, 2014, p.126, 130. [“Com as leituras que faz de Kant, seja nos textos políticos, como A paz perpétua, seja nos textos morais, Derrida pretende apontar para os limites das proposições kantianas de universalidade, indicando como o mero cumprimento de uma regra moral e universal que apenas aplaque as exigências da “boa consciência” (...) não é suficiente para o enfrentamento dos desafios ético-políticos do nosso tempo”.]

como *chegante* [*arrivant*] não identificável e imprevisível, absolutamente outro.²⁷⁴

Se falamos da singularidade daquele que chega, daquele a quem a hospitalidade é inscrita e se destina, falamos de uma ausência em que o singular recebe e é recebido, imerso que está em condições de acolhida que intervém decididas na incondição de sua singularidade. Mas não só em ausências o estrangeiro é recebido por Derrida em seu pensamento de hospitalidade. O singular que é o ‘estrangeiro’, é tanto o “não importa quem” incondicional que chega não importa de onde ou a que condições demanda o gesto (hospitaleiro) de quem se o destina²⁷⁵, como é também *aquela que* coloca a questão ou *aquela a quem* se endereça a primeira questão, ou ainda a própria questão que é colocada ao questionar-me (*eu*, que o recebo)²⁷⁶.

N’O *Sofista*, é o estrangeiro que precipita a questão do parricídio (embora pedindo para não considera-lo um parricida), contestando a autoridade do “chefe”, do “dono do lugar (de verdade)”, qual seja, a tese de Parmênides de que o ser é e o não-ser não é. Derrida é de um refinamento analítico também aqui para chamar ao lugar do Estrangeiro, em que se trava então uma “guerra interna ao *logos*”: a alteração do pai com o parricida²⁷⁷, Sócrates (e, como vimos anteriormente, Levinas). O “lugar” do estrangeiro é então como que um lugar onde a questão da hospitalidade articula-se com a questão do ser, onde uma ética da hospitalidade articula-se com a ontologia. Derrida mesmo nos lembra a referencia ao *Sofista* que abre *Ser e Tempo*. Com Levinas e a questão do outro e de uma desconstrução da alteridade do outro pelo *alter ego* husserliano, é como se ele – o judeu estrangeiro – tivesse sabido ver-se antecipadamente posto em questão pela autoridade grega, incorporada em Husserl e em Heidegger, do *logos*; e de um *logos* que vai se tornando estranhamente familiar (*unheimlich*) na medida em que a *questão* que se coloca pelo estrangeiro Levinas se irrompe de fora do *logos* – o absolutamente-outro – e vem desarma-lo enquanto o recebe em sua instância mesma, a instância da língua. Quanto a Sócrates, lembra Derrida, ele não é o estrangeiro mas tem as feições do estrangeiro; é ele o homem perturbador da questão, da maiêutica e da ironia, e desempenha pois o papel do estrangeiro que não é.

²⁷⁴ DERRIDA, J. & HABERMAS, J. *Le « concept » du 11 septembre*, 2004(b), p. 188.

²⁷⁵ Está aí o problema da ‘destinação’ de que trata Derrida em *La Carte Postale* (1980), em que a escritura dá-se como um desvio, dá-se em desvio, senão como em perjúrio. (Quando se escreve, diz Derrida, trai-se a singularidade de quem e para quem a escrita se destina. Como se se escrevesse a alguém singular: "amo-te, a ti, unicamente", sabendo que quando isto está escrito e formulado em um idioma e portanto legível na condição da língua, nego ou lastimo, de alguma maneira, a singularidade do meu destinatário, já que o delego a qualquer leitor. A escritura é pois uma traição: hostilidade na hospitalidade. Mas é também fidelidade a mais de um (*plus d'un*); fidelidade, como veremos a seguir, ao segredo de uma heterogeneidade no cerne da mais radical singularidade: hospitalidade na hostilidade. Terá sido esta a marca mais própria de Derrida, sua melhor assinatura ou, como ele prefere, a contra-assinatura de um legado não idêntico a si mesmo.

²⁷⁶ DERRIDA, J. *Da Hospitalidade*, 2003, p. 5.

²⁷⁷ DERRIDA, J. *Idem.*, p. 9.

(...) E faz isso particularmente numa cena bastante interessante para nós – (...) Na *Apologia de Sócrates* (17d), logo no começo de seu discurso, Sócrates se dirige a seus concidadãos e juízes atenienses. Ele se defende de ser uma espécie de sofista ou de discursista hábil. Ele anuncia que, contra os mentirosos que o acusam, vai dizer o justo e verdadeiro, sem delicadeza de linguagem. Declara que ele é “estrangeiro” ao discurso de tribunal, à tribuna dos tribunais: ele não sabe falar essa linguagem de pretória, essa retórica do direito, da acusação, da defesa, postulatória; ele não tem a técnica, ele é *como* um estrangeiro.²⁷⁸

E então falamos já e ainda de uma ausência: Sócrates apresenta-se ficcionalmente como (se fosse um) estrangeiro, falante de uma língua que é e não é a sua, que ele diz não falar já que ela (a língua da filosofia) ausenta-se por uma retórica de pretória a ele dirigida e que, como resposta e por ocasião, ele pede uma tolerância de justiça por sua língua mesma-outra. Lemos, por Sócrates, uma ausência, uma ausência inclusive à cena da questão, pois antes de apelar para a lei ou ao direito da cidade com quem deveria dialogar, é a Lei que lhe coloca falsas questões; lemos do acolhimento ao singular o seu rastro.

Se por um lado pensamos em uma dada singularidade absoluta portadora da *questão* em sua chegada (questão política, questão da língua, questão do ser), por outro lado, pensamos na universalidade do comando normativo de cunho cosmopolita – “Receba aquele que chega!” –, dando-se ao desvio do que deveria ser diretivo – o próprio comando – frente às tantas condições determinantes à hospitalidade (seu espaço – *espaçamento* é o termo de Derrida – de hostilidade). Logo, o desvio de um comando universal de hospitalidade à chegada de alguém – desse outro não esperado, não convidado, *absolutamente outro* – faz-se ausentar, enquanto comando, na impossibilidade de seu próprio cumprimento, já que este cumpriria em não exigir daquele que chega – inscrito que está no “Receba-o!” – que fale a nossa língua, que nos compreenda, que explicita sua identidade, seu nome e sua intenção, que se defenda, antes e a fim de recebê-lo. Do desvio de um comando universal ao que Derrida vislumbra como rastro de escritura, ele escreve em « Spectres de Marx » (1993): *Herdamos sempre um segredo que diz “lê-me”, serás tu capaz?*²⁷⁹

Lemos sempre o rastro, é o que diz Derrida. Lemos um reenvio infinito de rastro a rastro sob o risco, sempre imanente, de se perder (como uma carta, um “cartão-postal” se perde por seu caráter de destino e desvio); e isto se, como diz Rogozinski, a *différance* (“efeito” de rastro) não fosse infinita dentro de um traçado finito. Lemos, aqui, o rastro da hospitalidade por entre a norma e o impossível; lemos por sua vez, *a cada vez*, nos tantos desvios condicionais de uma norma, de uma norma de condicionais, a incondicionalidade inscrita e apagada da norma. Lemos

²⁷⁸ DERRIDA, J. *Da Hospitalidade*, 2003, p. 13-15.

²⁷⁹ DERRIDA, J. *Spectres de Marx*, 1993, p. 40.

o *outro* dela, o outro daquilo que se apresenta em sua fenomenalidade linguística e em sua economia calculável: lemos a hostilidade na hospitalidade, assim como, e também é legítimo por uma filosofia do acolhimento, lemos a hospitalidade na hostilidade.

E como fazer desse pensamento da hospitalidade, e desse pensamento *como* hospitalidade, um estrangeiro-singular à filosofia hospitaleira e parricida do Ocidente? Uma filosofia que é grega em rastro; o grego que se torna rastro de uma comunidade em questão, já que a história e a filosofia europeias não desenvolveram apenas um legado grego²⁸⁰; e que torna, assim, tanto o pensamento estrangeiro à filosofia quanto a filosofia estrangeira ao pensamento. Como fazer o *logos* falar contra o *logos*? A filosofia falar contra a filosofia? “Luz contra luz”²⁸¹. Lembremos que Sócrates fez falar o Estrangeiro na exposição de um pensamento novo. Assim Derrida fará ver o ‘estrangeiro’ nessa economia do acolhimento (hospitalidade/hostilidade) como singularidade absoluta, “diferença originária” a ser dita-escrita no *logos* pela dupla memória da nossa ocidentalidade helênica-latina e judaico-islâmica.

O estrangeiro. *Ele, este, tu* que é, antes de tudo, diz Derrida, aquele que é estranho à língua na qual está formulado o dever da hospitalidade, seus limites, suas regras, sua polícia²⁸² Tu, que pedes hospitalidade numa língua que por definição não é a tua mas imposta pelo dono da casa ou pelo chefe de Estado. Esta é a primeira violência²⁸³ dos *hostis* no *hospes*. A hospitalidade começa com a hostilidade da condição: deve-se pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, a fim de poder acolhê-lo entre nós. Nesse sentido, o estrangeiro é entendido a partir do campo circunscrito do *ethos* ou da ética, da estada como *ethos*, da moralidade objetiva.

É então que Derrida lança-se a escritura kantiana no exemplo que o próprio Kant, seguindo Benjamin Constant em *A França no ano de 1797, Sexta parte, n.1: Das Reações Políticas*, traz em “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”. Derrida assim o coloca: “Devo mentir aos matadores que vêm me perguntar se aquele que querem assassinar está em minha casa?”²⁸⁴

A resposta de Kant é ‘não’. Devo dizer a verdade, até mesmo arriscando entregar o hóspede à morte; mas nunca mentir, pois, definida que é como uma declaração deliberadamente

²⁸⁰ DERRIDA, J. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, 1997(d), p. 33. [(...) a filosofia nunca foi o desenrolar responsável de uma única consignação originária ligada uma única língua ou ao lugar de um único povo. A filosofia não tem uma única memória. Sob o seu nome grego e na sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e nós precisamos ajustar a nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a esta realidade que foi também uma chance e que mais do que nunca permanece uma chance.]

²⁸¹ DERRIDA, J. “Violence et Métaphysique”, 1967(c), p. 173. [*La métaphysique est économie : violence contre violence, lumière contre lumière : la philosophie (en général).*]

²⁸² DERRIDA, J. ... *Da Hospitalidade*, 2003, p. 15.

²⁸³ Que Derrida escreve ao lado da metafísica em importante obra dedicada ao pensamento de Emmanuel Levinas (“Violence et Métaphysique”); o termo aparece aqui apenas indicado em referência ao que fere ou transgride – no sentido de um deslocamento – o sentido ao seu outro (*hostis* a *hospes*) por efeito de *rastro*.

²⁸⁴ DERRIDA, J. *Da Hospitalidade*, 2003, p. 63.

não-verdadeira dirigida a outro homem, a mentira não precisa de cláusula segundo a qual deva causar prejuízo ao outro já que, segundo Kant, a mentira sempre prejudica ao outro, se não ao outro homem, à humanidade em geral. Esta é a resposta de Kant, para quem o lugar da ética é o lugar da lei que, por sua vez, é o lugar da Razão Universal. Num só e mesmo gesto, Kant acredita fundar a moralidade no dever de respeito ao outro e de respeito ao elo social; ele assegura o direito individual pelo direito social, jurídico – instancias estas que são, ou deveriam ser, regidas pela Razão Universal. Recusando assim, na raiz, todo direito de mentir, de dissimular, de guardar para si, Kant deslegitima todo direito ao foro íntimo e, por ele, à hospitalidade ao absolutamente singular, que fica subtraída apenas ao fenômeno político ou estatal. “Vale mais romper com o dever de hospitalidade do que romper com o dever absoluto de verdade”.²⁸⁵

Logo, se eu entrego o meu hóspede àquele que o procura em minha casa “em nome da lei”, eu sigo a lei que é um dever universal e condiciona o sujeito de direito ao próprio direito, ou seja, eu instalo a minha relação com aquele que está em minha casa *segundo o direito*, tanto quanto a relação que me liga aos assassinos, à polícia ou aos juízes. Esta é a posição de Kant.

Por outro lado, para Derrida, se eu minto àquele que me pede a verdade, eu jogo o jogo da vítima e do algoz onde o hóspede é sempre a razão, ou seja, é sempre a quem dirigir a verdade, e que pode, desse modo, quebrar a regra mesma da hospitalidade política. Porém, ainda com Derrida, se eu delego a verdade àquele que me a pede, eu saio do jogo vítima/algoz para entrar no jogo impessoal da lei, onde é o valor universal quem tem a razão; mas aí eu quebro a regra mesma da hospitalidade àquele que chega à minha casa.

Há pelo menos uma transgressão, uma solução e um problema nos dois lados dessa questão, o que nos pode levar a uma situação aporética. A transgressão em mentir àquele que me pede a verdade; a solução em não mentir e salvaguardar a verdade a quem ela é devida (e a quem ela devida?) e manter grave o acento à ‘verdade’ a um estado de direito onde a *questão* viesse, irruptiva, se instaura; e, por fim, o problema que esta questão mesma instaura ao lançar-se em aporia – a quem é devida a verdade?

O que faz Derrida é requerer dessa situação aporética (no nosso caso, o exemplo de Kant e Constant), após identificá-la como aporética, um desmonte do pensamento, um desmonte que inscreva *a cada vez* um problema, uma solução e uma transgressão. E Derrida o faz por um projeto de desconstrução dos conceitos e, por eles, da própria tradição filosófica que legitimou, a seu ver, um certo modo da racionalidade marcada pela ‘ontologia do mesmo’ e por uma metafísica totalitária. O projeto derridiano se apresenta, assim, como um projeto tênue e

²⁸⁵ *Ibidem.*

fronteiriço entre ontologia e metafísica que começa sempre pela palavra; um projeto que se inscreve entre a força de lei e a lei na razão de uma força, como está em « Force de loi » (1994).

A grande questão para Derrida aqui é a diferença que se interpõe nesse *entre*. A *diferença* entre as leis da hospitalidade e a Lei da hospitalidade, ou ainda entre a hospitalidade condicionada pelo direito (que quer Kant) e uma hospitalidade absoluta ou incondicional que se poderia, e se exigiria, oferecer àquele que chega uma acolhida sem condições. Mas então esta supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido comum, ou político, ou seja, aquela que traz a hospitalidade em seu léxico como traz Benveniste, e em suas condições numa situação de direito. Ela pressupõe uma quebra no próprio pacto que constitui a hospitalidade (novamente, segundo o « Vocabulaire » de Benveniste, e que Kant traz de certa forma no exemplo que empresta de Benjamin Constant).

“Em outros termos, a hospitalidade absoluta, que rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, isto é, com o “pacto” de hospitalidade, exige que eu abra a minha casa não apenas ao estrangeiro – que deve vir provido de um nome de família e de um estatuto oficial de estrangeiro para que responda como ‘pessoa de direito’ – mas ao *outro absoluto*, desconhecido, anônimo; que eu o deixe vir sem exigir dele a entrada em um pacto, reciprocidade, nem mesmo cobrar dele o nome. O que acontece aí é que a hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito. A justiça rompe com o direito, segundo Derrida, não para opor-se a ele ou condena-lo mas para mantê-lo num movimento incessante de progresso²⁸⁶.”

“Dizer *sim* ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, (...), de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja um ser humano, animal ou divino (...)”²⁸⁷, parece possível apenas se houver uma *antinomia* – um anti-*nomos*, uma anti-lei, ou então uma *aporia* já que se trata de uma colisão ou de uma relação não-simétrica entre leis, uma hierarquia. Embora a lei incondicional esteja acima das leis sempre condicionadas por deveres e direitos que bem definem todo o direito e toda a filosofia do direito desde Hegel, “a lei incondicional necessita das leis, ela as requer”. E essa é uma exigência constitutiva à própria razão: a lei não seria incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta, possível (tal como a Ideia platônica não seria Realidade se fosse possível como tal). *Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória e, portanto, a voltar-se em seu contrário.*²⁸⁸

Mas, por outro lado, as leis negam a Lei e vice-versa, ameaçam-se uma a outra; como se entregar meu hóspede à polícia fosse violar brutalmente a acolhida devida a ele; ou, ao

²⁸⁶ DERRIDA, J. *Da Hospitalidade*, 2003, p. 25.

²⁸⁷ DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 69.

²⁸⁸ DERRIDA, J. *Ibid.*, p. 71.

contrário, mentir à polícia sobre meu hóspede, fosse violar o direito à ordem social, à "paz perpétua". É como habitar e não habitar ao mesmo tempo duas lógicas de decisão: ao entregar meu hóspede à polícia, eu o violo brutalmente, firo a acolhida devida a ele; ao contrário, se eu minto à polícia sobre meu hóspede, dizendo-o ausente quando presente ou dizendo-o exilado quando então 'meu hóspede', não lhe posso nada garantir por minha decisão moral frente a ele, isto é, não posso garantir-lhe uma acolhida sem restrições que lhe assegure a vida em sua estada mantida, permanente (*ética*), em minha casa; além do que, para seguirmos Kant, violaria a Razão Universal que me batesse à porta. Em *O monolinguismo do outro*, Derrida sugere uma relação antagonica ou, como ele prefere, "antinômica" a confrontar leis (ali, as leis de uma única língua, aqui as leis da hospitalidade) que entretencem entre si, e *em si mesmas*, uma contradição. Como se pode viver com dois costumes? Como pode meu pensamento pensar dois pensamentos?, diz Safo por uma tragédia de destino entre dois termos antagonistas. Como as leis de meu Estado são maiores do que as leis do meu costume, não podendo não sê-las?

Do meu lado, *eu* sentencio o meu hóspede a viver, ou ao menos a não ser entregue àquele que o procura em minha casa. O "em minha casa", assim, faz da hospitalidade uma prática do poder, o poder do hospedeiro sobre o hóspede ligando como dois poderes soberanos a hospitalidade à *ipseidade*²⁸⁹. *Eu* decido naquele momento, na minha casa, sob minha mentira ou minha verdade que é minha decisão e minha justiça, a permanência do meu hóspede. Ao fugir à lei do direito, *eu* instituo uma lei de hospitalidade, *eu* decido sobre ela e escapo à justiça. Há, pois, um paradoxo imanente em cada ato da justiça. Já que, do seu lado, o hóspede, o *outro* que torna possível a hospitalidade, decide, e decide *sobre* sua *ipseidade* antes que eu decida sobre a minha e sobre a dele, entrar em minha casa. Há aqui uma contraposição decisiva com Levinas, para quem o outro, na usa alteridade absoluta, é sempre vítima da minha violência. O *si* do meu hóspede, aquele que chega em visita e à prova de uma mentira como condição maior, assim pensa Derrida, fora mais violento do que poderia ser a minha decisão de hospitalidade, senão tão violento quanto será seu decurso decisório. A chegada do meu hóspede – uma chegada de visita, não de convite, lugar mesmo da hospitalidade absoluta –, impôs a mim a maior condição à decisão.

Se fosse possível nesse exemplo de Kant e Constant a incondicionalidade hospitaleira que a visita suscita – hospitalidade absoluta àquele que chega à minha casa por uma acolhida sem condições –, esta dar-se-ia enquanto decisão se pudessemos, no momento da sua chegada, partilhar a decisão. Mas, então, dessa forma, entraríamos em uma economia – a economia do *dom*

²⁸⁹ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 2004, p. 35.

– e fariamos novamente o contágio inevitável do condicional sobre a incondição, sobre o absoluto. A decisão é de fora a fora²⁹⁰. E é nessa aporia que se inscreve a filosofia de Derrida, ou o seu pensamento da/como hospitalidade.²⁹¹

No momento de tentar definir a hospitalidade e o estrangeiro, em que os regimes de lei que os regem se dissociam um do outro, e, ao mesmo tempo, se associam um ao outro quando expõem-se um ao outro mais ou menos hospitaleiros, mais ou menos inospitais, ou hospitais quando inospitais, enfim, quando não podem mais um ao outro definirem-se, senão *diférem-se*, é quando uma análise da *palavra*, uma análise performativa da palavra e desconstrutiva do conceito, se impõe a Derrida e ele a empreende como filosofia, ou como pensamento não-fenomênico da hospitalidade. A afinidade de Derrida com a tradição fenomenológica traz a pressuposição de que um acontecimento participa tanto do fenomenológico como participa da analítica da linguagem.

Como vimos com o exemplo de Mandela, o cumprimento performativo da Lei da hospitalidade não é um suplemento da lei instituída; aquela não é uma repetição do ato constativo dessa. E sua refundação de Lei, a cada visitação e a cada outro acolhido, segue o que Derrida chama atenção com Mandela para uma reflexão dos princípios da lei que, no caso da hospitalidade, incorre numa decisão que é de “fora a fora” e que abre o tempo. E abre o tempo por uma reflexão que é uma repetição da força de lei; que é abertura de um tempo anacrônico que começa com a chegada infinita do hóspede, que é já e desde sempre um passado que nunca foi presente, que jamais será representado e nem poderia sê-lo senão sob a forma de uma

²⁹⁰ Disse Jean-Luc Nancy em vídeo-conferência desde Strasbourg, à conferência de abertura do III Seminário Internacional do Grupo Escrita: Linguagem e Pensamento – *Pensamento Intruso* – em Brasília; evento organizado por Piero Eyben, do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, em setembro de 2013, dedicado aos pensamentos de Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy.

²⁹¹ É importante dizer com Rogozinski que cada texto de Derrida empreende um trabalho desconstrutivo distinto, onde “diferentes temas ou conceitos no sentido tradicional encontram-se emaranhados de forma quase inextricável” em “acontecimentos-de-pensamento” [*événements-de-pensée*] cuja significação depende inteiramente de uma certa “estratégia” da desconstrução em curso. Ainda com Rogozinski, que retoma um termo que o próprio Derrida utilizou de Freud, suas “teses” são *athèses*. Trata-se menos de determina-las enquanto ‘teses’ e mais de “deixa-las jogar [*jouer*] umas com as outras e através das outras”, já que as “operações desconstrutivas” são *imanes* [e há aqui remissão direta com Deleuze, de quem Rogozinski também aproveita a imagem dos *personagens conceituais* nesse “jogo”] às configurações que elas desconstróem até o limite. Limite este que é justo onde a desconstrução se desmantela refazendo-se, re-afirmando-se enquanto volta-se a si mesma numa autodesconstrução. *Pois a desconstrução se desconstrói: é sua lei.* (p. 16) (Esta lei ou “estratégia” é tomada seriamente por Cathérine Malabou na confrontação que ela faz da desconstrução com a noção de *plasticidade* em Hegel. Para isto, ver MALABOU, C. *La Plasticité au soir de l’écriture*, 2004) É assim que a dificuldade de leitura dos textos de Derrida se condensam nesta: a de que nenhuma de suas *athèses* se apresenta sem refutar, diferindo-se de si mesma, outras refutações possíveis. Eis o “fantasma” de um *cálculo infinito* – falha inevitável ou vertigem de um mestre? – Rogozinski chama dele atenção como “criptas de Derrida” (subtítulo do livro em questão) ou o “calcanhar de Aquiles” “sobre o qual a astúcia [*ruse*] não pode contornar” (*Points de suspension*, p. 55) deixando a chance do ultrapassamento incalculável ao outro, sempre ao outro, ao outro leitor, ao outro o meu outro. As criptas de Derrida aparece aqui como o indesejável. ROGOZINSKI, J. *Faire Part*, Lignes, 2005, p. 13-16.

promessa, e que é a abertura de um ato inseparável entre a primeira violência, qual seja, o golpe de força da condição da lei e do que é “frente a *minha* porta”, e a segunda violência que irá repetir a primeira segundo a legitimação da lei e da força de lei, segundo a promessa que fundou essa lei. Convém lembrar, nesse sentido, que a teoria dos atos de fala e os seus princípios de associação (não imediata) entre a estrutura da linguagem e o acontecimento do mundo no enunciado, acompanharam Derrida em seu itinerário filosófico, junto às questões que a chegada do outro a um *chez moi* – a aporia, a falha, o esforço ético – imprimiram à desconstrução.

7.2. O animal (em *escritura*): entre o sacrifício, o (des)mundo e a (des)razão

*A tese que seria preciso poder aqui defender e demonstrar é que a desconstrução derridiana é também uma filosofia que concerne ao animal, isto é, um pensamento que reflete sobre o animal e que, mais essencialmente, se reflete nele.*²⁹²

Patrick Llored

Ao que Heidegger impera como leitura do mundo pelo animal a partir da mundidade do mundo do *Dasein*, isto é, ao que é “o animal pobre de mundo” enquanto é o *Dasein* construtor de mundo e a pedra ausente de mundo, impõe-se questionar. Não podemos, pois e no entanto, destituir o *Dasein* de todo encargo. Embora valha perguntar se ao *questionar* a pobreza-de-mundo a que se submete o animal ao pensamento, e o que do mundo é menos mundo ao *ser* que questiona o animal, torna-se questionável ainda a pobreza em si, sendo ela necessariamente ‘o menos’ ante a riqueza. É certo que não se trata esta pobreza de que fala Heidegger com respeito ao animal de um empobrecimento do sentido do mundo, se é que há um sentido do mundo, mas do empobrecimento frente a um mundo apropriador de sentido, o mundo-do-ser.

Aparição retórica, metafórica e intrusiva do animal no aparato pensante da filosofia frente aos conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, compreensão (Heidegger, 1929), e que nos coloca no limiar de uma questão de *fala* (pois de *resposta*, e o que *responder* quer dizer nessa questão de fala, já que ao menos com respeito ao olhar, *há muito tempo*, questiona

²⁹² LLORED, Patrick. "Les deux corps sacrifiés de l'animal. Réflexions sur le concept de zoopolitique dans la philosophie de Jacques Derrida", 2011, p. 1. [*La these qu'il faudrait ici pouvoir défendre et démontrer est que la déconstruction derridienne est aussi une philosophie qui concerne l'animal, c'est-à-dire une pensée qui réfléchit sur l'animal et qui, plus essentiellement, se réfléchit en lui.*]

Derrida, *pode-se dizer que o animal nos olha? Que animal? O outro.*²⁹³). Aparição do animal à filosofia que nos coloca ainda na aporia de um pensamento sob condição de margem, sob condição de escritura: *como escrever a pobreza do mundo?* Devo a Piero Eyben uma argumentação pontual e intrusiva²⁹⁴ à escritura derridiana do *outro* que irrompe como em resposta ao que Heidegger disse sobre o animal e posteriormente ao que o próprio Derrida respondeu sobre a animalidade por sua alteridade absoluta.

Não traremos à discussão o “animal” genérico que deva ser excluído (para conjurar seu perigo interior) ou enquadrado à reflexão (para reduzir sua alteridade), mas o animal-no-mundo e “no mundo” dado à heterogeneidade e à dissociação das relações, antes do que à humana associação (*Versammlung*) que Heidegger vê formar o mundo. Traremos à letra o animal imbuído do que especialmente à literatura coube suplantare: *como escrever a pobreza do mundo?* Em linguagem derridiana, a mesma questão poderia vir de uma relação fundadora enquanto diferenciada entre os campos de saber do *signo* (linguagem, escritura, pensamento): *como pensar a pobreza do mundo?* Donde, o que é o *mundo* que se deixa pobre no animal, ausente na pedra e rico no homem pensante, e que não finda de se construir nas mãos deste que não finda de construir-se a si próprio enquanto finca pobreza em um *tu* incapaz de ser, em proximidade, um homem? “Como um homem”: eis o ponto em que Heidegger acaba por reafirmar aquilo que pretendia criticar, que ele acaba por refinar quando intentava destruir o humanismo e uma metafísica antropológica. *Ecce homo*, eis o homem que nós somos e que se caracteriza por formar um mundo a partir da relação compreensiva com ele, isto é, a partir da proximidade com um mundo que se forma a partir da proximidade conosco mesmos; como se “o signo ‘homem’, diz Derrida, não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico”²⁹⁵.

²⁹³ DERRIDA, J. *O animal que logo sou* (primeiro capítulo publicado em português, trad. bras. de Fábio Landa), 2002, p. 15.

²⁹⁴ O termo *intrusão*, por uma “lei geral da intrusão”, aponta diretamente e sem desvios à diferença que Derrida introduz ao pensamento pelo “peso” de outrem na escritura (o outro *da* escritura) em uma rede de múltiplas intrusões (heranças, campos de saber, estilos e figuras intrusivas da linguagem em campos distintos etc.) por meio das quais as identidades internas de cada campo são constantemente renovadas. O termo em questão – *intrusão* – é cunhado em franca inspiração nancyana por um grupo de estudos do pensamento da desconstrução em Brasília, (TEL/UnB), *Grupo Escritura: Linguagem e Pensamento*, coordenado por Piero Eyben, e refere-se à relação de significância que se dá fundamentalmente pela “marca” do outro no argumento, seja por citações, enxertos (*greffes*), quiasmas, oposições que se cruzam contrapondo-se em textos de autorias diversas ou de um autor face a suas próprias teses, a partir de uma arqui-escrita (psicanalítica, poética, mítica, histórica, lógica); de modo que para se pensar e pensar algo outro é preciso o convite ao outro, ainda que este o faça *em ausência*, como em herança, como em luto, diria Derrida. (Pois se não é uma história de intrusões a história da filosofia?) Jean-Luc Nancy, *em presença*, reconheceu em vídeo conferência ao II Seminário Internacional do *Grupo*, em setembro de 2013, a autoria de um termo derivado, e não menos intrusivo – “pensamento intruso” –, como legítima *de um pensamento latino americano*, ao que ele próprio se deixa receber em seu pensamento.

²⁹⁵ DERRIDA, J. “Os Fins do Homem”, 1991, p. 154.

Sacrifício

Tomemos inicialmente as reflexões de Patrick Llored para abordar o animal, ou melhor, a animalidade que *reflete* o pensamento de Derrida por aquilo que, num revés com Heidegger, se apresenta como o ‘não-autêntico’. O nosso horizonte é a noção de autenticidade ligada à forma própria do ser-no-mundo heideggeriana e, nesse horizonte, traremos oportunamente ao comentário a (des)razão animal por um (des)mundo atribuído a ele, com Gerard Bensussan. Por ora, atemo-nos ao que Llored chama atenção em nota para uma leitura da desconstrução à luz da questão da animalidade cuja recepção se dá quase que exclusivamente por filósofos norte americanos (Estados Unidos), à exceção de F. Burgat, E. De Fontenay e dele próprio, P. Llored, na França. Nossa atenção se voltará, como atesta a citação acima, a Patrick Llored como um expressivo “apostador”, senão iniciador, de um pensamento da animalidade, ou como ele chamará *zoopolítica*, “essencialmente” concernente à desconstrução. Mas, é rumo a um contexto latino americano do pensamento, pontualmente com Eduardo Viveiros de Castro, que a discussão empreenderá por vezes um *écart* às questões que toca em especial o texto derridiano “Il faut bien manger” (publicado posteriormente, após o ser em « Cahiers Confrontation » (1989), em « Points de suspension » (1992) abordado por Llored.

O sacrifício. Como articular a argumentação em torno do animal sob dois focos tão distintos quanto cruzados como em quiasma?²⁹⁶ Quais sejam, os “dois corpos” do animal que traz Derrida “em sacrifício” em « Il faut bien manger »: 1. um corpo natural e comestível submetido à lógica do sacrifício carnívoro; 2. um corpo simbólico e político que sobrevive à sua desapareição física (guardemos essa expressão à reflexão com Viveiros de Castro) nas lendas e fábulas que fundam o político, e a reivindicação absolutamente poética e suficientemente sutil e, já e desde sempre (*toujours et déjà*), ética do animal ao pensamento em *O Animal que logo sou(sigo)* (2006). Entre dois corpos em sacrifício e destinados ao sacrifício, conviria perguntar a Derrida onde pensar poeticamente o animal sacrificado, isto é, em que espaçamento infinito lê-se o sacrifício mesmo e a instância de “pausa do sacrifício” *entre* o poema e o filosofema – “esses dois tipos de discurso, duas situações de saber sobre o animal” em que um “entre” o *relewa* a algum tipo de tratado teórico ou filosófico? E, acima de tudo, como recolocar, deslocar, desapropriar a grande oposição da filosofia moderna cuja estrutura sacrificial repara o *mundo* em mundo humano e mundo animal?

²⁹⁶ “Figura de duplo gesto e de cruzamento” (*in Positions*, 1972(b), p. 5), o *quiasma* (da letra grega χ) denuncia uma dissimetria, uma relação desigual onde um dos traços entrecruzados teria mais envergadura do que o outro, tanto contaminando o outro pela proximidade quando o descartando à diferença.

Haveria, em primeiro lugar, os textos assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram refletiram o animal mas nunca se *viram vistas* pelo animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas (para não dizer sobre sua nudez); mas mesmo que se tenham visto vistas, um dia, furtivamente, pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica), não puderam ou quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-as, olhá-las, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras *dirigir-se a elas*; absolutamente não tomaram em consideração o fato que o que chamam “animal” pudesse *olha-las e dirigir-se a elas* lá de baixo, com base em uma origem completamente outra.

As coisas seriam ainda demasiado simples, a reapropriação antropomórfica teria começado, uma domesticação mesmo poderia já estar em ação se eu cedesse à minha própria melancolia; se me engajasse, para escutá-lo em mim, a sobre interpretar o que o gato poderia assim, à sua maneira, dizer-me, o que ele poderia sugerir ou simplesmente significar em uma linguagem de traços mudos, isto é, sem uma só palavra; se, em uma palavra, eu lhe emprestasse as palavras de que ele não precisa (...).²⁹⁷

Desde as suas primeiras publicações até as últimas onde o assunto se torna massivamente significativo (« L’Animal donc je suis » e o « Séminaire La Bête et le Souverain »), Derrida se pauta, segundo Llored, em uma desconstrução que é a desconstrução do *próprio do homem*, e isto, por uma relação estreita com a questão do animal (do que o homem fez do animal e mais essencialmente talvez do que o animal fez ao homem *ser* enquanto o *segue*, e de como os conceitos políticos de soberania, de direitos humanos e em certa medida de democracia não fazem sentido senão em relação à animalidade pela questão do poder). A aposta de Llored e que procuramos seguir ao pensar uma *zoopolítica* pelo sacrifício é a de que os “fins do homem” são precisamente o início do fim do conceito frágil e dogmático de ‘animal’ e, por ele, o de ‘o próprio do homem’ em que *políticas da animalidade* encarnariam “a chave da interpretação de toda vida política”²⁹⁸ que não pôde ser formulada pela tradição filosófica ocidental.

Logo, desde onde pensar o animal se não em uma linha fronteira entre o olhar e o dizer, entre a reapropriação interpretativa e o engajamento melancólico que tome o animal em *différance*? Isto é, nas dimensões de fronteira de uma ética animal, e de uma ‘ética’ de um gênero novo cujos questionamentos se distinguirão singularmente das tantas éticas animais que se desenvolveram em especial nos países anglo-saxões.

É à questão do sacrifício que Llored nos coloca à ordem da discussão. E por ela, três são, segundo ele, as estruturas levadas à desconstrução, num dos raros momentos em que parece reunir em uma “estrutura” total da questão elementos ao mesmo tempo do político, do filosófico e do antropológico. São elas: 1. Em primeiro lugar, tem-se o que Llored chama o *mecanismo*

²⁹⁷ DERRIDA, J. *O animal que logo sou*, 2011, p. 32, 40.

²⁹⁸ LLORED, P. *Op. cit.*, 2011, p. 1.

sacrificial, que é, como já chamamos a atenção, o sacrifício do corpo e da “alma” do animal como o limite estrito entre o que é propriamente humano e o que é precisamente da esfera sacrificial da animalidade; pois, é por uma intenção antropocêntrica de caráter humanista (e é este o *mecanismo sacrificial*) que o sacrifício será sempre uma operação de domínio extremo sobre o animal submetido à “soberania” humana, ainda que haja sacrifícios humanos sob esse mesmo modelo. 2. Em segundo lugar, seguindo Derrida, se o sacrifício animal e carnívoro se reduz unicamente à sua dimensão real – biológica ou “natural” –, logo, o animal é deliberadamente retirado da dimensão simbólica do sacrifício; constituindo esta a talvez fundamental chave interpretativa da nossa modernidade (ao pensa-la, “nossa modernidade”, com Viveiros de Castro e Bruno Latour). Ou seja, retirando o sentido da morte do animal e privando-o assim de sua própria morte, os discursos e as práticas de sacrifício animal negam o seu estatuto de ato criminal. Com efeito, todo abate e toda manipulação do vivente animal que o leve à morte em nome da “cultura” (que são na verdade, como pontua Llored, práticas rituais que constituem o espaço do real e do simbólico) se apresentam como atos técnico, material e empírico desprovidos de qualquer dimensão moral. O que confirma a tese circular de que o animal é um ente que não pode integrar a ordem simbólica, já que esta é um privilégio dos homens e mulheres. 3. Em terceiro lugar, e este é o lugar de onde Llored encontra em Derrida uma zoopolítica precisamente no que este verá como um fundo *onto-teológico-político*, é como o sacrifício nasce e se reinventa à “nossa modernidade”, ao consolidar as suas estruturas políticas que se resumem na soberania do Estado moderno sobre o fundo de uma separação decisiva com o animal. A zoopolítica é exatamente a interpretação dos elos da animalidade do homem e da soberania do animal por uma profunda descontinuidade entre eles. Com Derrida, Llored pensa a animalidade não como pretexto a uma interrogação ou jogando um papel secundário na relação homem-animal enquanto reivindica o papel principal, mas antes aquilo que desarticula e vem reelaborar e, por consequência, complexificar os limites entre um e o outro. Assim, o animal, que é mantido fora da discussão que ele mesmo tornou possível, torna possível a ideia de um silêncio soberano por exemplo, de um “supremo silêncio” (« Séminaire La Bête et le Souverain ») ou de uma forma da cautela que seria o princípio da cultura: a *mimesis* como seguimento ora de um modelo ora de um contra-modelo (mas que não escapa à lógica do ‘modelo’) de que é o animal a questão.

Lembremos com isso de que em *O animal que logo sou(segue)* (« L’Animal donc je suis ») Derrida nos vê, seres humanos, seguindo o animal para constituirmos o que somos. Por uma gênese histórica, os animais foram criados ou apareceram na Terra antes de nós; e então, nós os seguimos para sermos. Seguimo-los quando os perseguimos em caça ao sacrifício de sua carne, quando seguimos seus rastros, seus vestígios úteis aos saberes e às técnicas; seguimo-

los para fundar nossos mitos, nosso espaço de poder, nossa propriedade soberana sob sua guarda simbólica; seguimo-los enfim, em sua soberania, quando, pensando-a ser nossa, seguimo-los imitando-a como resolução emancipatória da nossa bestialidade; seguimos o silêncio soberano do animal, sua prudência metódica, para compor a nossa própria ficção ‘humana’; seguimo-los imitando-os ética, mítica, literariamente. Seguimo-los quando nos tornamos enfim ‘animal político e racional’ em oposição àquele que não sustenta nem a razão nem a política, mas que nos serve a elas em sacrifício. Seguimo-los como suplemento de sacrifício, já que os animais serviriam à democracia não como modelo a ser seguido, se formos em direção à ideia de um in-certo parâmetro transcendental no cálculo infinito do conceito proposto por Derrida, mas como suplemento de um modelo vigente de soberania que descarta o animal enquanto funda, sobre ele e a despeito de sua soberania silente, a ideia de um próprio do homem.

O animal como *outro* foi aquele que se recalcou, se apagou a partir da figura humana; e o animal *a que se segue* foi sacrificado por uma profunda ambivalência: de um lado, é-lhe *dada a morte*, autorizando-a soberanamente à ordem jurídica e antropocêntrica da lei moral, de outro lado, a morte é dada como denegação do assassinato, denegado que seja o ato mesmo de sua natureza violenta e, como tal, criminal (ingestão, incorporação ou introjeção do cadáver²⁹⁹). No sentido da impossibilidade do singular antes que da síntese, o animal é onde a ética não chega; mas, é ainda e por consequência de sacrifício, a condição transcendental de instituição do sujeito. Enorme problema à antropologia e às etnologias.

Em uma época em que uma inversão de escala geológica é levada à discussão sobre um *antropoceno*, isto é, sobre uma humanidade que se torna força geofísica a construir um mundo no passo (superior em velocidade ao tempo das estruturas geológicas) que o destrói sistemicamente, Eduardo Viveiros de Castro chama a atenção para a desaparecimento física de tudo aquilo ou de todo vivente que não constitui o ‘humano’. O fenômeno Terra (que volta a se chamar Gaia) desaparece como em sacrifício do cenário a partir do qual o humano se constitui física, simbólica e teleologicamente, e passa, ao invés, o “mundo natural”, a fazer parte do ambiente humano. O que é o *mundo* segundo Heidegger, que se deixa pobre no animal, ausente na pedra e rico no homem pensante, e cuja resposta é exatamente a sua constituição pelo *ser* que o pensa, impera colocar-se em outros termos que exige, como nunca, aquilo que Kant imperou a uma razão especulativa (e é nesse contexto que Meillasoux se agarra a Kant por uma razão que especule o

²⁹⁹ DERRIDA, J. “Il faut bien manger”, in *Points de suspension*, 1992, p. 228. [Il s’agit en tout cas de reconnaître une place laissée libre, dans la structure même de ces discours qui sont aussi des « cultures », pour une mise à mort non criminelle : avec ingestion, incorporation ou introjection du cadavre.]

‘absolutamente outro’ de um mundo não humano), isto é, aquilo que a razão não pode, por ela própria, resolver mas que tampouco pode deixar de pensar.

Para além de um “fundamento místico da autoridade”, que é como Derrida reconhece com Montaigne o fundamento da lei, ou melhor, o auto-fundamento tautológico de que se vale o direito para instituir uma lei, para além, pois, desse auto-antropo-tauto-fundamento, Derrida convida a pensar a relação causal entre sacrifício (do animal) e subjetividade (‘o humano’) deslocada da autoridade arbitrária da lei do direito. E faz isso para pensar além de uma oposição fundamental senão fundadora de dois mundos que funda, por sua vez, a metafísica e a política ocidentais, qual seja: 1. o corpo do animal denunciando, pelo sacrifício, à exclusão a toda lei moral suscetível de engendrar um direito; 2. o espírito do sujeito formador de um mundo humano dado à lei que se encarna num direito e que, por sua vez, ao direito a um mundo humano, vê-se fundar o próprio-do-homem, sua propriedade mesma e a de um mundo ao seu dispor e sob a guarda de uma fronteira ontológica rígida entre si e o animal.

(Des)Mundo

Uma maneira da razão especulativa a que convoca Viveiros de Castro para repensar esta oposição ontológica entre o animal e o humano é o perspectivismo indígena, em que o não-humano não apenas tem uma *interioridade*, mas tem uma interioridade com a qual é preciso negociar. E ‘é preciso’ pois ‘é possível’; e esta a diferença com o impossível derridiano em que o ‘é preciso’ deva também “negociar” com o possível mas sempre sob o espectro da falha. Segundo o perspectivismo de Viveiros de Castro, é como se se partisse de um *mundo* que em seu início era só gente a “negociar” com gente. E era ‘gente’ a matéria-prima do que viria a ser o mundo. Os animais já foram gente, as montanhas, o sol, as estrelas etc., tudo já foi, um dia, gente. De modo que o sacrifício não dava início ao gesto enquanto tal. Todos sendo canibais de todos, visto que só havia humanos, só se comia humanos. Até que ocorresse a metamorfose sacrificial: no momento em que os humanos que eram comidos viravam animais, e quando era a vez dos que comiam, estes viravam os humanos.³⁰⁰

Típicamente os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um seguro de que as “condições” não são normais. Os

³⁰⁰ Sobre a discussão e os desdobramentos do *perspectivismo* no âmbito da questão do fim do mundo, ver VIVEIROS DE CASTRO, E. & DANOWSKI, D. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, 2014.

predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores (...) Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam os seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem [por exemplo] seu alimento como alimento humano (os jaguares veem sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes de carne podre como peixe assado) (...) Esse “ver como” refere-se literalmente a perceptos e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Taussig, 1987:462-63) dedicados a comunicar e a administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições.

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transpecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum ao seres animais, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais – processo onipresente “mundo altamente transformacional” (Rivière, 1994) proposto pelas culturas amazônicas.³⁰¹

No entanto, ainda que um antropomorfismo especulativo indígena viesse pôr em xeque, como também o faz a desconstrução, a oposição metafísica ocidental entre a animalidade e o humano, dissolvendo aqui e sobretudo a dualidade natureza/cultura, o que Derrida traz à luz da escritura vai em outra direção ao perspectivismo indígena lido por Viveiros de Castro. Pois não é em termos de ‘interioridade’, ou a partir do percepto de uma ‘forma interna humana’ comum a tudo, que é preciso repensar a autoridade dessa oposição de cunho metafísico; mas do *preciso* “instante” de um ultrapassamento sempre em atraso (*différance*) entre o que é próprio ao humano e o que é próprio ao animal. Visto que, segundo Derrida, a *interioridade* que se volta como tal ao mundo ou à exterioridade provida de sentido, o *sujeito intencional “animista”*, não tem uma origem autônoma ou a origem precursora de um *ego*, ainda que de um *alter ego*, ou uma instância de proteção que dependa diretamente de uma redução material. Como se fôssemos levados a uma outra oposição: de um lado tem-se uma interioridade detentora de intenção autônoma rumo à sua

³⁰¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da alma selvagem*, 2002, p. 350-351 *apud* SÁ, G. “Outra espécie de companhia: intersubjetividade entre primatólogos e primatas”, *Anuário Antropológico*, II (2012).

constituição de poder (comer o outro – seja bicho ou gente – e torna-se humano), e de outro lado estivesse tudo aquilo que não pode se submeter a esta vontade autônoma – que seja a do poder, da força, da lei ou do *logos* – e devesse, portanto, fazer-se objeto de um sacrifício (ser comido) em favor de uma comunidade política (que tornasse humano o predador e) que lhe destituísse *seu mundo*. O animal então pobre de mundo é tomado *para que* o homem pensante de si e do mundo o construa autenticamente.

É assim que, diz Llored, o animal e a besta vão jogar no pensamento político moderno, para além da ontologia do *Dasein*, um papel inteiramente novo que Derrida vai se empenhar em elucidar pela leitura de um suplemento, ou como Llored prefere significar *pharmacológica* (em que uma realidade, ou toda realidade, se imbui, *ao mesmo tempo* e para além do seu mito de origem, de seu sistema como de sua corrupção, de seu veneno como de seu *phármakon*), em que ele (ou ela, a besta) passará ao prisma da soberania exatamente pelo limiar de uma exceção à lei. E esta é a tese central de Derrida, segundo Llored: o animal é o lugar mesmo da diferença entre o que é político e o que está fora da política, ou o apolítico³⁰²; sendo, portanto, o animal ou a besta e, segundo Derrida, por uma lógica do suplemento e da diferença, *o próprio do soberano*, isto é, aquela forma singular da soberania que confere ao soberano um estado de exceção à lei ao exercer sobre si e sobre o outro uma dada prudência (um *pas de loup* de um “supremo silêncio”) que é *força de lei*. *Nós poderíamos tão bem inverter o sentido da analogia e reconhecer, ao contrário, não que o homem político é ainda um animal, mas que o animal é já político.*³⁰³

(Des)Razão

A história do conceito de soberania no Ocidente é ou não é a história de uma lei cuja estrutura se encontra nas constantes que organizam as relações de autoridade, de hegemonia, de força, de poder de vida e de morte nas sociedades ditas animais? A questão é tão obscura e necessária, responde Derrida à sua própria pergunta³⁰⁴, que só se deve reconhecer aí, nessa postura de soberania, um certo poder de suspender a lei por um direito excepcional e comum ao animal e ao soberano, não aos homens e mulheres. Direito este de se colocar acima da lei pelo direito e pelo não direito. Seja descartando ou ascendendo à lei, o animal e o soberano se encontram naquilo que Aristóteles chama atenção, pela contradição, para os dois extremos do

³⁰² LLORED, P. *Op. cit.*, 2011, p. 6. [*L'animal est le site même de la différence entre ce qui est politique et ce qui est en dehors de la politique, ou apolitique.*]

³⁰³ DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain*, vol. I, 2001-2, p. 35.

³⁰⁴ DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain*, vol. I, 2001-2, p. 37.

‘homem’ como aquele que se encontra soberanamente acima da lei e aquele ser bestial (irracional, animal) que nem sequer pode fazê-la cumprir. Há entre o soberano, a besta e o criminoso uma espécie de cumplicidade incômoda, já que, das antípodas de uma razão metafórica, aparece uma superposição inquietante. Faz-se ver sob os traços do soberano o rosto da besta, ou, por vezes e “sem razão” de lei, o rosto do criminoso, ou ainda e inversamente, seria como se transparecesse no semblante indomável da besta, a figura do soberano; e toda essa espectrologia sugere a Derrida o amálgama metafísico por uma espécie de usura da metáfora: o que é afinal próprio do homem? O que é afinal próprio ao animal?

Sendo os animais congêneres a nós, não seríamos felizes vivendo como eles. (Como talvez, numa ótica animista, um animal ou um espírito da natureza, o seria vivendo como nós). Isso é um fato da razão. A pergunta pelo porquê não seríamos animais foi respondida por Freud de modo surpreendente. O início da hipótese é familiar à teoria psicanalítica: um excesso ou um renascimento da libido teria provocado uma rebelião da pulsão de morte e de crueldade, possibilitando, por uma dinâmica de recalque, o desenrolar histórico. A conclusão é mais surpreendente: ao criar a história, o homem, dominado por uma pulsão destruidora que se esvai e se contém continuamente, é bestial, diz Freud; ao passo que, em seu estado estável, estatal, diz Derrida, o animal é soberanamente, silenciosamente, mestre (de si).

Desde « L’Animal donc je suis » (2006), Derrida sublinha a fragilidade e a porosidade do limite entre natureza e cultura, o que nos faria voltar aos seus primeiros textos, especialmente ao « De la Gramatologie » (1967), por uma leitura do estruturalismo em outras bases, aquelas da escritura metafórica da filosofia e, inversamente, à estrutura metafísica da metáfora, à única regra da desconstrução: não confiar nos limites de oposição da tradição que creditam às suas fronteiras os limites do exercício filosófico da razão – natureza/cultura, *physis/nomos*, o humano/o animal etc. Cada vez que é posto em questão um limite oposicional, diz Derrida, longe de se concluir pela identidade, é uma atenção às diferenças que se sobressai do discurso, num campo de análise outramente estruturado.

Entre uma espécie de animalidade a que se chama ‘besta’, ou que se representa como bestialidade, de um lado; e, de outro uma soberania que se representa como o ‘humano’ ou o ‘divino’, assiste-se a política como o exercício animalesco, bestial da soberania, não sendo senão manifestações disfarçadas de força animal que, in-humanamente, configuram os conflitos, as barbáries e o social. E quanto a isso, não faltam na literatura histórica e na filosófica inúmeros exemplos, de Hobbes a Nietzsche, de Camus a Freud.

Mas é a uma expressão – *pas de loup* – que é “passo de lobo” mas é também o “não do lobo” (a sua ausência), que Derrida toma para empreender uma inversão ética, uma longuíssima

discussão (a que estamos atentos a cada “passo” neste texto, como se quiséssemos flagrar o seu instante de salto) sobre a ética ou rumo a uma ética do pensamento da desconstrução, é assim que a vemos. O *Séminaire La Bête et le Souverain* é palco, senão sulco, dessa leitura em que uma argumentação retórico-filosófica que acontece sob o jogo da desconstrução, propõe pensar tanto a política quanto a *soberania*. Derrida parte de onde não pensamos partir; ele parte do lobo, do animal, e não do homem. Em uma lógica limítrofe que não é nem a valorização do animal nem a do homem, há, de certo modo, a institucionalização de uma ética que *parte* do animal e não do homem.

Como escapar da racionalidade lógica para entender a linguagem pela via do animal, e para, como sugerimos com Piero Eyben, escrever a *pobreza de mundo*? O soberano pode embrutecer-se. Mas, e o animal, pode se soberanizar ou ser “revelado”, como em segredo e para além do sacrifício, em franca soberania? Avançar a “passo de lobo” (*pas de loup*), diz Derrida, é caminhar sem barulho, chegar sem prevenir, proceder discretamente ao mover-se, de maneira silenciosa, invisível, quase inaudita e imperceptível, por uma absoluta discrição que não intercepta nem interrompe, mas surpreende uma presa, como para tomar, sorrateiramente, o que está próximo mas que não o vê chegar e, no entanto, já o viu, o outro, a quem prepara a tomar de surpresa e a compreende-lo como surpresa. Nesse sentido, o *pas de loup* é ainda onde o lobo ausenta-se; ele é nomeado a partir do lugar onde não se o vê nem se o ouve chegar. *Não há ainda lobo aí onde as coisas se anunciam a passo de lobo.*³⁰⁵ Quando se apercebe, o pensador – a “presa Derrida”, do sentido de uma soberania que se transporta (em metáfora) a “passo de lobo”, quando o que vai no curso desse canto fabular que Derrida deixa dominar a escrita filosófica é um supremo silêncio, vê-se claramente nos moldes modernos de um novo iluminismo às avessas o colapso de uma metafísica da Presença. É quando somos tentados a fazer precisa uma aprendizagem vinda do animal, a de um certo e soberano silêncio que é da ordem silenciosa que comanda e leva o *mundo*. E é então quando a linguagem se volta para si mesma – ‘animal’, ‘homem’, ‘soberania’, ‘bestialidade’, ‘pobreza’, ‘mundo’ – e veste-se, re-veste-se ao escrever o silêncio que é a pobreza metafísica do mundo pelo animal. Ética do todo outro.

Outro mais outro que Outrem, mais velho que toda metafísica e que todo dualismo e que permanece, frente a Derrida, por um olhar que o olha e o ordena “pensar” a partir de uma nudez, o ordena testemunhar uma passividade, uma paixão ou um não-poder³⁰⁶, o *animal* mantém seu

³⁰⁵ DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain*, vol. I, 2001-2, p. 24. [*Il n’y a pas encore de loup là où les choses s’annoncent à pas de loup.*]

³⁰⁶ DERRIDA, J. *O Animal que logo sou (a seguir)*, 2011, p. 55. [*A questão se preocupa com uma certa passividade. Ela testemunha, ela já manifesta, como questão, a resposta testemunhal a uma passividade, a uma paixão, a um não-poder.*]

enigma bruto ao desconstruir o humanismo invariante da filosofia. *É um animal desconstrutor*³⁰⁷ que passa a largo do pensamento do ser. É como Gérard Bensussan inicia sua reflexão sobre o animal desde «L'Animal donc je suis» (2006), «Force de loi» (1994) e a obra de Heidegger, «Le Principe de raison» (1956), e que nos faz segui-lo por uma (des)razão no interior da soberania.

Pergunta Bensussan com Derrida: o que se pensa, como que em um começo anterior a toda antropologia, quando se é visto sendo visto por um animal? Isto é, quando se está sob o olhar de um animal e ao desabrigo que ele opera quando o filósofo é surpreendido nu e em silêncio por ele, pelo animal, como por exemplo pelos olhos de um gato (ou de uma gatinha como no caso de Derrida)? Bensussan responde ainda com Derrida e na ausculta sintomática deste ao esquecimento de Heidegger do animal: nada de menos que uma desconstrução radical da metafísica clássica e da ontologia tradicional. Justo Heidegger que fez a mais radical destruição da metafísica no século XX, não soube colocar nem pensar a animalidade, ainda que esta fosse sobremaneira uma questão capital segundo os seus próprios critérios.

Muito embora, e seguindo Bensussan, Heidegger não esquecera do animal ao apontar, em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* exatamente sobre a célebre tese da pobreza-de-mundo do animal, os axiomas mais profundos do humanismo metafísico. Em que a questão da animalidade, ou dita desta forma, reúne expressivamente os caracteres mais obscuros senão embaraçosos que produziram, de Aristóteles ao menos até os nossos dias, foi onde Derrida leu em Heidegger a autoridade metafísica e onto-teológica do ser passar quase à espreita da oposição essencial entre o homem racional e o animal sem razão.

Se acompanhamos Bensussan em sua reflexão por uma poética da animalidade em Jacques Derrida, encontramos um texto de Heidegger dos anos cinquenta (1955-56) publicado sob o título *O Princípio da Razão*, em que Heidegger comenta os dois versos de Angelus Silesius: *A rosa é sem por que, floresce porque floresce. / Não presta atenção em si mesma nem pergunta se alguém a vê.*³⁰⁸ Ora, o animal, como a rosa, é sem razão, é porque é, é sem preocupar-se ainda que visto no momento em que olha, em que se endereça a alguém; o animal, ou a besta, é, segundo Heidegger e como a rosa, sem por que em seu próprio ser.

No entanto, Bensussan empreende, no encalço de Derrida, um “instante” de demora na questão trazida por Heidegger, ao reportar à linguagem heideggeriana a partir da leitura de Silesius uma *diferença* ao sem-razão da rosa (e do animal). O *por que* (*warum*) que pergunta e que se ausenta na rosa não é o mesmo *porque* (*weilen*) que responde e que simplesmente é ‘porque’

³⁰⁷ BENSUSSAN, Gérard. In Conferência de encerramento do I Seminário Internacional Escrita: Linguagem e Pensamento – *De/moras na aporia*, em 21 de setembro de 2012 na Universidade de Brasília, sob o título “Jacques Derrida. Une poétique de l’animalité”.

³⁰⁸ HEIDEGGER, M. *Le principe de raison*, trad. Préau, Paris, Gallimard, p. 104 *apud* BENSUSSAN, G. in “Jacques Derrida. Une poétique de l’animalité”, *op. cit.*, 2012.

floresce. Ao princípio da razão que se basta a si mesma como razão e, de outro lado, às razões a ofertar e sobre a qual tudo repousa (já que *nada é sem porque*), opõe-se a vertiginosa evidência de um puro “por que” que busca a razão e o “porque” que não responde exatamente à razão mas designa uma permanência ao ofertar à razão um possível saber (botânico, por exemplo). A conclusão de Heidegger é a seguinte: a rosa é sem por que em seu ser, embora não seja sem razão (porque) enquanto ente, ou seja, a rosa subsiste sem se relacionar com a razão que questiona e que se representa expressamente como razão, como se dá entre nós, humanos, que nos relacionamos e nos representamos a nós mesmos mediante a razão.

Há, porém, um outro entendimento ao puro e simples ‘homem racional’ aristotélico, já que, e trata-se do entendimento de Heidegger, nada sendo sem razão (sem porque), é o ser em si – a razão mesma (o por que) – que funda a própria razão. Nesse percurso em torno da desconstrução da *ratio* aristotélica, a razão desaparece como fundamento metafísico, mas desaparece também o animal, abandonado no meio do caminho.

É a esse recalque que Bensussan persegue Derrida com a desconstrução pela pergunta sobre o “ter um mundo” – que Deleuze tão bem soube ter a justa intuição em torno de todo um movimento político-ontológico da *territorialização*. Ademais, coube a Derrida ver no olhar silente do gato, e do olhar encarregado desse olhar-visto, a condição absolutamente preliminar dessa troca de olhares que faz manter um desconforto heideggeriano da razão. O ‘porque’ da passividade do olhar desencadeou ao pensar, não uma reivindicação à estatura do animal no mundo ou “um lugar ao sol” aos animais desvalidos, mas uma revisão radical do estatuto de uma humanidade soberana. Uma soberana razão, vale ressaltar, precisa designar O Animal, no singular, sem mais, como sendo todo vivente que o homem e a mulher não reconhecessem como seus semelhantes, e como se, assim, rendesse justiça à própria razão, à soberania e ao rigor filosófico que comanda o conceito num tudo fazer.

Contudo, Heidegger lido contra Heidegger por Derrida faz ressoar o enigma de uma “razão” sem razão, o apelo ao pensar um *porque* que *é* e responde antes da questão que o curso de 1955-56 aborda particularmente, ainda que excluindo os animais sem mesmo ter o que dizer sobre eles. O anúncio cego do Heidegger da *Destruktion* é aquele que sugere a Derrida pensar o olhar de um animal como o momento (*Augenblick*) que coloca algo em questão sem ser ele mesmo a questão. Momento ou “instante” indecível pela definição do animal e da soberania mas que é justo aquele em que a *escritura* se lança à pobreza-de-mundo.

Há, pois, no interior mesmo da soberania uma des-razão, uma ameaça permanente que faz coexistir, em um falso limite, tanto uma lei que funda o ‘próprio do homem’ quanto uma força silente que contamina sua própria estrutura soberana – seja pela sumária exclusão em

sacrifício, seja pela recalcada maestria. A soberania é pois duplamente assombrada pela animalidade, diz Llored³⁰⁹: se de um lado, a animalidade é o inverso da humanidade, aquilo contra a qual ela deve distinguir aos “fins do homem” para que este se invente e se constitua a partir desta distinção mesma; de outro lado, é o animal o modelo da prudência, do domínio de si, o supremo silêncio da questão, o único que pode deter a bestialidade exatamente por contê-la. (Exatamente o oposto do que dizia Hegel ao “impulso” (*Trieb*) como instância do sentir humano que é ainda animal e que o Espírito se liberta quando, constrangido negativamente por ele, reprime-o; coisa que o animal, segundo Hegel, não saberia fazer³¹⁰) Como se sua existência, aquela do vivente que se encarrega ao mesmo tempo de sua existência constrangedora e de sua animalidade impulsiva, escapasse à ideia mesma da lei; mas fosse justo nela, no seu seio de decisão e desde seu conceito pelo *estável* até seu caráter de exceção³¹¹, que se faz preciso perguntar pela *justa* escrita do mundo.

³⁰⁹ LLORED, P. *Op. cit.*, 2011, p. 10.

³¹⁰ DERRIDA, J. *Glas*, 1974, p. 33 (coluna da direita).

³¹¹ Sabe-se, são três as formas do poder que fundam a soberania política como foras-da-lei: o soberano, Deus e o animal.

8. Texto e dívida

O escrito substitui por si o dito de modo nenhum para fixá-lo, ou para melhor formulá-lo; mas, ao contrário, para gozar desse estilbaçamento ao expô-lo à leitura de cada uma de suas partes, em seus diversos estados ou em seus diferentes níveis de sentido.

*É o olho que desencadeia o verdadeiro questionamento, a interrogação das mil interrogações que adormecem na letra, e não no ouvido.*³¹²

Edmond Jabès

Dívida

Dizer de dívida em idioma derridiano é inserir-se em uma cadeia semântica de termos afins, tais como: dom, perdão, fidelidade, resposta, responsabilidade, herança, porvir; termos estes que têm em comum o fato de expropriarem-se de uma “economia” do dever, isto é, do dever contido no pagamento de uma promessa ou no cálculo de um merecimento, ou ainda de um dever computado como valor de troca. Dívida sem dívida, é do que trataremos.

Talvez seja nesse sentido que Derrida tenha se rendido aos textos de Levinas, ou seja, no sentido de uma dívida sem promessa e sem paga por um diálogo incansável e incessante, a fim de demonstrar tanto uma fidelidade a seus termos quanto uma desconfiança da sua possibilidade. De um lado, Derrida se inclina a uma “ferida” incurável: a inscrição da alteridade absoluta na linguagem fazendo mostrar que a abertura à ética é primeira, antes mesmo de ser a ética “a filosofia primeira”. De outro lado, a entrada em cena do terceiro – o outro do meu outro –, que Levinas procurou responder em « Autrement qu’être », coloca em risco, não a ética levinasiana, mas o seu alcance de resposta, ou para dizer, sempre, com Levinas, o seu alcance de responsabilidade (em ter de responder por um alcance). Ao mesmo tempo em que a entrada do terceiro à cena ética parece pôr em risco o alcance da ética de Levinas, aos olhos e à “segunda mão” de Derrida, é ele – o terceiro – que traz a necessidade e a urgência das questões da justiça e do direito, a necessidade e a urgência delas darem o alcance da resposta e exprimirem-se na problemática ética. Talvez em resposta à “Violência e Metafísica”, Levinas parece ter se imbuído

³¹² JABÈS, E. *O Livro das Margens* (Trad. bras. de Eclair Antonio Almeida Filho). Lumme, 2014, p. 17.

de uma dívida do pensamento endereçado à generalidade, à sociedade, à justiça enfim – que passa a ser o lugar de onde fala Levinas. Se *Autrement qu'être* é uma resposta de Levinas em favor da justiça às objeções de Derrida em “Violência e Metafísica” pela justa medida de um alcance da ética, é a justiça o coração da ética, sendo legítimo falar de uma desconstrução da ética e da ética levinasiana pela lei da justiça.

Refaçamos brevemente, à guisa de conclusão, um percurso de respostas, senão de dívidas entre esses dois pensadores da ética. Tudo começa com Levinas e a publicação de « Totalité et Infini : essai sur l'extériorité » em 1961, onde Levinas deu início ao seu projeto filosófico de evasão do Existente para fora do pensamento do ser que é o pensamento da guerra, da totalidade e do Mesmo. A relação com Derrida começa com ele, Derrida, respondendo ao “Outro” levinasiano cuja aparição à cena da existência faria com que se rompesse a neutralidade do Ser no rasgo da sua “chegada”, escapando assim da violência – da pior violência – e reposicionando-se, por essa evasão ontológica, é que o diz Levinas, em uma metafísica do rosto como o lugar do infinito. A resposta de Derrida a essa obra viria três anos mais tarde, em 1964, quando é publicado o artigo « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas ». Nele, Derrida se apresenta em dívida com uma tradição filosófica que, por sua vez, deve à filosofia conceder-lhe o peso do pensamento sobre a alteridade. E é sobre esse “peso do pensamento”³¹³ que Derrida se debruça, à luz e à sombra de Levinas, numa espécie de resgate histórico.

Husserl e Heidegger, e Hegel que é como que o nome da linguagem filosófica, aparecem aí ora respondendo à dívida pelo Outro (como é o caso de Husserl e a entrada do alter ego na discussão), ora recusando-se a ela (como Derrida iria mostrar, três anos depois em « La voix et le phénomène », embora já aí em indicações precisas, a vulnerabilidade estrutural da fenomenologia quando não confrontada com a ética levinasiana). Nessa obra “de peso” – « Violence et Métaphysique » –, Derrida se coloca como um vigilante crítico à possibilidade de tanto esquecer quanto moralizar o Outro; ou seja, Derrida revela-se atento ao perigo tanto de relevá-lo à categoria de uma síntese qualquer do “espírito” como de livrá-lo de uma só vez da violência encerrando-o, incólume, numa esfera moral. Cuidado vigilante seguido de um trabalho com a ética. Pois, a possibilidade da ética levinasiana e de toda ética é o que se apresenta a Derrida, por esse texto, frente à recusa em se esquivar da questão ética bem como da sua inevitável violência transcendental; mostrando, por esta última, a falência do discurso metafísico que exclui o seu “fora” na plenitude da sua idealidade. É preciso olhar para « Violence et Métaphysique » no

³¹³ A expressão faz alusão ao título do livro de Jean-Luc Nancy: « Le poids d'une pensée, l'approche » (2008), que chama atenção, por meio de uma figuração im-possível e determinante de um outro idioma filosófico, ao meio de resistência ou “contrapeso” do outro – sua intrusão “substancial” no pensamento – importando suficientemente e sobremaneira para que se comece a pensar; a despeito de um “si-próprio” e de sua *própria* vontade para tanto.

conjunto do trabalho da desconstrução, já que o diálogo de Derrida e Levinas não se deu ao acaso.

Nove anos mais tarde (1973) viria a resposta de Levinas antes como uma surpresa, senão como uma decepção ao recebimento de seu grande texto inaugural por parte de Derrida. Trata-se de um texto curto de nome « Tout Autrement » em que Levinas responde, sob a forma de um questionamento sobre a intenção de Derrida em “Violência e Metafísica”³¹⁴, às objeções dirigidas a ele nesse texto com uma explicação do que haveria em comum entre suas empreitadas filosóficas. « Tout Autrement » se dirige pontualmente à “clausura da história da filosofia” que Derrida discorrera em « La voix et le phénomène » (1967), atando Levinas a Husserl a uma ambígua crítica que uma vertente da filosofia francesa lança a favor de Husserl e contra Levinas; tendo-os “salvos”, ambos, por uma experiência do pensamento em buscar-se diferentemente (autrement). Contudo, a grande resposta de Levinas a Derrida só viria no ano seguinte com « Autrement qu’être ou au-delà de l’essence » (1974), em que Levinas enfrenta a questão central para Derrida no trato com a ética e com a violência: a linguagem. A diferença desta com o tom de embate de Derrida em “Violência e Metafísica” é notória; e, no entanto, Levinas empreende ali, “em companhia” do amigo solene e de uma discreta mas sempre reafirmada amizade, um trabalho de desconstrução da desconstrução com o motivo mesmo de Derrida: a entrada do terceiro à cena ética e a consequente interrupção da pureza ética no dizer da justiça que, nas palavras de Levinas, é o “nascimento da questão”.

A resposta de Derrida viria a decorrer de uma responsabilidade sentida e devida à altura que ele reconhece em « Autrement qu’être ». É então o ano de 1980, e em um texto denso chamado « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Derrida deixa falar “em seu lugar” um Tu que se coloca diante da lei na ética levinasiana. No lugar de um Eu que se apropria de um discurso e de uma assinatura filosóficos próprios, Derrida evoca uma voz outra, feminina, para responder a uma voz que considera ainda “falocêntrica” no “humanismo do outro homem” e nas referências tão presentes da filiação a um Pai e ao rosto do “outro homem” na obra de Levinas. E responde, por essa “voz feminina” ou por esse Tu presente no texto, quando o faz em nome de uma presença “desde fora”, ou melhor, de um Tu presente que “não pode ser dado senão fora do livro”.

Em 1995, ano da morte de Levinas, Derrida pronuncia um discurso de adeus ao amigo. « Adieu à Emmanuel Lévinas » é um texto de admiração confessa à ética levinasiana, lembrando que ela trazia ainda uma dívida também confessa: aquela que Levinas assumia com Heidegger.

³¹⁴ Sobre a aturdida recepção de Levinas às críticas de Derrida, ver ROLLAND, J. & PETITDEMANGE, G. *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*. Bordeaux, Osiris, 1988.

Nessa relação com um terceiro – Heidegger –, reaberta pelo « Adieu », Derrida afirma algo que causaria espanto em seus leitores e uma incômoda ambiguidade de leituras e de leituras de “fases” do pensamento da desconstrução que viria logo após a sua publicação: “Sim, a ética é anterior e está para além da ontologia”³¹⁵. À ocasião de uma Homenagem a Emmanuel Lévinas, intitulada « Visage et Sinaï », Derrida profere a conferência de abertura « Le mot d’accueil » (1996) em que resgata de Levinas, dando ainda motivos a uma controversa porém entusiasta filiação, o tema da hospitalidade – um ano depois será publicado o livro com Anne Duffourmantelle « De l’hospitalité », fortemente inclinado ao uso do termo ‘acolhimento’ à lei de uma incondicionalidade que recebera do amigo de um a-deus.

Por uma dívida sem promessa e sem paga mas fruto de um diálogo “até a morte”, e ainda seria um diálogo de luto com Levinas, vale dizer que, na lógica de uma isomorfia entre desconstrução e ética, Derrida soube demarcar bem as diferenças com a ética levinasiana, assim como uma insistente atenção às lacunas no seu alcance de resposta. Sem, no entanto, distanciar-se substancialmente de suas questões e dos seus termos, mantendo com eles uma relação ora de desconfiança ora de implicação. Implica, por exemplo, ao exercício da escritura, a noção de rastro [trace] que Derrida empresta de Levinas, mas atribui a ela uma “intenção heideggeriana”.

A filosofia de Heidegger é dom e dívida à desconstrução. A noção de rastro, embora se constitua pelo apagamento da presença em um tempo suspenso à visada do Outro, traz ainda o “tudo dizer” heideggeriano, o “tudo é possível” à ordem mesma de um tempo suspenso pela chance de tudo pensar; e de que se tudo é possível, tudo pode ser diferente do que vem sendo. Ora, o pensamento do ser deu a Derrida a chance de pensar o ser a partir do possível (e do impossível) e não a partir da essência; o que lhe deu, ademais, o horizonte do acontecimento e da invenção. Segundo Derrida, o erro da leitura de Levinas foi reduzir o pensamento do ser ao conceito de ser. Pois, em sentido inverso, o pensamento do ser, para Derrida, não se reduz a um conceito (assim como o ser não se reduz a uma forma privilegiada do ente, como supunha Levinas), e, ao contrário de anular a diferença, ele deixa surgir toda diferença possível. E, no entanto, ao lado do dom do rastro está, com respeito a Heidegger, a dívida de uma diferença que, tendo encontrado morada na determinação do ser como presença, negligenciou toda singularidade e toda alteridade.

Em « Ousia e Gramme » (1972), Derrida diz que não se pode destruir a ontologia tradicional (segundo o projeto heideggeriano em Ser e Tempo) senão repetindo e interrogando a sua relação com o problema do tempo. A pista de Derrida ao seu próprio projeto assinala que a *Destruction* da metafísica e da ontologia tradicionais por Heidegger deixara em aberto uma

³¹⁵ DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 1995, p. 15. [*Oui, l'éthique avant et au-delà de l'ontologie.*]

ontologia que também é preciso ser lida e relida, seja pelo viés do ‘tempo’, seja por uma analítica existencial do *Dasein* que deixara uma falha irreversível: aquela pela qual Heidegger mantivera, como um espectro do *Dasein*, um certo conceito do sujeito. « Ousia e Gramme » inscreve a passagem de uma fundamental referência a Heidegger no trabalho da desconstrução através da *Destruktion*. Mas tão somente até o instante em que este filósofo deixa de despertar em Derrida as possibilidades do rastro; tão somente até o instante em que o rastro se torne o rastro da presença e que Derrida tenha de dizer “sim” à ética antes do que à ontologia; sem, contudo, abandonar o caráter de uma linguagem expositiva à questão do ser e de um certo pensamento da temporalidade.

Recuperemos esse “instante” expositivo. A filosofia moderna professou um desprezo pelo instante, assim disse Levinas³¹⁶, no qual ela vê apenas uma pura abstração “no limite de dois tempos” – mordendo um futuro que já se curva sob o peso do passado, e despojado de todo devir na ilusão do tempo científico. A filosofia prosseguiu, afinal, o seu entendimento com respeito ao tempo como uma “estância” do ‘agora’ que não basta para conceber a existência, dependente que é do instante seguinte. Heidegger parece dar um passo decisivo em outra direção, mas o que ele não viu foi que o tempo, para além da tradição, é desvanecimento que torna possível um engajamento com o outro. Toda agudeza desse esvanecimento do tempo que não é herdado de um passado nem projetado numa morte prematura a que o *Dasein* é a todo instante assombrado, mas que é porvir de uma lei de justiça, vem, segundo Derrida, de um engajamento “excepcional e sem reserva” com o ser que o próprio Heidegger não soube mensurar.

Tal passagem pelo pensamento de Heidegger não deixa necessariamente uma ética em rastro, ou o rastro de uma escritura sobre a ética ao que Heidegger responderia sem que o fizesse; tampouco deixa uma inscrição de lei no sentido do acesso tradicional de uma ética filosófica. O “tudo possível” do pensamento do ser não se traduz por uma imoralidade, mas, quiçá ele ultrapasse a amoralidade. A noção de um “outro a inventar” como im-possível dá-se a Derrida de modo distinto do infinitamente outro em Levinas, já que é no universo finito do ser que o outro é im-possível. O im-possível é a marca da finitude e da história a que Derrida chamou “diferença” – inscrição infinita do rastro na finitude, ou estrutura mesma do rastro que é a de um re-envio infinito que impede de afirmar a exterioridade como referência ao signo. Assim, do universo circunscrito à linguagem em sentido heideggeriano ao “rastro do rastro” em idioma derridiano, uma dívida explica a modalidade da relação de Derrida com Heidegger, que deve ser exprimida não em termos de continuidade, tampouco de crítica, o que poderia sugerir divergências definitivas da desconstrução com a *Destruktion*, mas de uma re-inscrição. Um retorno ao tema do

³¹⁶ LEVINAS, E. *Da Existência ao Existente*, 1998, p. 90.

sujeito nos discursos filosóficos contemporâneos, colocam Derrida e Heidegger em dívida com uma ressignificação e com um deslocamento do estatuto transcendental anterior, aquele das determinações subjetivas. É nessa dívida comum a uma re-inscrição do “sujeito” que encontramos o retorno da ética e da moral em Heidegger, precisamente onde a potência de um pensar, senão a de um questionar, traduz um *après* do sujeito.

Texto

Se há uma ideia organizadora da desconstrução que pudesse, como um longo traçado em palimpsesto, marcar a filosofia de Derrida, esta seria a de que “todo outro é todo outro”; e de cuja alteridade viesse a ser configurado o acontecimento. Em outras palavras, uma vez que o acontecimento aconteça, ele será sempre o mesmo; é preciso, portanto, que aquilo que vem à cena do mundo e do texto, como um chegante sempre por vir, não aconteça como tal, e, então, o acontecimento não saberá nunca como apoderar aquilo que chega em sua novidade e alteridade absolutas. A desconstrução é, assim, uma negociação em curso com essa alteridade que chega a cada vez, a cada situação, a cada decisão e a cada força de lei, quando ela – a alteridade, o Outro que é todo-outro – não se apresenta como tal. Diferentemente do Outro em Levinas, o todo-outro nada impera, nada demanda, pois não se apresenta para tanto, mas se encontra no passado absoluto, absolutamente anterior à presença, e no futuro aberto da promessa, do perjúrio e da lei.

E a lei – a lei das leis – é a lei do texto. A desconstrução faz diferir as leis determinadas do direito que não acontecem mas são possíveis e a Lei como justiça que é impossível e é acontecimento. A disjunção, que permite a relação, entre o possível e o impossível faz com que um dependa do outro: o direito reenvia presentemente, em sua estrutura dada à desconstrução, a sua possibilidade à justiça, ao indesconstrutível que é a justiça. Sem ser instituída, isto é, sem ser empossada por uma instituição, a justiça está a serviço da desconstrução e, nesse sentido, é institucional por ser artifício. Mas isso não nos leva a pensar numa ontologia em Derrida: a desconstrução é avessa a uma ideia de natureza como origem do sentido e, ao invés do que seria princípio em filosofia, tudo que é possível pensar é artifício, é escritura. O indesconstrutível da justiça é o artifício máximo da lei.

A grande visada de Derrida ao projeto semiológico saussureano foi explicitar do seu projeto de signo um novo campo de inscrição do texto, à lei do texto, em que todo ato de decisão consiste em um golpe de lei que institui uma violência ao mesmo tempo em que a minimiza quando reflete sobre ela. Assim também Derrida pôde responder a Levinas sobre a

evasão do ser da violência do Mesmo (que é, para Levinas, a ontologia) com uma “economia da violência” que desempenha um papel decisivo na tentativa de ver a desconstrução em seu alcance ético. A irreduzibilidade da violência e a impossibilidade de uma não-violência pura, em uma possível teoria da desconstrução como ética, nos levam a perguntar pela pior violência e como chegar a se decidir pela menor violência possível. A ética, como desconstrução, deve ser lida em duas direções: com a universalidade da lei (“O céu estrelado, que enfeitiçou Kant, continua a cintilar em cima da cabeça de Derrida”³¹⁷) mas também, e ao mesmo tempo, com a absoluta singularidade do rastro, do evento, do outro. É o texto, diz Derrida, algo como “a vinda do outro como singularidade outra”³¹⁸. Entender essa dubiedade que traz a ética requer que se a encontre, aporeticamente, no texto, pela desconstrução.

É aporético na desconstrução tudo o que está entre o possível e o impossível; com a ética não é diferente. É aporética a justiça que está entre a possibilidade que visa o direito e a impossibilidade de se fazer presença, isto é, de ser o que deve ser – parâmetro ou horizonte enquanto instância por vir.

Soubemos, por Derrida, que as leis instituídas engendram a pior violência, pois elas repetirão sempre, para se legitimar, o golpe de força que as fundou. Dessa instituição da lei, de sua violência primeira, decorre a justiça do interdito à pior violência pela menor violência possível; esta é resultado de uma intervenção senão de uma demora do pensamento sobre a lei, sobre sua legitimidade, sobre sua economia de forças e sobre o fracasso de sua instituição. A desconstrução é, pois, vigilante à economia da violência, bem como à ingenuidade da crença na origem pura e prévia do sentido e na paz ou na não-violência pura em uma instância escatológica.

Ora, o que tem a lei que tanto fascinou Derrida? Sabemos, ele encontrou rastros da Lei em Freud, em Kafka, em Lévi-Strauss, em Mandela, para a desconstrução do discurso filosófico. Apenas rastros – e apenas eles podem ser lidos, segundo Derrida – dizem algo sobre uma Lei que é sempre por vir, que nunca se faz presente e que é anterior a todo lugar instituído. Freud, Kafka, Lévi-Strauss, Mandela são testemunhos do imperativo de se reportar à Lei no espaço que é sempre aquele da reflexão da lei, pois sabem que na igual medida de um imperativo está para a lei o fracasso em encontrar um lugar seguro e vigente. Sendo preciso, pois, estar ao mesmo tempo dentro e fora da lei; eis o que traduz, para Derrida, o respeito à lei.

Entre a promessa de Lei (o seu aspecto performativo) e o ato de lei (o constativo da lei) está o que fascinou Derrida: suportar a aporia da lei para decidir pela menor violência possível. Ou seja, se o ato de fundação de uma lei bem como a sua intervenção pelo direito consistem em

³¹⁷ *De Derrida à Levinas: la dette et l'envoi*, 2015, p. 20. [*Le ciel étoilé, qui a envoûté Kant, continue à scintiller au-dessus de la tête de Derrida.*]

³¹⁸ DERRIDA, J. *Force de loi*, 1994, p. 55. [*la venue de l'autre comme singularité toujours autre*]

uma violência injustificável (o fundo “místico” de autoridade da lei de que falava Montaigne), a decisão pela menor violência é a decisão por diferir a presença da lei. A decisão justa é aquela que atrasa a presença da lei situando-a no horizonte da promessa e do que se dá sempre a pensar como algo por vir. A decisão se dá, pois, através de um exercício de repetição e de alteração (iterabilidade) a cada chamado de lei. Para Derrida, o chamado de lei, a cada decisão em seu nome, é uma escritura a duas mãos.

Assim nos sugere Badleth com respeito ao pensamento de Derrida, que “a duas mãos” a decisão pela lei se refaz continuamente. Ele diz: “a primeira mão é a mão da iterabilidade, afirmação e iteração do mesmo; a outra mão, nem consciente nem inconsciente, afirma o que a mão da iterabilidade exclui por um propósito e promete por um gesto”³¹⁹. A segunda mão é a mão da justiça; aquela que faz vir o outro, o gesto do outro e pelo outro, o outro excluído que é convidado à feitura do texto. As duas mãos escrevem o mesmo texto, diz Badleth, onde a entrada desconstrutiva da justiça coincide com a sua inscrição enquanto elemento indesconstrutível. E se não há nada fora do texto, como afirma Derrida, é porque aquilo ou aquele que está por vir, e estará sempre por vir, não é exatamente “convidado” à escritura que só se dá, necessariamente, a duas mãos.

Na lógica da escritura a duas mãos, para não assumirmos “de golpe” que é na ética da escritura a duas mãos, é que a desconstrução se dá como um pensamento em resposta. Por que desconstruir? Para que desconstruir, com que intuito e rumo a que? Qual o resultado positivo da desconstrução? O que fica dela? Estas são questões que põem inquietos aqueles que se dedicam ao ensino desse pensamento nos departamentos de filosofia. No Brasil, essa inquietude face à desconstrução se concentra mais nos departamentos de letras e teoria literária e menos nos de filosofia onde a desconstrução é constringida em ter de responder por seu estatuto filosófico. E, no entanto, a resposta depende da sua condição mesma de “pensamento em resposta”. A desconstrução não é filosofia se por filosofia se exija uma doutrina, um sistema e um método bem delimitados por uma vigilância acordada, e acordada por uma lei sem “força de lei”; senão que é a desconstrução uma filosofia “a duas mãos” que refaz o texto à força de lei, isto é, que examina as suas aporias, os seus conceitos e a sua metafísica desconcertada face à lei do texto. A lei sempre por vir do texto, e que parece mesmo perturbar a instituição universitária por entre suas fronteiras disciplinares da filosofia, da literatura, do direito, está em função de sua prática infinita e indefinida.

³¹⁹ BADLEH, J. *Op. cit.*, 2015, p. 272-273. [*la première main est la main d’itérabilité, affirmation et itération du même ; l’autre main, ni consciente ni inconsciente, affirme ce que la main d’itérabilité exclut par un propos et promet par un geste.*]

E, ademais, onde enfim localizar a desconstrução, e esta é a nossa aposta, senão no trabalho filosófico do texto às voltas com questões sobre a ética, questões pouco ou nada tematizadas em filosofia – como a hospitalidade, o dom, o perdão, a resposta, a dívida... – e às voltas com respostas muito bem localizadas e prontas para instituírem-se lei. É esse talvez o sentido da “clausura metafísica da história da filosofia” [*clôture métaphysique*] que dá o tom do início da filosofia de Derrida e que, bem entendida, é uma infinita resposta à tradição na condição mesma de uma dependência.

Desacordo com a instância da origem; suplemento de origem; contaminação dos valores do próprio e do estranho, do “dentro” e do “fora”, da intervenção performativa e do ato constativo; golpe de força instituído frente (e *versus*) à força de lei da reflexão; aparição decisiva do terceiro na decisão pela justiça; indecidibilidade imperando a necessidade da decisão a duas mãos; aporia como lei do texto; justiça como lei maior; todas essas operações, com as quais Derrida não cessou de marcar sua inscrição no discurso filosófico, dão lugar ao que chamamos para o alcance ético da desconstrução.

Se a escritura derridiana é indissociável da questão filosófica do outro (da alteridade, ou da diferença), é inegável que a diferença se produza à lei do texto como artifício, como invenção poética, retórica, performativa, como “discurso” (tal como vimos com Celan pela entrada da personalidade à cena do texto filosófico); e onde a justiça (dimensão do texto como promessa) é o que se escreve sem que haja autor e sem que possa ser dito (como o A da *différance* inaugurando a empreitada filosófica de Derrida). É o que se deixa entender muitos textos recentes sobre o pensamento da desconstrução, em que o motivo ético da desconstrução encontra sua plena extensão no poético; como se hospitalidade, por exemplo, devesse ser de tal modo inventiva que a cada experiência de hospitalidade se inventasse uma nova linguagem e, por ela, uma nova lei da hospitalidade; como se, de duas mãos, muitos protagonistas – eu, tu, outrem, o terceiro, o estrangeiro, o todo-outro, “animots” etc. – encenassem, por entre economias e dons e em uma arqui-escritura de porvires, uma certa poética sempre em resposta, sempre em dívida.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Derrida

- De la Grammatologie*. Paris, Les Éditions de le Minuit, 1967. [Trad. bras.: *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1999]
- La Voix et le Phénomène. Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris, P.U.F., 1967(b). [Trad. bras.: *A Voz e o Fenômeno. Introdução ao Problema do Signo na Fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994]
- L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, 1967(c). [« Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », p. 117-228]
- “Freud e a cena da escritura”; in *L'Écriture et la Différence*. Paris, Seuil, 1967(c). [Trad. bras.: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo, Perspectiva, 2011, p. 289-338]
- Marges - de la Philosophie*. Paris, Les Éditions de le Minuit, 1972. [Trad. bras.: *Margens da Filosofia*. Campinas, Papirus, 1991] (“A diferença”, “Ousia e Gramme” e “Os fins do homem”)
- Positions*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972(b). [Trad. bras. *Posições*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.]
- La Dissémination*. Paris, Seuil, 1972(c). [Capítulo publicado em português: *A Farmácia de Platão*. São Paulo, Iluminuras, 2005.]
- Glas*. Paris, Galilée, 1974.
- De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris, Galilée, 1987. [Trad. bras.: *Do Espírito*. Campinas, Papirus, 1990.]
- Psyché. Invention de l'autre I*. Paris, Galilée, 1987(b).
- “Il faut bien manger”, ou il calcul du sujet in *Cahiers Confrontation*, n. 20, Aubier, 1989.
- Limited Inc*. Paris, Galilée, 1990. [Trad. bras.: *Limited Inc*. Campinas, Papirus, 1991]
- Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*. Paris, Réunion des musées nationaux, 1990(b). [Trad. Port. *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2010.]
- Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990(c).
- Derrida. Circonfession*. (avec BENNINGTON, Geoffrey) Paris, Seuil, 1991. [trad. bras. *Jacques Derrida. Circonfissão*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.
- Donner la mort*. Paris, Galilée, 1992.
- Points de suspension. Entretien*. Paris, Galilée, 1992(b).
- L'Éthique du don*. Paris, Métailié-Transition, 1992(b).

- Spectres de Marx*. Paris, Galilée, 1993.
- Passions. Khôra. Sauf le nom*. Paris, Galilée, 1993(b). [Trad. bras.: *Paixões. Khôra. Salvo o Nome*. São Paulo, Papirus, 1995]
- Force de loi*. Paris, Galilée, 1994. [Trad. bras. *Força de lei*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.]
- Politiques de l’Amitié*. Paris, Galilée, 1994(b). [Trad. port. *Políticas da Amizade*. Porto, Campo das Letras, 2003.]
- “Avances” in MARGEL, Serge. *Le Tombeau du Dieu artisan*. Paris, Minuit, 1995.
- Apories: mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*. Paris, Galilée, 1996.
- “História da Mentira: prolegômenos”. In *Estudos Avançados*. São Paulo, Revista da USP, v. 10, n. 27, 1996(b).
- Le Monolinguisme de L’Autre*. Paris, Galilée, 1996(b). [Trad. port. *O Monolinguismo do Outro - ou a Prótese da Origem*. Porto, Campo das Letras, 2001.]
- Anne Duffourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de L’Hospitalité*. (com Anne Duffourmantelle) Paris, Calmann-Lévy, 1997. [Trad. bras.: *Anne Duffourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. São Paulo, Escuta, 2003.]
- Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997(b) [Trad. bras.: *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Perspectiva, 2004]
- Cosmopolites de tous pays, encore un effort!* Paris, Galilée, 1997(c).
- Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Unesco/Verdier, 1997(d).
- Tourner les Mots*. Paris, Galilée/Art éditions, 2000.
- États d’âme de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 2000(b). [Trad. bras. *Estados da alma da psicanálise*. São Paulo, Escuta, 2001]
- Papier-Machine*. Paris, Galilée, 2001. [Trad. bras. *Papel-Máquina*. São Paulo, Estação Liberdade, 2004.]
- L’université sans condition*. Paris, Galilée, 2001(b).
- Foi et savoir suivi de le Siècle et le Pardon*. Paris, Seuil, 2001(c). [Trad. Bras. “Fé e Saber: as duas fontes da ‘religião’ nos limites da simples razão”, in DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.]
- “Une certaine possibilité impossible de dire l’événement”, in SOUSSANA, G.; NOUSS, A.; DERRIDA, J. *Dire l’événement, est-ce possible?* Paris, L’Harmattan, 2001(c). [Trad. Bras. “Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento”. *Revista Cerrados*. v.1 , n.33, 2012.]
- Béliers – le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris, Galilée, 2003. [Trad. port. Fernanda Bernardo, *Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*. Coimbra, Palimage, 2008.]
- Voyous: deux essais sur la raison*. Paris, Galilée, 2003(b). [Trad. Port. Fernanda Bernardo, *Vadios*. Coimbra, Palimage, 2009.]
- Psyché: Inventions de l’autre II*. Paris, Galilée, 2003(c).

De quoi demain... Dialogue (DERRIDA & ROUDINESCO). Paris, Flammarion, 2003(d).

Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible. Cahier de l'Herne, 2004.

----- & HABERMAS, J. *Le "Concept" du 11 septembre*. Paris, Galilée, 2004(b).

Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? Paris, Herne, 2005. [Trad. bras.: "O que é uma tradução "relevante"?"] *ALFA Revista de Linguística*. São Paulo, Unesp, 44, número especial, 2000, p. 13-44]

L'animal que donc je suis. Paris, Galilée, 2006. [Primeiro capítulo publicado em português: *O animal que logo sou (sigo)*. São Paulo, Unesp, 2002]

L'autre cap. Paris, Minuit, 2007.

Séminaire La bête et le souverain, vol. 1: 2001-2002. Paris, Galilée, 2008.

Séminaire La bête et le souverain, vol. 2: 2003-2004. Paris Galilée, 2010.

Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire (Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965). Paris, Galilée, 2013.

Obras anteriores ao século XX

KANT, Immanuel. "What is Enlightenment?" *in: On History*, ed. I.W.Beck. Indianópolis, The Bobbs-Merril Co., 1963.

----- *Critique de la Raison Pure*. Paris, PUF, 2004.

----- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaïos*. São Paulo, Nova Cultural, 1987; (trad. Sérgio Milliet), 4ª ed.

PLATÃO. *A República*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLUTARCO. *Plutarch's Moralia*. London, W.Heinemann, 1949-1967.

----- *Les Vies des Hommes Illustres*. (trad. par Jacques Aneyot); Bibliothèque de la Pléiade.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964.

Outras obras

BADLEH, Jalal. *De Derrida à Lévinas, la dette et l'envoi*. Paris, L'Harmattan, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética Pós-Moderna*. São Paulo, Paulus, 1997.

BENJAMIN, Walter. "Crítica da Violência: crítica do poder"; *in Revista Religião & Sociedade*. São Paulo, EdUSP, 15/1, 1990, p. 132-140.

http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc_benjamin.html

BENNINGTON, Geoffrey. “Desconstrução e Ética”, in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 9-31.

BENSUSSAN, Gérard. “Jacques Derrida – uma poética da animalidade”, in EYBEN, Piero (org.). *Demoras na Aporia: bordas do pensamento e da literatura*. Vinhedo, Horizonte, 2012, p. 31-44.

----- “Uma ética do indecidível”. *Revista Mutum*, n.1, 2013.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Paris, Minuit, 1993.

BERGSON, Henri. “Le possible et le réel”; in *La Pensée et le mouvant: Oeuvres*. Paris, PUF, 1970, p. 1331-1345.

BERNARDO, Fernanda. “Eco-grafias dar à língua: contra-assinatura, re-invenção e sobre-vivência (Ouvídio-Derrida)”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 39 (2001) p. 247-262.

----- “Ética da Hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (ii)”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 22 (2002) p. 421-446.

----- “Mal de hospitalidade”; in NASCIMENTO, Evando (org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo, Estação Liberdade, 2005, p. 173-206.

----- “Verso – para uma poética”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 31 (2007) p. 71-142.

----- “Levinas e Derrida. ‘Um contato no coração de um quiasma’”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 33 (2008) p. 39-78.

----- ““SINGBARER REST”: ou o que do resto aflora no poema – como o próprio poema: Celan – Derrida”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 38 (2010) p. 471-488.

----- *Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida): pontos de não-contato entre “Lévinas e Derrida”*. Mimeo.

----- & BENSUSSAN, Gérard. *Os Equívocos da Ética/Les Équivoques de l'Éthique. A propósito dos □ A propos des Carnets de Captivité de Levinas*. Porto, FEAA, 2013.

----- “Não há desconstrução sem democracia – não há democracia sem desconstrução – idiomas da resistência – promessas em reinvenção: o pensamento tal como a democracia por vir”; in HADDOCK-LOBO, Rafael; RODRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (orgs.) *Heranças de Derrida: da ética à política. Vol. I*. Rio de Janeiro, Nau, 2014, p. 7-66.

CABRERA, Julio. *Margens das Filosofias da Linguagem*. Brasília, Ed. UnB, 2004.

- *Crítica de la Moral Afirmativa*. Buenos Aires, Gedisa, 1996.
- CAPUTO, John. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”, in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Às Margens: a propósito de Derrida*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 29-48.
- CELAN, Paul. *Entretien dans la montagne. Suivi de MOSÈS, Stéphane. Quand le langage se fait voix*. Éditions Verdier, 2001.
- “O meridiano”, in *Cristal*. São Paulo, Iluminuras, 2009.
- COHEN-LEVINAS, Danielle. “Uma interrupção pensativa – Derrida diante de Celan”, in EYBEN, Piero e PUCHEU, Alberto (org.) *Danielle Cohen-Levinas: partilha da literatura*. Vinhedo, Ed. Horizonte, 2014.
- CONTINENTINO, Ana Maria. “Onde se desenha a ética radical da Desconstrução”, in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 131-149.
- CRAGNOLINI, Mónica. “Deserto no deserto: a política impossível entre a promessa e o Messianismo”, in HADDOCK-LOBO, Rafael; RODRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (orgs.) *Heranças de Derrida: da ética à política. Vol. I*. Rio de Janeiro, Nau, 2014, p. 7-66.
- CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Levinas*. Edinburgh University Press, 1999.
- DE GREEF, J. “Discours et parole. Etude sur la pensée du langage chez Lévinas”. *Revue Philosophique de Louvain*, 67, 1969, 431-460.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Lisboa, Relógio d’Água, 2000.
- DE MAN, Paul. *O ponto de vista da cegueira: ensaios sobre a retórica da crítica contemporânea*. Coimbra/Lisboa, Angelus Novus & Cotovia, 1999.
- DUNCAN, Diane Moira. *The Pre-Texte of Ethics. On Derrida and Levinas*. New York, Peter Lang, 2001.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. “Derrida e a escritura”, in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Às Margens: a propósito de Derrida*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 9-28.
- “Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução”, in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 33-64.
- “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, in NASCIMENTO, Evando (org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo, Estação Liberdade, 2005, p. 245-255.
- “sobretudo... o perdão – (im)possibilidade, alteridade, afirmação”, in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro, Nau e PUC/Rio, 2008, p. 13-38.

- EYBEN, Piero. *Outro secreto: Abraão, filhos impossíveis e a literatura*. Cópia xerografada (no prelo)
- “escrever o mutum”. *O mutum – revista de literatura e pensamento*, v. 1, 2013, p. 10-40.
- FÉRON, Étienne. *Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 82, 1977, p. 64-87.
- FINAS, Lucette; KOFMAN, Sarah; LAPORTE, Roger; REY, J.-M. *Écarts: quatre essais a propos de JACQUES DERRIDA*. Paris, Fayard, 1973.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- *História da loucura*. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. *Quem sou eu, quem és tu?* Rio de Janeiro, UERJ, 2005.
- GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris, Gallimard, 1996.
- GROSSMAN, Evelyne. *L’Angoisse de Penser*. Paris, Minuit, 2008.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. “O Adeus da desconstrução: Alteridade, Rastro e Acolhimento”; in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *As Margens: a propósito de Derrida*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 117-131.
- “Percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução”; in DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro, NAU Ed., Ed. PUC-Rio, 2008, p. 121-154.
- HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the time of life*. Stanford University Press, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- *Carta sobre o humanismo*. Lisboa, Guimarães Editores, 1987.
- *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, Vozes, 2007.
- *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012.
- *Ser e Tempo*. Campinas, Ed. UNICAMP/Petrópolis, Vozes, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Madras, 2001.
- *Investigações Lógicas. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro, Forense, 2012.
- KOFMAN, Sarah. *Comment s’en sortir?* Paris, Galilée, 1983.
- *Lectures de Derrida*. Paris, Galilée, 1984.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “Poética e Política” in *Revista O que nos faz pensar*. PUC-Rio, no. 10, vol. 2, outubro de 1996. Trad. PENNA, João Camillo e FIGUEIREDO, Virgínia A. [Poétique et Politique. Conferência pronunciada em Bruxelas, em 13 de dezembro de 1984, no quadro das Aulas públicas das Faculdades Universitárias de São Luiz]

- *La poésie comme expérience*. Paris, Christian Bourgois, 1997.
- LANDA, Fabio. "A tentação da hostilidade"; in Evando (org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo, Estação Liberdade, 2005, p. 221-231.
- LATOUR, Bruno. *(six) Gifford Lectures*, on Natural Religion in Edinburg, February, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel. "L'ontologie est-Elle fondamentale?" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56(1): 88-98 (1951).
- *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic (Nijhoff, 1971). [Trad. Port. por José Pinto Ribeiro. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Ed. 70, 2000]
- *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- « Tout autrement » in *Noms Propres*. Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic (Martinus Nijhoff, La Haye, 1978).
- *Le temps et l'autre*. Paris, puf, 1979.
- *Ética e Infinito*. Lisboa, Ed. 70, 1982.
- "Les villes-refuges", in *Au-delà du verset*, Minuit, 1982(b).
- *De Dieu qui nous vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1986.
- *Altérité et Transcendance*. Fata Morgana, Montpellier, 1995.
- *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- *Da Existência ao Existente*. Campinas, Papirus, 1998.
- "Vestígio do outro"; in *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1999. [*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1949]
- *De Deus que vem à Ideia*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- LLORED, Patrick. "Les deux corps sacrifiés de l'animal. Réflexions sur le concept de zoopolitique dans la philosophie de Jacques Derrida", *Philosophie*, 2011/4 (n° 112).
- MALABOU, Cathérine. *L'Avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris, Vrin, 1996.
- *Plasticité*. Paris, Éd. Léo Scheer, 1999.
- *La Plasticité au soir de l'écriture*. Paris, Éd. Léo Scheer, 2004.
- *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Desterro, Ed. Cultura e Barbárie, 2014.
- MARGEL, Serge. "As vozes fantasmas da narrativa – Blanchot, Derrida e Nancy: teoria literária e razão poética", in EYBEN, Piero (org.) *Pensamento Intruso: Jean-Luc Nancy & Jacques Derrida*. Vinhedo, Ed. Horizonte, 2014.

- MATSUBA, Shoichi. “Immigrés, Citoyenneté, Hospitalité: mouvement des sans-papiers et Ballibar, Derrida”; in *Universalité ou différence?: France, point critique de la communalisme*.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2006.
- MICHAUD, Ginette. “Aschenglorie , de Paul Celan: “ponto de intraductibilidade”, as questões de uma tradução “relevante” de Jacques Derrida”, in *Cerrados, Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura*, UnB, n.33 / ano 21 / 2012, p. 275-310.
- & LEROUX, Georges. « Jacques Derrida: la lecture, une responsabilité accrue ». *Études françaises*, vol. 38, n. 1-2, 2002, p. 5-12.
- MILESI, Laurent. “Le Frayage de l’Éthique: entre force, violence et performativité” (mimeo).
- “Sponge Inc.”, *The Animal Question in Deconstruction*. Edinburgh, University Press, 2013.
- NANCY, Jean-Luc. *Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980*. 1981 (avec Lacoue-Labarthe)
- *Corpus*. Paris, Métailié, 1992.
- *La pensée dérobée*. Paris, Galilée, 2001.
- *À plus d'un titre: Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 2007.
- *Le poids d'une pensée, l'approche*. Paris, La Phocide, 2008.
- *L'intrus*. Paris, Galilée, 2009.
- OTTONI, Paulo (org.) *Tradução – a prática da diferença*. Campinas, Unicamp, 2005.
- *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*. Campinas, Mercado das Letras, 2006.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Aquele que desprende a ponta da cadeia”; in NASCIMENTO, Evando (org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo, Estação Liberdade, 2005, p. 95-102.
- POTESTÀ, Andrea. *L'enchantement de l'éthique: Heidegger et Derrida face à l'abîme*. Tese orientada por Gérard Bensussan, à l'Université Marc Bloch – Strasbourg II, 2007.
- “O inesgotável esgotamento da linguagem: Derrida, Nancy e o performativo”, in EYBEN, Piero (org.) *Pensamento Intruso: Jean-Luc Nancy & Jacques Derrida*. Vinhedo, Ed. Horizonte, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. Paris, Galilée, 2004.
- “Should democracy come?: ethics and politics in Derrida”, in *Derrida and the Time of the Political*. Durham, Duke University Press, 2009.

- “Does democracy mean something?”, in *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Hardcover, Bloomsbury Academic, 2010.
- RICOEUR, Paul. “Narrativité, Phénoménologie et Herméneutique”, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Tomo I, L’Univers Philosophique. PUF, Paris, 1989, p. 63-71.
- *A Metáfora Viva*. Porto: Rés, 1983.
- RODRIGUES, Carla. “Derrida, um filósofo maltrapilho”; in HADDOCK-LOBO, Rafael; RODRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (orgs.) *Heranças de Derrida: da ética à política*. Vol. I. Rio de Janeiro, Nau, 2014, p. 125-141.
- ROGOZINSKI, Jacob. *Faire Part. Cryptes de Derrida*. Paris, Éditions Lignes & Manifestes, 2005.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.
- SILVA SÁ, Guilherme da. “Outra espécie de companhia: intersubjetividade entre primatólogos e primatas”. *Anuário Antropológico*, II, 2012.
- STAROBINSKI, Jean. *A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- SUSIN, Luiz Carlos. FABRI, Marcelo. PIVATTO, Pergentino. SOUZA, Ricardo Timm de. (orgs.) *Éticas em Diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- & DANOWSKI, Débora. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro, Ed. Cultura e Barbárie, 2014.