

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

VERÓNICA GOMEZJURADO ZEVALLOS

**ÉTICA DO IMPOSSÍVEL:
um estudo da justiça a partir de Derrida e Levinas**

**SÃO LEOPOLDO
2014**

VERÓNICA GOMEZJURADO ZEVALLOS

**ÉTICA DO IMPOSSÍVEL:
um estudo da justiça a partir de Derrida e Levinas**

**Tese de conclusão do curso de Doutorado,
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, para a obtenção do título de Doutora em
Filosofia. Área de concentração: Filosofia Social e
Política.**

Orientador: Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz

**SÃO LEOPOLDO
2014**

À memória de meu pai.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Dora Maria, pelo seu ensinamento do que realmente é o amor incondicional.

Aos meus irmãos, Javier, Alicia e Ivan, pelo exemplo de vida, ainda que na distância sempre tão presente.

Ao meu marido, Ney, pela compreensão e pelo companheirismo, e por desculpar todos os momentos de ausência/presença necessários nesta caminhada.

À Jaqueline, amiga a cada instante, pela sua amizade, seu carinho e sua cumplicidade.

Aos meus professores do Programa que, direta ou indiretamente, contribuíram na minha formação.

Aos meus colegas de trabalho, especialmente ao professor Evaldo Antônio Kuiava, pelo apoio e incentivo brindados.

Aos meus amigos, pela compreensão e pelo carinho.

Finalmente, ao professor Castor, meu orientador, minha infinita gratidão pelo seu acolhimento, sua generosidade e grande sabedoria, o que incalculavelmente tornou possível este trabalho.

“Não há ética sem presença *do outro*, mas também, e por conseguinte, sem ausência.”

Jacques Derrida

RESUMO

Este estudo propõe uma análise comparativa acerca dos conceitos de justiça e alteridade ética desenvolvidos por Jacques Derrida e Emmanuel Levinas, tendo em vista uma discussão acerca da *im*/possibilidade da ética. O objetivo geral é analisar a possibilidade de se pensar numa certa ausência, nos discursos acerca da justiça como critério e condição da própria justiça. O problema central da tese se configura do seguinte modo: se a questão do terceiro é a justiça em Levinas, e se o terceiro se faz presente na relação com outrem, é possível afirmar que o terceiro é uma certa ausência, no sentido derridiano, da presença do outro? Se sim, que possíveis consequências podem ser apontadas na dimensão ética? Em consequência disso, é possível afirmar que a ética é *impossível* uma vez que a justiça é uma certa experiência do *impossível*? Mediante uma análise interpretativa das principais obras dos autores em questão, serão apresentadas tanto as bases para a compreensão, se isso é possível, da desconstrução derridiana, quanto o desenvolvimento de alguns pontos centrais do pensamento levinasiano, com o intuito de estabelecer algumas relações de aproximação e/ou afastamento entre os autores estudados. Este estudo se justifica pela necessidade sempre urgente de repensar as condições de possibilidade da ética, pensar não somente os limites impostos, mas explorar a estrutura que torna possível a ética: a justiça, a responsabilidade e a própria decisão no agir. Observa-se que a decisão responsável só acontece no acontecimento do encontro (*face a face*). O momento da decisão, o momento ético, independe do saber e supõe uma ruptura com a lógica clássica do cálculo. No encontro com o outro, o absolutamente *qualquer outro*, a justiça acontece na própria experiência e não como um desdobramento de normas e leis que apagam a singularidade do outro, já que a ausência do outro é precisamente sua presença como outro. Uma ausência que não é simplesmente uma presença distante, retardada, ou uma idealidade da representação, mas uma ausência que chama à responsabilidade. A resposta ao outro, na sua ausência/presença, se configura como hospitalidade ilimitada, como um dom; uma resposta que se doa ao outro.

Palavras-chave: Ética. Justiça. Desconstrução. Alteridade. *Impossível*.

ABSTRACT

This study proposes a comparative analysis about the concepts of justice and ethics alterity developed by Jacques Derrida and Emmanuel Levinas, in order of a discussion about ethics' *im*/ possibility. The general objective is to analyze the possibility of thinking a certain absence in the discourse about justice. The thesis' central problem is configured as the follow way: if the third issue is the justice in Levinas and if the third is present in relationship with others, it can be state that the third is a certain absence in the Derridian's sense, of the other's presence? If yes, what possible consequences could be identified in the ethical dimension? Consequently, is it possibly to say that ethics is *impossible* since the justice is a certain *impossible's* experience? Through an interpretive analysis of the major works of the referred authors, will be presented as well the bases for understanding, if it is possible, of Derridian's deconstruction, as the development of some Levinasian thought's central points for the purpose to establish some relationships of approach and /or distance of the studied authors. This study is justified by the need always urgent to rethink the conditions of the ethics' possibility, to think again not only in the imposed limits, but explore the structure that makes the ethics possible: the justice, the responsibility and the own act on the decision. Is observed the responsible decision only happens in the meeting's occurrence (face to face). The decision's moment, the ethical's moment, is independent of knowledge and implies a break with the classical calculation logic. In the meeting with the other, the absolutely *any other*, the justice happens in the own experience, and not as a deployment of regulations and laws that eliminate the other's singularity, whereby the other's absence is precisely their presence as other. An absence that is not simply as a distant presence, delayed or ideality of the representation, but an absence calls to the responsibility. The answer to the other, in the absence/presence, is configured as unlimited hospitality, as a gift; a response that is given to another.

Keywords: Ethics. Justice. Deconstruction. Alterity. *Impossible*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO / 08

2 DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO / 12

2.1 FENOMENOLOGIA E DESCONSTRUÇÃO / 15

2.2 ONTOLOGIA E DESCONSTRUÇÃO / 17

2.3 DESCENTRAMENTO DO SER / 20

2.4 A INDECIDIBILIDADE DOS INDECIDÍVEIS / 26

2.4.1 O *a* da *différance* / 31

2.5 O IMPREVISÍVEL ACONTECIMENTO / 39

2.6 DERRIDA HERDEIRO DE LEVINAS / 43

3 LEVINAS E A ÉTICA DA ALTERIDADE / 48

3.1 A CRÍTICA LEVINASIANA À METAFÍSICA TRADICIONAL/ONTOLOGIA / 50

3.2 A IDEIA DE INFINITO / 55

3.3 TEMPORALIDADE E ALTERIDADE / 60

3.4 O OUTRO COMO DESEJO METAFÍSICO / 63

3.5 DISCURSO E LINGUAGEM / 65

3.6 NUDEZ E ROSTO / 69

3.7 O RASTRO [*TRACE*] / 73

3.8 JUSTIÇA E ALTERIDADE / 76

3.8.1 A justiça como terceiro / 79

3.8.2 A questão da linguagem como terceiro / 82

4 ÉTICA DO IMPOSSÍVEL / 87

4.1 O *IM* DO IMPOSSÍVEL / 88

4.1.1 O perigoso *talvez* / 93

4.1.2 As invenções do outro/96

4.2 DESCONSTRUÇÃO E JUSTIÇA / 102

4.3 SOBRE O DOM E O PERDÃO: UMA QUESTÃO IMPOSSÍVEL / 111

4.4 UMA QUESTÃO DE HOSPITALIDADE / 119

5 A TÍTULO DE CONCLUSÃO / 131

REFERÊNCIAS / 139

1 INTRODUÇÃO

Nesta investigação se propõe uma análise comparativa acerca dos conceitos de justiça e alteridade ética desenvolvidos por Jacques Derrida e Emmanuel Levinas. A partir dessa análise se pretende mostrar que, embora uma herança levinasiana se encontre presente no pensamento da desconstrução derridiana, existem categorias que distanciam esses dois modos de pensamento, como, por exemplo, o conceito de justiça. Assume-se a desconstrução como ponto central desta discussão, na intenção de expor as implicações da desconstrução nas questões éticas da atualidade. Desse modo, levanta-se uma primeira questão sobre a possibilidade de olhar a desconstrução como “modo” filosófico para uma outra compreensão sobre a justiça.

Tanto o pensamento derridiano da desconstrução quanto o pensamento levinasiano percorrem, de forma exaustiva, vários momentos da filosofia, especificamente aqueles denominados de *metafísica da presença*, realizando uma forte crítica à metafísica. No pensamento tradicional da presença, do presente que se *apresenta*, se faz necessário redefinir – ou pensar de outro modo – a noção de tempo da própria temporalidade. Tal pensamento pode ser estabelecido entre aquilo que pode ser apreendido e aquilo que escapa a toda presentificação. A presença marca, definitivamente, o lugar enfatizado na maior parte do discurso filosófico tradicional. Uma reflexão minuciosa sobre as oposições metafísicas, neste caso presença/ausência, mostra que um dos termos é sempre privilegiado com relação ao outro. Por esse motivo, se faz urgente uma discussão sobre como oposições binárias não se encontram simplesmente em oposição, mas que seus termos são constituintes na própria relação.

O objetivo geral deste estudo é analisar a possibilidade de se pensar, numa certa ausência, nos discursos acerca da justiça, propondo a hipótese de que a ausência é um elemento constitutivo do modo de ser da justiça na desconstrução derridiana. A ausência, longe de ser uma falta, é o que constitui a justiça enquanto tal, na sua potencialidade de ser um impossível que sempre poderá vir a ser ou sempre estará porvir. Cabe lembrar que a ausência não é referida como um conceito puro e simples, mas como um certo tipo de ausência. Nesse viés, é possível pensar a ausência na relação ética como aquilo que ordena toda ação. Talvez, na presença estabelecida numa relação ética, o próprio *aí* da presença pressuponha uma ausência presente ao mesmo tempo. É possível pensar a necessidade de se levar em conta a questão da ausência, na resposta e na responsabilidade com o outro na sua

presença. Faz-se necessário interrogar a consistência de todas as certezas e ressaltar a instabilidade que lhes é própria, mas que sempre se tentou dissimular.

O problema central da tese se configura do seguinte modo: Se a questão do terceiro é a justiça em Levinas, e se o terceiro se faz presente na relação com outrem, é possível afirmar que o terceiro é uma certa ausência, no sentido derridiano, da presença do outro? Se sim, que possíveis consequências podem ser apontadas na dimensão ética? Em consequência disso, é possível afirmar que a ética é impossível, uma vez que a justiça é uma certa experiência do impossível? Este estudo se justifica pela necessidade sempre urgente de repensar as condições de possibilidade da ética. Pensar novamente não somente os limites impostos, mas explorar a estrutura que torna (*im*)possível a ética: a justiça, a responsabilidade, a hospitalidade, o perdão, o dom, o segredo e a própria decisão no agir.

No capítulo intitulado *Derrida e a desconstrução*, serão apresentadas as bases para a compreensão, se isso é possível, da desconstrução derridiana. Configura-se como uma leitura interpretativa das obras de Derrida procurando assinalar conceitos que subsidiem a tese que aqui se propõe, a saber, que a justiça se estabelece na relação de alternância entre presença/ausência na relação com o *outro*. Desse modo, com a *différance*, enquanto estratégia geral da desconstrução, é possível pensar a questão da ausência/presença, não somente como um *jogo* de alternância entre os pares que compõem toda oposição, mas principalmente como algo constitutivo de todo agir humano. A violência implícita nessa hierarquia assinala a necessidade de colocar em questão a dimensão ética implicada nela. Contudo, não se trata de derrubar as oposições, mas questionar a estrutura que organiza tais oposições. Assim, objetiva-se nesse capítulo compreender se há ou não uma dimensão ética na desconstrução, ou até que ponto as dimensões éticas tradicionais são desestabilizadas ou ameaçadas pela desconstrução. Para tanto são analisados conceitos centrais da desconstrução derridiana, tais como: indecíveis, rastro, impossível, acontecimento, *différance*.

No capítulo intitulado *Levinas e a ética da alteridade*, serão desenvolvidos pontos centrais do pensamento levinasiano, tais como: *rostro*, *infinito*, *alteridade*, *desejo*. A análise de tais conceitos auxilia no estabelecimento das relações de aproximação e/ou afastamento entre os autores em questão. O fio condutor deste estudo é a relação com o outro, a partir do qual será possível acompanhar o pensamento de Levinas na aproximação e/ou no distanciamento de tal relação como fundamento do agir ético. Entre o eu (o mesmo) e o outro (a alteridade), existe algo que não pode ser apreendido. Essa não apreensão não é uma incapacidade de compreensão do ser humano, mas é a própria constituição das relações. A ênfase se constitui entre o absolutamente outro (em Levinas) e o outro irredutível (em Derrida). Em Levinas, o

frente a frente, relação na qual o rosto se presentifica – se faz presente –, é o momento ético por excelência. Entretanto, qual a relação entre o momento ético (na presença do outro) e a justiça? Levinas afirma que a relação ética com o outro não é simplesmente uma aproximação. O outro precisa ser visto e ouvido. O modo segundo o qual o rosto indica sua própria ausência sob minha responsabilidade exige uma descrição. Tal descrição é traduzida somente na linguagem ética. Na sua análise acerca da relação ética com o outro, Levinas aborda a questão da fenomenalidade da presença do outro. Nota-se que o autor traz a questão da ausência na *aparição* do outro. O ser não se exprime simplesmente no aparecer, mas pode se ausentar da sua aparição. O fenômeno é o ser que aparece, mas permanece ausente. O ser, no momento da aproximação, precisa comparar, pensar, precisa fazer justiça.

A temática do capítulo intitulado *Ética do impossível* constitui uma argumentação sobre a possibilidade de se pensar a justiça como uma experiência do impossível. Parte-se da distinção derridiana entre justiça e direito (lei). A justiça é colocada como condição indesejável da desconstrução. Essa distinção trará algumas implicações no que tradicionalmente é entendido como ética. A justiça não pode ser reduzida a um conceito jurídico ou simplesmente a uma ideia que resolve as expectativas da ação humana. A justiça é a possibilidade de transformação. Contudo, a justiça nunca pode ser plenamente experimentada, pois jamais se encontra no presente, nesta ou naquela ação política. A justiça é irreduzível a qualquer cálculo e acontece na experiência, sem jamais tornar-se presente. Partindo do *jogo* ou da *différance* marcada entre a presença/ausência, pretende-se estabelecer um ponto de diálogo entre os autores. O ponto de aproximação é a questão do terceiro (justiça) na relação do face a face. Numa relação frente a frente, o inteiramente outro pode manifestar-se, antes de qualquer verdade, como uma certa não manifestação. A sua presença é, talvez, uma certa ausência. Nesse sentido, problematiza-se se a desconstrução pode ser adotada como um (*im*)possível modo filosófico de análise para fundamentar a compreensão da justiça, pensamento da ética impossível como possibilidade do agir no encontro com o outro. Com tal pensamento não se pretende dar respostas ou soluções prontas garantidoras do agir correto, mas propor uma outra forma de pensar a própria relação ética.

A análise realizada tanto por Derrida quanto por Levinas do termo *justiça* aponta para uma resposta e uma responsabilidade com o outro. Com essa análise, objetiva-se ter argumentos que sustentem a hipótese central, a saber, um jogo entre ausência/presença na relação ética, na própria justiça. A justiça se direciona sempre para uma singularidade, apesar de uma pretensão de universalidade. Os conceitos de *justiça* e *direito* encontram seus limites, valores, normas e prescrições impostas, a que foram sedimentadas ao longo da História. A

desconstrução não leva apenas a denunciar limites conceituais ou teóricos, mas também fatos mais concretos e seus efeitos, resultantes de alguma determinação herdada da justiça.

A desconstrução, por um lado, implica a exigência de uma justiça; por outro, tem a tarefa de ser uma memória histórica e interpretativa do que foi herdado sob o nome de justiça. Toda essa discussão e a estreita ligação entre alteridade e justiça se encontram desde já atravessadas pela própria desconstrução. Todavia, perante a responsabilidade diante da memória, serão abordados temas inseparáveis das relações éticas, como hospitalidade, dom e perdão, enquanto impossíveis. O *impossível* como condição de toda possibilidade, na relação responsável com o outro. A responsabilidade de construir um outro discurso sobre a responsabilidade e sobre a própria justiça é uma tarefa sempre a ser retomada. A responsabilidade consiste, talvez, em encontrar um modo de pensar que permita assumir esse conceito como um conceito ambíguo. A responsabilidade abre a possibilidade de uma decisão livre, por isso *talvez impossível* de tomar decisões a cada encontro, na abertura incondicional à singularidade, ao *outro* sempre *outro*, qualquer outro, aquele que não pode ser apreendido.

2 DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO

Nas primeiras reflexões sobre desconstrução propostas por Derrida, o termo *ética* parece não ser tratado explícita ou diretamente. Isso *aparentemente* pode levar a uma apreciação, um tanto precipitada, que Derrida não seja um filósofo político. Entretanto, como afirmam Peters e Biesta (2009, p. 6), “Derrida não é apenas um filósofo político, mas talvez o mais político de todos os filósofos contemporâneos”.¹ Entretanto, como o próprio Derrida afirma, a utilização das palavras ética e política se torna complicado: “Utilizo raramente essas palavras, ética e política, porque, para resumir, elas se prestam frequentemente a mal-entendidos. Quanto à ética, o que me interessa não é propor uma ética ou o conteúdo de uma ética, mas pensar o que quer dizer a eticidade da ética” (DERRIDA, 2001h, s/p). Paradoxalmente, Derrida propõe um pensamento sobre a ética. Tal paradoxo reside em que só pode haver ética – responsabilidade moral – ali onde não há normas éticas. Se há regras e normas estabelecidas, bastaria simplesmente sua aplicação, sendo assim, a decisão ética não teria lugar. Paradoxalmente, para ter lugar a decisão ética é preciso que não haja ética, entendida como normatividade positivada. “Sinto que a exigência de uma responsabilidade ética implica a ausência de uma ética, de um sistema ético e de uma norma ética” (DERRIDA, 2001h, s/p). Essa análise sobre a ética, do mesmo modo, corresponderia à política, pensar talvez uma política que não seja de um Estado nem de uma cidadania. O autor não está propondo com estas teses um pensamento contra o Estado ou a cidadania, mas sinalizando que “existe (no momento em que os limites do Estado e da soberania do Estado-nação se evidenciam e devem mesmo ser lembrados) alguma coisa que se pode chamar de político, que no entanto não se apóia mais na referência ao Estado-Nação e à cidadania.” (DERRIDA, 2001h, s/p). Através de uma leitura mais atenta, talvez seja possível perceber a dimensão das questões éticas e políticas inseridas no pensamento da desconstrução derridiana.

Escrever sobre Derrida é uma resposta à Derrida e, desde já, fazer justiça a sua escrita. Qualquer discurso sobre a desconstrução, no momento em que a própria desconstrução começa pela desestabilização de certezas, de uma forma ou outra, desemboca na problemática de justiça; de fazer justiça, de se fazer justiça. Os mais variados textos derridianos, desde, por exemplo, *L'écriture et la différence* ou *Marges de la philosophie* até os numerosos textos consagrados à Emmanuel Levinas, são discursos oblíquos que, ao

¹ “Derrida is not only a political philosopher but perhaps even the most political of all contemporary philosophers”. [Tradução nossa].

abordar de ponta a ponta a relação com o *outro*, abordam, necessariamente, a questão da justiça. Desse modo, a desconstrução, talvez, proporcione neste momento uma outra forma de se pensar os problemas tradicionalmente propostos pela ética e, principalmente, abordar a questão do agir humano na atualidade. Ao assumir isso como pressuposto, no percurso deste capítulo, pretende-se mostrar alguns traçados da desconstrução e a sua relação com a justiça, assim como apontar possíveis decorrências nas questões éticas da atualidade. A discussão a ser levantada é se há ou não uma dimensão ética na desconstrução, ou até que ponto as dimensões éticas tradicionais são ameaçadas pela desconstrução.

A desconstrução percorre, de forma exaustiva, vários momentos da filosofia, especificamente aqueles denominados de *metafísica da presença*. Daqui para frente, serão analisados alguns momentos nos quais o movimento de Derrida provoca e desestabiliza a tal metafísica da presença. A noção de desconstrução surge pela primeira vez na introdução à tradução de 1962 da *Origem da geometria*, de Husserl, texto escrito com a tentativa de procurar aquilo que, no contexto da fenomenologia husserliana, poderia se tornar uma problematização da escrita. A partir da publicação de *Gramatologia* em 1967, Derrida inicia a sua tarefa crítica, ou melhor, de desconstrução dos discursos hegemônicos que prevaleciam no estruturalismo, concentrando-se, especificamente, em alguns fragmentos de Saussure, Lévi-Strauss e Lacan. O propósito de Derrida, ao desconstruir uma obra, não era o de rejeitá-la, mas de reconhecer nela o que havia de hegemônico ou de negação. A desconstrução já de início se insere na questão de se fazer justiça nos próprios discursos consagrados no pensamento ocidental. Será a desconstrução a própria justiça? Sabe-se que a desconstrução não é um processo marcado pela negatividade, é, antes de tudo, a reafirmação de um *sim* originário; um *sim* não como uma afirmação dogmática que resiste à questão, mas um *sim* para a própria questão levantada. Um *sim* como acolhida responsável ao próprio discurso. Levando em conta que o “*afirmativo não quer dizer positivo*”² (DERRIDA, 2001a, p. 388), a desconstrução, frequentemente, estaria ligada, após uma fase de demolição, a uma reconstrução; entretanto, na desconstrução não há demolição, tampouco há uma reconstrução positiva. Derrida propõe uma leitura no interior dos textos, por intermédio de suas lacunas e contradições, sem procurar “condená-las à morte”, “mediante um gesto que não era somente negativo, senão de aprovação desconfiada, de aprovação e de desconfiança, tratando de

² “Affirmatif ne veut pas dire positif.” [Tradução nossa].

discutir sem rejeitar”.³ (DERRIDA, 2005b, p. 23). No desenvolvimento deste capítulo, a partir da exploração da própria obra de Derrida, pretende-se mostrar como o caráter afirmativo da desconstrução é impulsionado pela “justiça”; justiça entendida como preocupação e acolhida ao outro, percebendo desse modo o horizonte ético e político da desconstrução.

O termo *desconstrução*, proposto por Derrida nos anos 60 (séc. XX), está dirigido primeiramente ao pensamento filosófico, como discurso dominante da cultura ocidental; contudo, ele não se limita exclusivamente ao discurso nem ao discurso filosófico. A desconstrução começa estrategicamente a operar dentro do discurso filosófico, a partir de uma leitura no interior de certos textos da tradição filosófica, tendo como objeto imediato a metafísica ocidental, cujos pilares estariam assentados num logocentrismo. O logocentrismo é o privilégio mantido na tradição ocidental ao discurso falado, ao *logos*, à centralidade absoluta do *logos*. Essa valorização da origem do discurso na argumentação metafísica é entendida como referência simples em relação direta de sua proximidade com a origem, entendida como função de uma *presença* plena, não desdobrada, em uma presença idêntica a si mesma. Contudo, esse processo de desconstrução não significa, de maneira alguma, um aniquilamento da tradição filosófica. Desconstruir não é demolir ou destruir, mas antes colocar em questão o próprio questionamento; a possibilidade da desconstrução colocada na própria justiça, pois, de que responsabilidade é possível falar frente a um discurso que pretendesse se mostrar inequívoco e absolutamente certo? Derrida sempre confessou sua admiração pela metafísica ocidental. Contudo, é preciso lê-la de outro modo, com rigor, mas ultrapassando as fronteiras. A desconstrução derridiana, embora seja uma crítica à tradição filosófica, não significa simplesmente sua negação, mas, de certo modo, uma confirmação anterior.

Derrida (1967a) retoma algumas posições questionadoras de Nietzsche em relação ao conceito de “verdade única” e das certezas inabaláveis construídas pelo logocentrismo, por meio de um sistema de oposições binárias hierarquizadas e reforçadas secularmente, no qual um dos termos é valorizado em detrimento de seu oposto. Nessas oposições binárias, como causa/efeito, centro/periferia, positivo/negativo, essência/aparência, natureza/cultura, fala/escrita, *presença/ausência*, etc., é preciso que se adote uma estratégia de leitura empregando as próprias palavras opostas do discurso logocêntrico para desconstruí-lo. Porém, a desconstrução não pode ser confundida com o “desconstrucionismo”, tendo em vista que não se trata de qualquer proposta de escola de pensamento ou movimento literário ou

³ “Dans un geste qui n’était pas seulement négatif, mais d’approbation méfiante, d’approbation et de méfiance, en essayant de discuter sans rejeter.” [Tradução nossa].

filosófico em particular, marcando, assim, também, a sua diferenciação com o desconstrutivismo.⁴ A desconstrução pretende, por meio de uma leitura minuciosa de textos (filosóficos, literários, psicanalíticos, linguísticos ou antropológicos), revelar as suas ambiguidades ou incompatibilidades, uma transformação textual como resultado da ultrapassagem de certas fronteiras e limites.⁵ Mais do que uma simples abertura para o outro, a desconstrução é uma abertura sempre *inventiva* para a imprevisível entrada do outro.

2.1 FENOMENOLOGIA E DESCONSTRUÇÃO

Desde seus primeiros escritos sobre Husserl, no começo dos anos 50 (séc. XX) e após Sartre e Merleau-Ponty introduzirem a Fenomenologia, Derrida sentiu a necessidade de estabelecer a questão da ciência, da epistemologia, a partir da fenomenologia, fato que, segundo Derrida, Sartre e Merleau-Ponty, de certo modo, não tinham realizado. Ao longo desses primeiros escritos, o autor procurava o que dentro da fenomenologia husserliana permite problematizar a escrita. Na tradução de *L'origine de la géométrie*,⁶ Derrida reconhece que, nessa obra, havia uma observação breve e elíptica sobre a escrita, sobre a necessidade que tinham as instituições do objeto matemático. Husserl, segundo Derrida, afirmava que a escrita era a única que podia outorgar aos objetos ideais sua idealidade final, a única que, de certo modo, lhes permitiria entrar na História: sua historicidade provinha da escrita. Para Derrida, essa observação continuava sendo equívoca e obscura. Nesse sentido, o autor propõe-se a formular um conceito de escrita que lhe permita, ao mesmo tempo, um questionamento husserliano, e, por outro, desembocar na questão acerca da inscrição literária.

Para o autor, a fenomenologia é o recurso da desconstrução. Através dela é possível romper com as bases especulativas e teóricas, as pressuposições metafísicas. Husserl, segundo Derrida, afirma que, em certo momento dado,

⁴ O desconstrutivismo é um movimento na arquitetura contemporânea que se caracteriza, entre outras coisas, pela fragmentação, pelo processo de desenho não linear, pelas formas não retilíneas que servem para distorcer e deslocar alguns dos princípios elementares da arquitetura, como a estrutura e tudo aquilo que envolve uma edificação.

⁵ “La limite interne au touche, le tact, si vous voulez, fait qu’on ne peut (que) toucher à l’intouchable. Une limite ne se touche pas, c’est une différence, un intervalle qui échappe au toucher ou qui est cela seulement qu’on peut ou croit pouvoir toucher. Sans être intelligible, cette limite n’est pas proprement tangible ni sensible. L’expérience de la limite ‘touche’ à quelque chose qui n’est jamais pleinement présent. Une limite n’apparaît jamais comme telle.” (DERRIDA, J. *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001. p. 390).

⁶ HUSSERL Edmund I, *L'origine de la géométrie*. Intr. de Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.

a fenomenologia era um gesto “positivo”, ou seja, que conseguia libertar-se de toda pressuposição teórica especulativa, de todo prejuízo, para voltar ao fenômeno, o qual, por sua vez, não designa simplesmente a realidade da coisa senão a realidade da coisa em quanto ela aparece.⁷ (DERRIDA, 2005b, p.75-76).

A relação entre a realidade da coisa e o aparecer da coisa é complicada e de difícil dissociação. Como é sabido, no pensamento fenomenológico se encontra presente “o princípio dos princípios, o retorno às coisas mesmas, é a regra da intuição, o dado da coisa mesma na sua presença”.⁸ (DERRIDA, 2005b, p. 84). Essa noção de aparecer é, ao mesmo tempo, simples e enigmática. Por esse motivo, segundo Derrida, há uma tentação de simplificar. Descrever a coisa tal e como aparece, ou seja, sem pressuposições especulativas de gênero algum, deveria resultar em algo simples. Quando se descreve um fenômeno, não se descreve a coisa em si mesma, senão seu aparecer para “mim”, tal e como se “me” aparece. Segundo o autor, trata-se de uma operação muito delicada, uma vez que resulta difícil dissociar a *realidade da coisa* do *aparecer da coisa*. Em uma coisa que aparece, o fenômeno será descrito mediante uma operação de redução a essa camada do aparecer, ou seja, não a coisa (percebida), mas o ser percebido da coisa, a percepção; não o imaginado, mas a imaginação da coisa. Dito de outro modo, o que é descrito é o fenômeno para “mim”. Nesse sentido, é o vínculo da fenomenologia com a consciência, com o ego, o “para mim da coisa”. A partir desse pensamento é possível colocar em questão a relação com o outro, estabelecida como uma relação de um aparecer – ou de um perceber.

É no interior do texto fenomenológico que Derrida processa os meios para contestar a fenomenologia em seu conteúdo metafísico. Em *La voix et le phénomène* (2007a), Derrida realiza uma análise acerca da fenomenologia de Husserl e afirma que é possível perceber o único e permanente motivo dos erros e das perversões denunciadas por Husserl na metafísica, através de vários âmbitos:

há sempre uma espécie de cegueira diante do modo autêntico da idealidade, aquela que é, que pode ser *repetida* indefinidamente na *identidade* da sua *presença* pelo próprio fato de que ela *não existe*, não é *real*, é *irreal*, não no sentido da ficção, mas em outro sentido que poderá receber vários nomes, cuja possibilidade permitirá falar da não-realidade e da necessidade da essência, do noema, do objeto inteligível e da não-mundanidade em geral. Essa não-mundanidade não sendo uma outra mundanidade, essa idealidade não sendo um existente caído do céu, a sua origem será sempre a possibilidade da repetição de um ato produtor. Para que a

⁷ “La phénoménologie était un geste ‘positif’, c’est-à-dire qui savait se défaire de toute présupposition théorique spéculative, de tout préjugé, pour revenir au phénomène, qui, lui, ne désigne pas simplement la réalité de la chose mais la réalité de la chose en tant qu’elle apparaît.” [Tradução nossa].

⁸ “Le principe des principes de la phénoménologie, avec le retour aux choses mêmes, c’est la règle de l’intuition, de la donnée de la chose même dans sa présence.” [Tradução nossa].

possibilidade dessa repetição possa abrir-se *idealiter* ao infinito, é preciso que uma forma ideal assegure essa unidade do *indefinidamente* e do *idealiter*: é o presente, ou antes, a presença do *presente vivo*. A forma última da idealidade, na qual, em última instância, pode-se antecipar ou lembrar toda repetição; a idealidade da idealidade é o *presente vivo*, a presença a si da vida transcendental. A presença sempre foi e sempre será, até o infinito, a forma na qual, como podemos dizer apodicticamente, se produzirá a diversidade infinita dos conteúdos.⁹ (DERRIDA, 2007a, p. 4-5, grifos do autor).

Nessa leitura em torno da fenomenologia, Derrida denuncia a filiação de Husserl à metafísica da presença. Essa denúncia se manifesta, de um lado, no princípio dos princípios da fenomenologia, ou seja, no princípio intuitivo que reside na forma do presente vivo. Por outro, a denúncia encontra, em alguns momentos das descrições fenomenológicas, a não presença original. É através dessa não presença original, que há a possibilidade de contestar o princípio intuicionista da fenomenologia partindo dela mesma. Derrida mostra que Husserl, ao fundar a fenomenologia na presença do presente vivo, apesar de condenar a metafísica, reafirma as pressuposições metafísicas. Tal questionamento fez com que a desconstrução fosse um gesto fenomenológico, mas, ao mesmo tempo, uma tentativa de descobrir, no edifício das teses filosóficas da fenomenologia, um pertencimento ao *logocentrismo*.

2.2 ONTOLOGIA E DESCONSTRUÇÃO

Não obstante a palavra *desconstrução* tenha sido utilizada para designar o pensamento filosófico elaborado por Derrida, cabe lembrar que, em certo sentido, essa palavra é anterior a ele. Em *Letter to a japanese friend*, Derrida argumenta:

Entre outras coisas, desejava traduzir e adaptar ao meu próprio discurso as palavras heideggerianas *Destruktion* e *Abbau*. As duas significavam, nesse contexto, uma operação aplicada à *estrutura* ou à *arquitetura* tradicional dos conceitos fundadores da ontologia ou da metafísica ocidental. Mas, no francês o termo “destruição” implicava, visivelmente demais, uma aniquilação, uma redução negativa mais

⁹ “C’est toujours une cécité devant le mode authentique de l’idéalité, celle qui est, qui peut être *répétée* indéfiniment dans l’*identité* de sa *présence* pour cela même qu’elle *n’existe pas*, n’est pas *réelle*, est *irréelle* non pas au sens de la fiction mais en un autre sens qui pourra recevoir plusieurs noms, dont la possibilité permettra de parler de la non-réalité et de la nécessité de l’essence, du noème, de l’objet intelligible et de la non-mondanité en général. Cette non-mondanité n’étant pas une autre mondanité, cette idéalité n’étant pas un existant tombé du ciel, l’origine en sera toujours la possibilité de la répétition d’un acte producteur. Pour que la possibilité de la répétition puisse s’ouvrir *idealiter* à l’infini, il faut qu’une forme idéale assure cette unité de l’*indéfiniment* et de l’*idealiter*: c’est le présent ou plutôt la présence du *présent vivant*. La forme ultime de l’idéalité, celle dans laquelle en dernière instance on peut anticiper ou rappeler toute répétition, l’idéalité de l’idéalité est le *présent vivant*, la présence à soi de la vie transcendente. La présence a toujours été et sera toujours, à l’infini, la forme dans laquelle, on peut le dir apodictiquement, se produira la diversité infinie des contenus.” [Tradução nossa].

próxima da “demolição” nietzscheana, que talvez da interpretação heideggeriana ou do tipo de leitura que eu propunha.¹⁰ (DERRIDA, 2008, p. 2).

Para o autor, a desconstrução trata, ao menos em parte, de não se referir somente como destruição; a desconstrução constitui uma maneira de exigência de análise que se afasta de uma destruição pura, da destruição pela destruição. Heidegger propõe a destruição da metafísica, procedimento que consistia, basicamente, em uma desmontagem de estruturas não evidentes, mas ao mesmo tempo enrijecidas de sentido, permitindo ao conceito uma abertura ao âmbito em que ele fora originariamente pensado. Em sentido contrário, para Derrida, o conceito jamais poderá retornar ou mesmo orientar-se em direção a sua origem, ao seu momento inaugural ou contexto próprio. O que se trata aqui é de “colocar em questão essa determinação primordial do sentido do ser como *presença*, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia”.¹¹ (DERRIDA, 1972b, p. 15). A argumentação sobre a questão do valor de *arkhé* é desenvolvida pelo autor considerando a problemática da *escrita* e seu caráter meramente *representativo*, trazido desde a construção da escrita, como conceito mantido, confirmado e ainda não questionado na história do pensamento ocidental. Essa abordagem compreende, também, o questionamento do valor da *presença* implicado na busca da origem e dos primeiros princípios. É sobre esse valor de *presença* e *origem* que se apoia todo o pensamento ocidental, sedimentando-se na busca desses fundamentos. Esse valor de presença, mantido e sedimentado no pensamento ocidental, é colocado em questão neste estudo, especificamente ao se tratar do agir humano. Um agir colocado na presença do outro, ou o outro capturado na sua presença.

Segundo Derrida, nada do seu trabalho teria sido possível sem uma abertura às questões heideggerianas. Para o autor, o texto de Heidegger é de extrema importância: “Ele constitui um avanço original, irreversível, e estamos ainda muito longe de termos explorado todos os recursos críticos.”¹² (DERRIDA, 1972b, p. 73). A leitura de Heidegger realizada por Derrida outorga, especialmente, uma atenção àquilo que Heidegger denomina de a diferença entre *ser* e *ente* e o seu valor como *presença*. Apesar ou em razão de haver uma dívida de

¹⁰ “Among other things I wished to translate and adapt to my own ends the Heideggerian words *Destruktionen* or *Abbau*. Both words signified in this context an operation bearing on the structure or traditional architecture of the fundamental concepts of ontology or of Western metaphysics. But in French the term “destruction” too obviously implied an annihilation or a negative reduction much closer perhaps to Nietzschean “demolition” than to the Heideggerian interpretation or to the type of reading I was proposing.” [Tradução nossa].

¹¹ “Dans tout cette affaire, de mettre en question cette détermination majeure du sens de l’être comme présence, détermination en laquelle Heidegger a su reconnaître le destin de la philosophie.” [Tradução nossa].

¹² “Qu’il constitue une avancée inédite, irréversible et qu’on est encore très loin d’en avoir exploité toutes les ressources critiques.” [Tradução nossa].

herança, uma vez que foi Heidegger quem rompeu e apresentou uma destruição da metafísica, Derrida reconhece, ainda, sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que é denominado onto-teologia: “A determinação última da diferença como diferença ôntico-ontológica – por mais necessária e mais decisiva que tenha sido – parece-me, ainda, de uma estranha maneira, presa à metafísica.”¹³ (DERRIDA, 1972b, p. 19). O que permanece solidário à onto-teologia que Heidegger pretende desconstruir é aquilo que Derrida chama *esperança* [*esperance*] heideggeriana, ou seja, “a procura do nome próprio, do nome único.”¹⁴ (DERRIDA, 1972c, p. 29). A desconstrução derridiana afirma a ausência de um nome ou palavra única para nomear aquilo em que se desdobra o ser. Derrida destaca que o que ficou implícito na discussão heideggeriana sobre o tempo foi exatamente a sua determinação a partir de uma pré-delimitação do ser do ente como substância, presença [*ousia*]. Nesse sentido, se configura o que Derrida, na herança heideggeriana, irá denominar de *metafísica da presença*, ou seja, o privilégio da presença como valor supremo, em prejuízo de qualquer diferimento ou repetição.

Por outro lado, ainda que *desconstrução* fosse uma palavra pouco frequente e praticamente desconhecida na França, Derrida encontra o seu registro no dicionário da língua francesa *Littré*, o qual atribui à palavra um significado gramatical e retórico (desorganizar a construção de uma frase) e outro maquínico (desmontar em peças uma máquina). Essa associação constituía-se mais adequada para o que Derrida procurava nesse termo, para além da tradução da proposta heideggeriana de *Destruktion*. Derrida afirma, ao contrário do que possa parecer, que a desconstrução “não é uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina”.¹⁵ (DERRIDA, 2001a, p. 368-369). Pode-se dizer que a *desconstrução* não é uma análise, porque a desmontagem de uma estrutura não faz uma regressão para o elemento mais simples, ou para uma origem indecomponível. Ela também não é uma crítica, pois vai além de uma ideia geral de crítica, especialmente no sentido kantiano “no qual ela guarda o sentido etimológico de um julgamento e de uma decisão, que, em última instância, remetem ao valor da definição, ao ‘o que é’ da dialética socrático-platônica”. (NASCIMENTO, 2004, p. 41). Assim, também a desconstrução não se reduz e não pode ser transformada em método, especialmente se se acentua uma significação como procedimento ou técnica à palavra *método*.

¹³ “La détermination ultime de la différence en différence ontico-ontologique – si nécessaire et si décisive qu’en soit la phase – me semble encore, d’une étrange manière, retenue dans la métaphysique”. [Tradução nossa].

¹⁴ “La quête du mot propre et du nom unique.” [Tradução nossa].

¹⁵ “N’est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine.” [Tradução nossa].

Não obstante as significações enumeradas no *Littré* manifestassem afinidade com o interesse proposto por Derrida, tais noções não concerniam mais do que a modelos ou a segmentos de sentido e não a uma abrangência de possibilidades daquilo que a desconstrução pode apontar. A partir das publicações de *De la grammatologie*, *L'écriture et la différence* e *La voix et le phénomène*, o autor reconstitui o valor da utilização da palavra *desconstrução*, fora de qualquer sentido inicial ou etimológico. Derrida faz uma leitura crítica dos textos da tradição em busca de pressupostos metafísicos, em que essa se assenta e sustenta, revelando suas ambiguidades, contradições e não *ditos*.

2.3 DESCENTRAMENTO DO SER

Na conferência realizada durante o Colóquio Internacional da Universidade Johns Hopkins, Baltimore, sobre *As linguagens críticas e as ciências humanas*, Derrida apresenta seu ensaio “*A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*”, abrindo a discussão à eficiência científica da atividade estruturalista e apontando para um caminho novo. Tal caminho pretendia ultrapassar o estruturalismo e, por não se ter encontrado um termo melhor até aquele momento, se convencionou chamá-lo de *pós-estruturalismo*. Derrida continua sua crítica ao estruturalismo observando que, no pensamento ocidental e, particularmente, no pensamento francês, o discurso dominante continuava a ser o estruturalismo, permanecendo preso à metafísica caracterizada pelo logocentrismo.

No seu pronunciamento, Derrida questiona a “estruturalidade da estrutura, embora tenha sempre estado em ação, sempre se viu neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa”.¹⁶ (DERRIDA, 1967b, p. 409). Embora essa estruturalidade se encontre sempre em movimento, a sua redução a um ponto fixo limitava o que se denomina *jogo* da estrutura. O *jogo* é entendido como a substituição infinita no encerramento de um conjunto finito, permitido pela ausência de um centro fixo. Ao longo da História, aquilo que Derrida denomina *centro* recebeu, sucessiva e regularmente, formas e nomes diferentes como: essência, existência, consciência, substância, Deus, homem. Essa substituição aconteceu como finalidade, segundo Derrida, para uma determinação invariante do ser como presença.

¹⁶ “La structuralité de la structure, bien qu’elle ait toujours été à l’oeuvre, s’est toujours trouvée neutralisée, réduit: par un geste qui consistait à lui donner un centre, à la rapporter à un point de présence, à une origine fixe.” [Tradução nossa].

No seu discurso acerca do descentramento como pensamento questionador de uma estrutura centrada, Derrida afirma que o *centro* sempre foi compreendido como aquilo que organizava e comandava a estrutura. Nesse centro, a substituição dos conteúdos ou elementos não é possível. Segundo o autor, o pensamento acerca do descentramento foi continuamente anunciado; contudo, não conseguiu consolidar-se. Derrida cita alguns autores nos quais esse questionamento se manteve mais próximo da sua formulação:

A crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (de signo sem verdade presente); a crítica freudiana da presença a si, da consciência, do sujeito, da identidade a si; e mais radicalmente, a destruição heideggeriana da metafísica, da onto-teologia, da determinação do ser como presença. ¹⁷(DERRIDA, 1967b, p. 412).

A denominada “metafísica da presença” supõe a existência de *centros* permanentemente remissíveis na sua articulação, mas paradoxalmente deslocados no tempo, reconceituados e multiplicados, quando pareciam ser únicos. Para toda essa geração de filósofos, Derrida aponta que sua organização se mantém dentro da ideia de estrutura centrada, constituída a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora.

Na leitura desses autores, Derrida argumenta que tais discursos

se encontram presos a uma espécie de círculo. Esse círculo é único e descreve a forma da relação entre história da metafísica e a destruição da história da metafísica: *não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos de metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar. ¹⁸(DERRIDA, 1967b, p. 412).

Se o nome *centro* tem mudado ao longo da História, é porque ele não é nem absoluto, nem fixo, e se essa variação de nomes se insere numa cadeia de múltiplas substituições, é porque se sustentam numa rede conceitual intrincada e sem limites definidos. A

¹⁷ “La critique nietzschéenne de la métaphysique, des concepts d’être et de vérité auxquels sont substitués les concepts de jeu, d’interprétations et de signe (de signe sans vérité présente); la critique freudienne de la présence à soi, c’est-à-dire de la conscience, du sujet, de l’identité à soi, de la proximité ou de la propriété à soi; et, plus radicalment, la destruction heideggerienne de la métaphysique, de l’onto-théologie, de la détermination de l’être comme présence.” [Tradução nossa].

¹⁸ “Tous ces discours destructeurs et tous leurs analogues sont pris dans une sorte de cercle. Ce cercle est unique et il décrit la forme du rapport entre l’histoire de la métaphysique: il n’y a aucun sens à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique; nous ne disposons d’aucun langage – d’aucune syntaxe et d’aucun lexique – qui soit étranger à cette histoire; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice que n’ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu’elle voudrait contester.” [Tradução nossa].

proposta derridiana não significa ausência ou “morte” do centro, mas recolocação da ideia de centro. Um centro pensado como uma função, um lugar não fixo no qual se poderiam fazer indefinidamente substituições de signos. Uma vez que a ideia de centro operava para limitar o *jogo* da estrutura, a ausência desse não lugar (lugar não fixo), “ausência de significado central, originário ou transcendental” amplia, indefinidamente o campo e o jogo das significações.

Derrida (1972b, p. 27), com a afirmação de que “não se pode algum dia simplesmente fugir da metafísica”,¹⁹ indica que é utilizando os próprios conceitos da metafísica que se pode questionar seu funcionamento. A desconstrução derridiana de todas as significações nasce de uma “razão” pensada na descendência do *logos*, da significação do *logos*, especialmente a significação de *verdade*. Segundo Derrida, em qualquer sentido proporcionado na descendência do *logos*, nunca foi rompida a ligação originária e essencial com a *phoné*. O privilégio da *phoné* responde à história do ser como relação a si, inseparável da instância do *logos*, seja “no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, seja no sentido pré-hegeliano ou no sentido pós-hegeliano”.²⁰ (DERRIDA, 1967a, p. 21). A substância fônica acontece como significante não exterior, não mundano, ou seja, não empírico.

A substância fônica, que virá a constituir o sistema do “ouvir-se-falar”, dominou durante toda uma época a História do mundo e até produziu a ideia de origem do mundo, a partir da diferença entre o dentro e o fora, o transcendental e o empírico. Com essa noção, que permanece na descendência do *logocentrismo*, Derrida denuncia também um *fonocentrismo* existente na tradição filosófica, ou seja, a “proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido”.²¹ (DERRIDA, 1967a, p. 23). Segundo o autor, esta ideia se estende para confirmar a escrita conceituada como uma função secundária e instrumental.

A desconstrução do conceito de linguagem em Derrida provoca o questionamento da oposição voz/escrita. A escrita derridiana (entendida como possibilidade de toda ciência que, por sua vez, é condição de possibilidade dos objetos ideais) surge para além da oposição tradicional de linguagem oral/linguagem escrita, na qual essa sempre ocupou um lugar secundário. “Se a metafísica constrói o signo em geral, como secundário, considera que a escrita é mais ainda secundária, como signo desse signo ou, mais exatamente, como

¹⁹ “Qu’on puisse un jour échapper simplement à la métaphysique.” [Tradução nossa].

²⁰ “Au sens présocratique ou au sens philosophique, au sens de l’entendement infini de Dieu ou au sens anthropologique, au sens pré-hegelien ou au sens post-hegelien.” [Tradução nossa].

²¹ “Proximité absolue de la voix et de l’être, de la voix et du sens de l’être, de la voix et de l’idéauté du sens.” [Tradução nossa].

significante (gráfico) do significante (fônico).”²² (BENNINGTON, 1994, p. 64). Essa ideia não significa que a palavra escrita deixe de significar o significante do significante, mas que o significante do significante deixa de ser entendido como uma reduplicação do significado, ou seja, como um suplemento acidental e secundário.

Da oposição entre a fala e a escrita, Derrida pretende mostrar que o caráter de representação gráfica da voz, de suplemento, de significante do significante, reservado unicamente à linguagem escrita, afeta todo e qualquer significado, inclusive a fala. Ao utilizar a palavra ‘escrita’, Derrida afirma que certos traços atribuídos somente à linguagem escrita contaminam a linguagem em geral. Na Farmácia de Platão, Derrida observa que a escrita, desde a antiguidade, foi relegada a um papel menor em relação ao que seria a fala, a oralidade do discurso. Este privilégio concedido à fala e que permaneceu consolidado em toda a metafísica ocidental, é o que Derrida tenta desconstruir a partir do diálogo *Fedro* de Platão. A cena da origem da escrita é apresentada por Sócrates no antigo mito egípcio de Theuth. Na região de Tebas do Egito, cujo deus era Amon, reinava o rei dos deuses Thamous. Theuth oferece à apreciação do deus-rei Thamous suas invenções. Chegada a vez de analisar os caracteres da escrita, Theuth diz: “Eis aqui oh Rei, um conhecimento (*to mathema*) que terá por efeito tornar os egípcios mais instruídos e mais aptos para se lembrar (*sophôterous kai mnemonikôterous*): memória e instrução encontraram seu remédio (*pharmakon*)”.²³ (PLATÃO apud DERRIDA, 1972a, p. 93). Thamous, após a apreciação da escrita, responde:

Incomparável mestre em arte, oh, Theuth, (*O tekhnikôtaè Theuth*) uma coisa é o homem capaz de trazer à luz a fundação de uma arte, outra aquele que é capaz de apreciar o que esta arte comporta de prejuízo ou utilidade para os homens que deverão fazer uso dela. Neste momento, eis que em tua qualidade de pai dos caracteres da escritura (*pater ôn grammatón*), atribuíste-lhes, por complacência para com ele, todo o contrário (*tounantíon*) de seus verdadeiros efeitos. Pois este conhecimento terá, como resultado, naqueles que o terão adquirido, tornar suas almas esquecidas, uma vez que cessarão de exercer sua memória (*lethen men en psuchais parexei mnèmes amélésiâ*): depositando, com efeito, sua confiança no escrito, é do fora, graças a marcas externas (*día pistin graphès exothen up’alotríon tupôn*), e não do dentro e graças a si mesmos, que se lembrarão das coisas (*ouk endothen autous uph’autôn anamimneskomenous*). Não é, pois, para a memória, mas para a rememoração que tu descobriste um remédio (*oukoun mnèmes, all upomneseôs, pharmakon eures*). Quanto à instrução (*Sophias dè*), é a aparência (*doxa*) dela que ofereces a teus alunos, e não a realidade (*alêtheian*): quando, com efeito, com a tua ajuda, eles transbordarem de conhecimentos sem terem recebido ensinamento, parecerão bons para julgar muitas coisas, quando, na maior parte do

²² “Si la metafísica construye el signo, en general, como secundario, considera que la escritura es aún más secundaria, como signo de ese signo o, más exactamente, como significante (gráfico) del significante (fônico).” [Tradução nossa].

²³ “Voici, ô Roi, une connaissance (*to mathema*) qui aura pour effet de rendre le Égyptiens plus instruits et plus capables de se remémorer (*sophôterous kai mnemonikôterous*): mémoire aussi bien qu’instruction ont trouvé leur remède (*pharmakon*).” [Tradução nossa].

tempo, estarão privados de todo julgamento; e serão, além disso, insuportáveis, já que terão a aparência de homens instruídos (*doxosophoi*) em vez de serem homens instruídos (*anti sophôn*)!²⁴ (PLATÃO apud DERRIDA, 1972a, p. 126-127).

No mito de Theuth, a escrita (*phármakon*) é apresentada para avaliação do rei. Uma oferenda com valor incerto, uma vez que seu valor dependerá do julgamento do rei. Em outras palavras, a escrita não tem valor em si mesmo, só terá valor “na medida em que o deus-rei a estime”.²⁵ (DERRIDA, 1972a, p. 94). Na leitura platônica, o rei-deus, sem recusar a oferenda, manifestará não apenas a inutilidade da escrita, já que somente em aparência é benéfica à memória, mas manifestará principalmente sua ameaça, uma vez que ela é exterior à memória e produtora somente de opinião e não de verdade. Segundo Derrida, Sócrates compara a uma droga os textos escritos que Fedro trouxe consigo,

esse *phármakon*, essa “medicina”, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço, podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas.²⁶ (DERRIDA, 1972a, p. 87).

A escrita é apresentada como um *phármakon*, veneno e remédio. O *phármakon* é um termo essencialmente ambíguo. Do mesmo modo, no diálogo platônico a escrita é acusada de órfã e, paradoxalmente, de parricida em contraposição à fala, filha legítima na presença plena do pai logos ou como se diria na modernidade do “sujeito falante”. Segundo Derrida (1972a), o poder do logos se dá pela sua proximidade para com a origem entendida como função da presença plena. À escrita, órfã desprotegida ou assassina bastarda do seu pai resta-lhe a qualificação negativa, uma vez que sua especificidade se relaciona sempre à ausência do pai.

²⁴ “Incomparable maître ès arts, ô Theuth (*O tekhnikôtatè Theuth*), autre est l’homme qui est capable de donner le jour à l’institution d’un art; autre, celui qui l’est d’apprécier ce que cet art comporte de préjudice ou d’utilité pour les hommes qui devront en faire usage. A cette heure, voici qu’en ta qualité de père des caractères de l’écriture (*pater ôn grammatón*), tu leur as, par complaisance pour eux, attribué tout le contraire (*tounantion*) de leurs véritables effets! Car cette connaissance aura, pour résultat, chez ceux qui l’auront acquise, de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu’ils cesseront d’exercer leur mémoire (*lethen men en psuchais parexei mnèmes amélétésiâ*): mettant en effet leur confiance dans l’écrit, c’est du dehors, grâce à des empreintes étrangères (*dia pistin graphès exothen up’alotriôn tupôn*), non du dedans et grâce à eux-mêmes qu’ils se remémoreront les choses (*ouk endothen autous up’autôn anamimneskomenous*). Ce n’est donc pas pour le mémoire, c’est pour la remémoration que tu as découvert un remède (*oukoun mnèmes, all upomneseôs, pharmakon eures*). Quant à l’instruction (*Sophias dè*), c’en est la semblance (*doxan*) que tu procures à tes élèves, et non point la réalité (*aletheian*): lorsqu’en effet avec ton aide ils regorgeront de connaissance sans avoir reçu d’enseignement, ils sembleront être bons à jeger de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement; et ils seront en outre insupportables, parce qu’ils seront des semblants d’hommes instruits (*doxosophoi*) au lieu d’être des hommes instruits.” [Tradução nossa].

²⁵ “Dans la mesure où dieu-le-roi en fait cas.” [Tradução nossa].

²⁶ “Ce *pharmakon* cette “médecine”, ce philtre, à la fois remède et poison, s’introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d’envoûtement peuvent être – tour à tour ou simultanément – bénéfiques et maléifiques.” [Tradução nossa].

No mito narrado por Sócrates se estabelece a oposição entre o discurso falado e a escrita. Platão, segundo Derrida, quer dominar a definição de ambiguidade da escrita ou do *phármakon*, “na oposição simples e nítida: do bem e do mal, do dentro e do fora, do verdadeiro e do falso, da essência e da aparência”, mas adverte que não é suficiente dizer que a escritura é pensada a partir de tais ou tais oposições dispostas em série; “Platão a pensa, e tenta compreendê-la, domina-la a partir da própria oposição”.²⁷ (DERRIDA, 1972a, p. 128). A leitura de Derrida sobre a cena da origem da escrita no diálogo de Platão se desenvolve expondo a ambivalência do termo *phármakon*. No contexto do aparecimento da escrita acontece uma decisão exclusiva por um de seus sentidos, o de remédio, em prejuízo do outro sentido, o de veneno. A decisão de um termo em favor de outro é o que marca a metafísica ocidental presa no pensamento dualista, “é através do *phármakon* que o logos filosófico encontra, a um só tempo, sua fundação e seu fundamento no elemento da idealidade” (NASCIMENTO, 2004, p. 32). Paradoxalmente, o *phármakon* é o signo que luta contra a interpretação filosófica. Por um lado, não pode ser totalmente compreendido pela tradição, e por outro lado, a torna possível enquanto discurso metafísico. A escrita ou *phármakon* não tem essência estável nem se constitui numa substância, assim como também não é uma síntese dialética, simplesmente escapa a qualquer caracterização unificada. O *phármakon* oscila entre os termos em oposição: não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem a fala nem a escrita (no sentido corrente) e isto acontece porque a escrita, conforme entendida por Derrida, precede estruturalmente à constituição das oposições metafísicas.

Ainda, neste mito, é comentada a natureza da mimese – imitação e representação combinam-se no sentido da palavra – comparada à escrita e à pintura. Na medida em que se distanciam da ‘coisa mesma’, assim como a pintura, a escrita é colocada como mimese, ou seja, representação e imitação de um modelo. Neste sentido, elas seriam uma ‘falsidade’ do que pretendem representar. Por tanto, a escrita não constituiria uma ordem de significação independente, e não teria uma razão e verdade própria. Na concepção acerca da escrita, tal como apresentada desde Platão, pode-se perceber como esta será mantida durante quase toda a tradição filosófica. Neste sentido, 20 séculos mais tarde, Rousseau afirmará que a escritura é a representação da fala e, ainda mais tarde, Saussure reitera o gesto aristotélico ao afirmar que a língua é um sistema de signos totalmente diferente da escritura; a razão da escrita é a de

²⁷ “Platon la pense, et tente dela comprendre, de la dominer à partir de l’*opposition* elle-même. ” [Tradução nossa].

representar a fala. Todavia, as relações entre a oralidade e a escrita se desenvolveram sob uma determinada concepção binária de signo.

Derrida propõe uma forma de compreensão e apreensão a partir de um jogo de diferenciação, no qual nada mais é sólido e firme. Esse movimento se torna importante na maneira como tradicionalmente se concebe o saber e o conhecer. Derrida não pretende inverter simplesmente a oposição hierárquica entre a fala e a escrita, ou afirmar que a linguagem escrita supera a fala ou o discurso. Entretanto, sendo necessária primeiramente uma inversão, ela não é suficiente, uma vez que se cairia novamente numa oposição binária. A escrita, na desconstrução, não é um novo nome para a origem ou o fundamento. Nesse viés, Derrida argumenta: “O significante do significante descreve, ao contrário, o movimento da linguagem.”²⁸ (1967a, p. 16). Desde a sua origem, o significado se encontra já na função de significante; é por isso que a noção de escrita, no pensamento do autor, compreende a linguagem, em todos os sentidos da palavra. Para a desconstrução, a linguagem como escrita não cabe mais no conceito de linguagem. Desse modo, Derrida aponta para um transbordamento da escrita que “sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites”.²⁹ (DERRIDA, 1967a, p. 16). Esse transbordamento é uma abertura para uma pluralidade de interpretações e uma não fixação de sentido, ou seja, no pensamento derridiano, existe uma impossibilidade para os sistemas completamente fechados do discurso. Para Derrida, o discurso, como sistema linguístico incompleto, é produzido pelo jogo de diferenças que se interpõem e organizam nossa experiência no mundo.

2.4 A INDECIDIBILIDADE DOS INDECIDÍVEIS

Do questionamento derridiano acerca do valor da presença, valor esse que consiste na busca da origem e dos primeiros princípios sobre os quais se fundamenta o pensamento ocidental, surge uma cadeia de elementos que singularizam a sua desconstrução. Noções tais como: as de *arquiescritura*, *rastro*, *phármakom*, *grama*, *suplemento*, *hymen*, *disseminação*, *iterabilidade*, *différance*, colocam em questão o ideal de presença, na sua relação presença/ausência. A partir dessa relação, a metafísica oferece e sustenta toda a possibilidade de conceitualização. Os elementos dessa cadeia aberta de substituições, que abrangem outros

²⁸ “Signifiant du signifiant décrit au contraire le mouvement du langage.” [Tradução nossa].

²⁹ “Survient au moment où l’extension du concept de langage efface toutes ses limites.” [Tradução nossa].

conceitos, são denominados, na desconstrução derridiana, de indecíveis. Essa denominação evoca, por analogia, o Teorema de Gödel³⁰ acerca dos limites do formalismo. Gödel enuncia, no seu teorema, a existência de proposições não demonstráveis e não valoráveis, nem verdadeiras nem falsas, ou seja, indecíveis.

Da mesma forma, na indecibilidade dos próprios indecíveis, Derrida adverte a impossibilidade de caracterizá-los como sendo simplesmente conceitos ou metáforas. Por um lado, não são suficientemente dotados de sistematização e unidade para serem abordados como conceitos; por outro, não são simples figuras de linguagem, identificáveis por outros nomes. Entretanto, os indecíveis são “constituídos por traços da metáfora (desviam-se da origem plena) e do conceito (dispõem de uma regularidade mínima e de um funcionamento que *simulam* a atividade conceitual)”. (NASCIMENTO, 2004, p. 29-30). Os indecíveis surgem da necessidade de uma suspensão entre os elementos que compõem os pares de uma oposição, ou seja, resistem à lógica binária que domina a linguagem da metafísica.

Derrida não pretende com isso sair da linguagem. Inseridos na linguagem, os indecíveis são conceitos; porém, como eles denunciam a violência da conceitualização e o apagamento da diferença que ela implica, seria mais apropriado, segundo o autor, chamá-los de “quase-conceitos”. Os

“indecíveis”, isto é, unidades de simulacro, “falsas” propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, mas *sem nunca* constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa.³¹ (DERRIDA, 1972b. p. 58).

Derrida propõe os indecíveis contra a dialética, como por exemplo, a hegeliana, que pretende suprasumir as oposições binárias do idealismo clássico resolvendo a contradição num terceiro termo que vem negar a diferença, colocando-a numa presença a si. Segundo Derrida, Hegel na sua *Lógica*: “determina a diferença como contradição a fim de resolvê-la, interiorizá-la, de acordo com o processo silogístico da dialética especulativa, na

³⁰ “Une proposition idécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1932, est une proposition qui, étant donné un système d’axiomes qui domine une multiplicité, n’est ni une conséquence analytique ou déductive des axiomes, ni en contradiction avec eux, ni vraie ni fausse au regard de ces axiomes. Tertium datur, sans synthèse.” (DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. p. 271).

³¹ “Des indécidables, c’est-à-dire des unités de simulacre, de ‘fausses’ propriétés verbales, nominales ou sémantiques, qui ne se laissent plus comprendre dans l’opposition philosophique (binare) et qui pourtant l’havitent, lui résistent, la désorganisent mais sans jamais constituer un troisième terme, sans jamais donner lieu à une solution dans la forme de la dialectique spéculative.” [Tradução nossa].

presença a si de uma síntese onto-teológica ou onto-teleológica”.³² (DERRIDA, 1972b, p. 60). Os indecíveis derridianos recebem, em outros lugares, designações tais como operadores textuais, simulacros, operadores de generalidade, etc. Essa diversidade na designação aponta ao problema do trabalho com os indecíveis. Antes de tudo, deve-se ter a precaução de não tomá-los como filosofemas e, sobretudo, os termos, na cadeia dos indecíveis, não podem ser entendidos como sinônimos. As substituições realizadas se deslocam num jogo de efeitos nominais, permitindo abrir e visualizar o que, no sistema conceitual da metafísica se encontra reprimido.

A paralisação produzida pelos indecíveis, nos termos de uma oposição permite mostrar o jogo, ou seja, um ir e vir constante entre um termo e outro. Com essa noção, Derrida nos conduz também a uma experiência do pensamento que não mais se esgota na procura dos fundamentos, mas que abre uma sucessão infinita de [*im*] possibilidades:

O indecível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas [...] O indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e a regra, *deve*, entretanto [...], entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra.³³ (DERRIDA, 1994b, p. 53, grifos do autor).

A desconstrução derridiana, apesar de tudo, não recai num relativismo. O autor visa a demonstrar a insuficiência dos sistemas metafísicos. A desconstrução implica, sempre, uma tomada de posição, mesmo que não seja a de posições binárias tradicionais, “o indecível é a condição de toda decisão, de todo acontecimento”.³⁴ (DERRIDA, 2005b, p. 52). Se o indecível é condição de toda decisão, então a justiça é um indecível e, como todo indecível, ela só acontece num jogo de possibilidades que se dá na relação com o outro. No jogo dos indecíveis, um termo sempre se relaciona afirmativamente com o seu contrário, estendendo ao infinito as possibilidades de ligação. A relação com o outro não é um cálculo que possa ser programado, porém uma abertura para algo que se apresenta, não somente na sua presença, mas também como algo totalmente imprevisível perante o qual é preciso tomar

³² “Ne détermine la différence comme contradiction que pour porouvoir la résoudre, l’intérioriser, la relever, selon le processus syllogistique de la dialectique spéculative, dans la présence à soi d’une synthèse onto-théologique ou onto-téléologique”. [Tradução nossa].

³³ “L’indécidable, ce n’est pas seulement l’oscillation entre deux tégles contradictoires et très déterminée, masi également impératives [...] L’indécidable n’est pas seulement l’oscillation ou la tension entre deux décisions. Indecidalbe est l’expérience de ce que, étranger, hétérogène à l’order du calculable et de la règle, doit cependant [...] se livrer à la décision impossible en tant compte du droit et de la règle.” [Tradução nossa].

³⁴ “L’indécidable est la consition de lá décision, de l’événement.” [Tradução nossa].

uma decisão. O jogo dos indecidíveis talvez seja uma possibilidade de se fazer justiça na decisão com o outro.

Na cadeia aberta de substituições se encontra um termo que é central na determinação linguística da desconstrução derridiana: a noção de *rastro*.³⁵ O conceito de rastro é herdeiro da diferença ôntico-ontológica de Heidegger, mas não pode ser simplesmente identificado com ela. Heidegger, segundo Derrida, recorda que o esquecimento do ser esquece a diferença entre o ser e o ente, ou seja, no pensamento metafísico ocidental, não foi interrogada a diferença entre o ser e o ente; o ser não foi pensado nem dito senão ocultando-se no ente “a diferença entre o ser e o ente; o olvidado da metafísica desapareceu sem deixar rastro”.³⁶ (DERRIDA, 1972c, p. 24). O próprio rastro da diferença desapareceu.

Em direção ao esquecimento da diferença ôntico-ontológica seria necessário falar de uma desaparecimento do rastro do rastro. Nesse sentido, o rastro é anterior à questão do ser, uma vez que ele nunca se apresenta como tal. Se o ser recolhe na sua essência a diferença com o ente, a história do ser começa pelo seu esquecimento; ele não é presença, não tem propriamente lugar, e seu apagamento pertence a sua própria estrutura. O rastro traz, na sua própria estrutura, a possibilidade material de uma inscrição, ao mesmo tempo, uma marca e seu apagamento, a presença da ausência. Imprime uma marca no mesmo tempo de seu apagamento. Com efeito, o apagamento se constitui como rastro e o faz sair da sua posição, desaparece na sua presentificação. Sobre esse paradoxo estrutural do rastro, Derrida descreve: “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.”³⁷ (DERRIDA, 1972c, p. 25). O conceito de rastro, dentro do esquema clássico, deriva de uma presença ou de um não rastro originário, como se lê:

O rastro não é somente desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui – no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi reconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro

³⁵ Adverte-se aqui que a tradução de *trace* por rastro apresenta alguns problemas, pois seu correspondente em português seria o de traço. O traço corresponderia a *trait* que já no francês há uma proximidade entre o *trace* (rastro) e *trait* (traço). Não por acaso Derrida estabelece um jogo entre os termos. Outra tradução possível de *trace* seria vestígio. Tanto Derrida quanto Levinas recorrem ao conceito *trace*, embora haja uma proximidade no pensamento; o rastro marcará também ou seu afastamento, uma vez que em Derrida o *trace* vai além de um registro antropocêntrico ainda existente em Levinas.

³⁶ “L’oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace.” [Tradução nossa].

³⁷ “Le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n’est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l’effacement de la trace.” [Tradução nossa].

ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de *arqui-rastro*. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói o seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário.³⁸ (DERRIDA, 1967a, p. 86-87).

Inicialmente, a utilização do termo *rastro* não foi muito satisfatória para Derrida, uma vez que remete a uma presença empírica que passou e deixou sua marca. Por isso, muitas vezes, ele sugere a utilização da palavra *arqui-rastro* ou da expressão *rastro originário*. Derrida denomina de *arqui-rastro* exatamente para tentar arrancar o conceito de rastro do esquema clássico que o faria derivar de uma presença. Porém, esse conceito destrói seu próprio nome, na medida em que, se tudo começa pelo rastro, quer dizer que não há rastro originário. O rastro não se coloca como presença, mas como ausência. Ele é o apagamento da presença, é algo que nunca está em algum lugar, e que, portanto, não tem significado próprio. A relação com o outro não pode ser uma relação que se dá tão somente na presença do outro, uma vez que sempre há rastros que não podem, pela sua própria estrutura, se tornar presentes. A justiça não é um simples presente; se faz necessário levar em conta o ausente do presente; o rastro do outro. O rastro só adquire significado a partir de um jogo de remetimentos.

O que procurei elaborar com o nome de rastro [*trace*] (a saber, uma experiência da diferença temporal de um passado sem presente passado ou de um por-vir que não seja um futuro presente) é também uma desconstrução, sem crítica, da evidência absoluta e simples do presente vivo, da consciência como presente vivo, da forma originária (*Urform*) do tempo que se chama de presente vivo (*lebendige Gegenwart*) ou de tudo que pressupõe a presença do presente.³⁹ (DERRIDA, 2001a, p. 376).

Nesse jogo entre presença/ausência, cada elemento só adquire identidade em sua diferenciação com os outros elementos do mesmo sistema, o que faz com que cada elemento se encontre sempre marcado por aquilo que não é. Noutras palavras, cada elemento ou signo carrega sempre não somente o rastro daquilo que ele substitui, mas também o rastro daquilo

³⁸ “La trace n’est pas seulement la disparition de l’origine, elle veut dire ici — dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons — que l’origine n’a même pas disparu, qu’elle n’a jamais été constituée qu’en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l’origine de l’origine. Dès lors, pour arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver d’une présence ou d’une non-trace originnaire et qui en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originnaire ou d’architrace. Et pourtant nous savons que ce concept détruit son nom et que, si tout commence par la trace, il n’y a surtout pas de trace originnaire.” [Tradução nossa].

³⁹ “Ce que j’ai tenté d’élaborer sous le nom de trace (à savoir une expérience de la différence temporelle d’un passé sans présent passé ou d’un a-venir que ne soit pas un futur présent), c’est aussi une déconstruction, sans critique, de cette évidence absolue et simple du présent vivant, de la conscience comme présent vivant, de la forme originnaire (*Urform*) du temps qu’on appelle le présent vivant (*lebendige Gegenwart*) ou de tout ce qui suppose la présence du présent.” [Tradução nossa].

que ele não é, ou seja, a diferença. Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, a sua identidade. O rastro seria a indicação da ausência de um *outro* que nunca pode estar presente. Desse modo, se o rastro não aparece, não é porque ele escapa às determinações metafísicas – aos nomes e conceitos –, mas porque faz parte de sua estrutura se dissimular. Ele não pode aparecer em si mesmo enquanto tal. Repetidas vezes, Derrida insiste que o rastro é *nada*, ele não é, propriamente falando, uma entidade ou uma substância.

No pensamento derridiano da alteridade, há algo que impede qualquer totalização, a saber, a ideia de resto ou *restância*. O resto, assim como o rastro, jamais se encontra plenamente presente. *Restância* (*restance*) é uma palavra criada por Derrida e derivada do verbo *rester* – aquilo que fica. A *restância* do resto não se reduz a um mero resíduo presente ou a algo que ficou pra trás. A *restância* se dá a pensar antes ou além do ser, mas o resto é o que aí está e que impede um fechamento metódico, é algo imperceptível que não se presentifica, mas permanece ausente na presença. Esse pensamento é o próprio pensamento do outro, pensamento da alteridade, do radicalmente outro que escapa a toda apreensão. A justiça, enquanto indecível é um indecível que só acontece num jogo de possibilidades que se dá na relação com o outro. Tal relação não pode ser simplesmente uma relação somente na presença do outro, uma vez que sempre há rastros que não podem, pela sua própria estrutura, se tornar presentes. A justiça acontece no rastro do outro.

2.4.1 O *a* da *différance*

Ao tentar responder às questões como: o que é a *différance*? O que ou quem difere? Ou, além disso, antes mesmo de interrogá-las como questões, seria necessário, segundo Derrida,

admitir que a *différance* seja derivada, acidental, dominada e comandada a partir do lugar de um ente-presente, podendo ser este qualquer coisa, uma forma, um estado, aos quais seria possível atribuir qualquer espécie de nome, um *quê* ou um ente-presente como *sujeito*, um *quem*.⁴⁰ (DERRIDA, 1972c, p. 15, grifos do autor).

O *a* da *différance* não pode ser exposto, pois somente se pode expor aquilo que, em algum momento, pode se tornar presente. O *a* nunca se torna presente, jamais se apresenta ao

⁴⁰ “Il faudrait admettre que la *différance* est dérivée, survenue, maîtrisée et commandée à partir du point d’un étant-présent, celui-ci pouvant être quelque chose, une forme, un état, un pouvoir dans le monde, auxquels on pourra donner toutes sortes de noms, un *quoi*, ou un étant-présent comme *sujet*, un *qui*.” [Tradução nossa].

presente. É desse modo que o *a* da *différance* não existe, ele não é como existente nem presente. Ao nunca se tornar presente, o *a* da *différance* abre um caminho que conduz em direção ao diferente, ao outro. Um outro ao mesmo tempo diferente e diferendo. Diferente enquanto alteridade de dessemelhança e diferendo enquanto alteridade de divergência, afastamento que demarca um intervalo, um espaçamento, mas que, ao articular o tempo e o espaço, abala a rigidez e a captura do outro.

Na conferência intitulada “*La différence*”,⁴¹ Derrida explica a necessidade de introduzir, aqui ou além, a letra *a*, na escrita da palavra *différance*. Nessa ocasião, o autor reúne num *feixe* os diferentes caminhos, trajetões, cruzamentos e entrelaçamentos propostos na *différance*. Inicialmente, foi calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita, de uma escrita dentro da escrita. É por meio desse questionamento que o autor coloca em questão a exigência de um ponto de partida absoluto, ou seja, a problemática da escrita abre-se colocando em questão o valor da *arkhé*.

O movimento da *différance* é anunciado pelo autor entre duas diferenças ou entre duas letras. A letra *e* e a letra *a*. A diferença gráfica é marcada entre as duas vogais uma vez que o autor substituiu o *e* na palavra francesa *différence* (diferença) pelo *a*, formando assim o neografismo *différance*. Essa intervenção é puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não é compreensível ao ser simplesmente ouvida, não pode ser pronunciada. *Différence* e *différance* são, no francês, duas palavras foneticamente iguais, o que faz com que apenas pela escrita seja possível determiná-las. Essa “falta” ortográfica, proposital, inverte o valor da representação da fala pela escrita, obrigando a recorrer a essa última para reconhecer a “estranha diferença”. É esse reconhecimento que se abre para uma outra possibilidade de experiência de saber. Segundo Derrida (1972c, p. 4), “o *a* da *différance* não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto”.⁴² Essa marca silenciosa não pode ser expressa pela fala, pelo discurso. Só pode funcionar no interior de uma gramática historicamente associada a um sistema de escrita denominada fonética. Todavia, com essa silenciosa intervenção gráfica, Derrida, oportunamente, afirma que não existe escrita puramente fonética. O autor assinala a insuficiência técnica e empírica da escrita fonética, uma vez que essa precisa admitir signos não fonéticos como espaçamentos, pontuações e silêncios para o seu funcionamento.

⁴¹ Conférence prononcée à la Société Française de Philosophie, le 27 janvier 1968, publicada no Brasil em DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus. 1991a.

⁴² “Le *a* de la différence, donc, ne s’entend pas, il demeure silencieux, secret et discret.” [Tradução nossa].

Para o autor, existe a impossibilidade de uma absoluta conceitualização de qualquer conceito. Todo conceito se encontra no interior de um sistema que faz referência a outros conceitos por meio de um jogo sistemático das diferenças. Nesse princípio, a diferença não é mais um conceito, mas a possibilidade de conceitualização do processo e dos sistemas conceituais em geral. Por essa mesma razão, Derrida argumenta que “o motivo da *différance*, quando marcado por um *a* silencioso não age, na verdade, nem a título de ‘conceito’ nem simplesmente a título de ‘palavra’”.⁴³ (DERRIDA, 1972c, p. 4). Essa estranha lógica não impede a *différance* de produzir efeitos conceituais e associações verbais, sendo seu traçado desenvolvido numa outra forma que não a do discurso filosófico regulado a partir de um único princípio. Esse pensamento é introduzido dentro de um jogo que anuncia a unidade do acaso e da necessidade sem uma reapropriação última do movimento ou de uma intenção final.

O movimento da *différance* acontece fora de qualquer pensamento predeterminado. É o movimento que permite pensar o processo de diferenciação – diferença entre duas coisas – para além de qualquer limite. Nesse sentido, para uma aproximação ao movimento da *différance* e, de algum modo, tentar entendê-lo,⁴⁴ primeiramente é necessário afastar-se do pensamento lógico-filosófico-formal marcado por uma tradição de binarismos que compõem a linguagem. Essa tarefa não é fácil, pois se está tão naturalmente familiarizado com essas bases da linguagem que dificilmente se poderia pensar de outro modo. Se conseguirmos nos remeter a essa ordem, nos encontraremos já no movimento da *différance*, movimento que interroga todo pensamento mantido como estável. Essa tarefa talvez seja possível se

remeter aqui para uma ordem que não pertence mais à sensibilidade. Mas não menos à inteligibilidade, a uma idealidade que não por acaso se encontra ligada à objetividade do *theorein* ou do entendimento; é pois, necessário deixarmos nos remeter para uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível.⁴⁵ (DERRIDA, 1972c, p. 5).

⁴³ “Le motif de la *différance*, quand il se marque d’un *a* silencieux, ne joue en effet ni à titre de ‘concept’ ni simplement à titre de ‘mot’.” [Tradução nossa].

⁴⁴ Utiliza-se a nota dos tradutores de Gramatologia sobre o esclarecimento e a utilização proposital da palavra entender: “O verbo francês ‘entendre’ é mais usualmente traduzido como ouvir; no entanto, também tem a acepção de ‘compreender’, ‘entender’ – e o autor pressupõe este duplo sentido ao utilizá-lo. Embora em português o verbo entender seja mais freqüentemente usado como sinônimo de ‘compreender’, também pode significar ‘ouvir’ – e, ao empregá-lo em certos contextos, procuramos manter a ambigüidade pretendida por Derrida.” (DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 17).

⁴⁵ “Qu’il faut ici se laisser renvoyer à un ordre qui n’appartient plus à la sensibilité. Mais non davantage à l’intelligibilité, à une idéalité qui n’est pas fortuitement affiliée à l’objectivité du *theorein* ou de l’entendement; il faut ici se laisser renvoyer à un ordre, donc, qui résiste à l’opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l’intelligible.” [Tradução nossa].

De qualquer maneira, para introduzir mais facilmente o movimento da *différance*, Derrida realiza uma análise semântica do verbo *diferir*. O neologismo *différance* é derivado do verbo francês *différer*, em latim *differre*, o qual possui dois sentidos bem distintos. Por um lado, o *differre* latino não é simplesmente a tradução do *diaphareîn* grego. Esse não comporta um dos sentidos do *differre* latino, a saber: “A ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação.”⁴⁶ (DERRIDA, 1972c, p. 8). Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como aquilo que sempre posterga, deixa para depois, desloca para o futuro, um futuro inatingível. Com esse deslocamento, se poderia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação. Segundo Derrida, a *différance* “remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva”.⁴⁷ (DERRIDA, 1972b, p. 17). Todos esses conceitos podem ser resumidos em uma palavra: *temporização*. O sentido *temporizador* não se encontra no *diaphareîn* grego, fazendo com que o *differre* latino signifique bem mais do que a simples tradução de uma língua mais filosófica, o grego, numa língua considerada menos importante, o latim. Temporizar, nesse sentido, é diferir aceitando conscientemente ou não a mediação temporal de um desvio econômico, que suspende a realização de um desejo ou uma vontade, de um modo que lhe anula ou modera o efeito.

O outro sentido do *différer* (diferir) é mais facilmente identificável: não ser idêntico, ser outro, não ser o mesmo, diferenciar-se, distinguir-se. Para o autor, as diferenças são elas próprias os *efeitos* de transformações, sendo a *différance* o movimento que as *produz*, ou seja, que as difere. Isso não significa que a *différance*, que produz as diferenças, seja anterior a elas. Tudo é diferido, prorrogado, deslocado. Nesse processo permanente de diferenciação, a *différance* nada é em si mesma, não é nem a origem de todas as diferenças nem uma diferença primária e primeira. Ela não é um tipo privilegiado de diferença, a partir da qual todas as outras diferenças acontecem, pois não é fixa.

Esse sentido da *différance*, o de ser distinto, ser diferente, aponta para uma não existência de um ser unitário, presente e originário, “a *différance* é a ‘origem’ não-plena, não-

⁴⁶ “À savoir l’action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation.” [Tradução nossa].

⁴⁷ “Renvoie au mouvement (actif et passif) qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve”. [Tradução nossa].

simples, a origem estruturada e diferente das diferenças.”⁴⁸ (DERRIDA, 1972c, p. 12). A *différance* não é precedida pela unidade originária, somente existem efeitos inscritos em um sistema de *différance*. “O que difere a presença é o contrário, aquilo a partir do qual a presença é anunciada ou desejada, em seu representante, em seu signo, em seu rastro”.⁴⁹ (DERRIDA, 1972b, p. 17). A *différance* é o movimento das diferenças no qual os elementos ou signos se relacionam com outra coisa que não eles mesmos. Sendo assim, o nome de origem não é mais pertinente. A partir da *différance* não se poderia mais denominar *origem* ou *fundamento*, já que esses conceitos pertencem essencialmente à história da ontoteologia, ou seja, segundo Derrida (1967a, p. 37), a todo um sistema que funciona como apagamento da diferença.

Para abordar o outro sentido do *différer*, Derrida novamente utiliza duas palavras francesas: *différent* (diferente) e *différend* (diferendo), que são graficamente diferentes, mas, foneticamente iguais. Por meio disso, o autor relaciona o *différent* e o *différend*, por um lado, como alteridade de dessemelhança (distinção qualitativa ou quantitativa), e por outro, como alteridade de polêmica (divergência de opinião, distinção, guerra), uma vez que ambos demarcam um distanciamento, intervalo, espaçamento.

O espaçamento “é o termo recolhido do ‘prefácio’ a *Un Coup de dés de Mallarmé*, para marcar o *écart*, que permite a constituição dos diferentes (*différent e différend*).” (NASCIMENTO, 2001, p. 143). Ele não indica apenas um intervalo, o espaço constituído entre dois, mas um movimento produtivo, prático, uma operação, ou seja, um movimento de afastamento. É no espaçamento que se produz a articulação do espaço e do tempo: devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo; *constituição originária* do tempo e do espaço. O movimento, o devir-espaço e o devir-tempo são possibilidades de não fixação que abalam tudo o que é fixo, rígido e imóvel. A *différance* está no jogo ordenado das diferenças de remetimentos ao outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas em um devir permanente. Segundo o autor, a *temporização* é também *temporalização e espaçamento*. Os conceitos de espaçamento e temporização são indissociáveis e compreendem as noções de desvio e adiamento, por meio dos quais a relação com o presente, a referência com uma realidade presente são sempre diferidos.

⁴⁸ “La différence est l’‘origine’ non-pleine, non-simple, l’origine structurée et différante des différences.” [Tradução nossa].

⁴⁹ “Ce qui diffère la présence est ce à partir de quoi au contraire la présence est annoncée ou désirée dans son représentant, son signe, sa trace.” [Tradução nossa].

O espaçamento é um conceito que comporta também, embora não apenas, uma significação de força produtiva, positiva, geradora. Como *disseminação*, como *différance*, ele comporta um motivo *genético*; não é apenas o intervalo, o espaço constituído entre dois (o que quer dizer espaçamento também no sentido corrente), mas o *espaçamento*, a operação ou, em todo caso, o movimento de afastamento. Esse movimento é inseparável da temporização – temporalização e da *différance*, dos conflitos de força que estão aí em ação.⁵⁰ (DERRIDA, 1972b, p. 108-109, grifos do autor).

O conceito de *différance* (com *e*) não pode remeter nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como espaçamento. A *différance* pretende ser uma síntese (não no sentido dialético) do duplo movimento: diferente/dessemelhante e diferente/prorrogado, remetendo, simultaneamente, a toda configuração das suas significações. Dessa maneira, na medida em que simultaneamente expressa os dois sentidos, ela é a “condição de possibilidade” (ou seja, de impossibilidade)⁵¹ de todos os conceitos e palavras.

A *différance*, estrategicamente, compensa a perda de um dos sentidos da palavra *différance* (diferença). Essa compensação não somente se sustenta dentro de um discurso ou num contexto interpretativo, mas por si mesma. Esse acontecimento é explicado uma vez que a palavra *différance* também deriva do participio presente *différant* (diferindo), que nos leva para a ação do diferir antes mesmo de produzir um efeito como diferente ou diferença. A *différance* é o que faz com que as diferenças sejam diferentes, um diferir que não pode ser visto, nem ouvido, como acontece com as diferenças. Em uma conceitualidade mais tradicional, conforme Derrida, a *différance*

designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão, do qual os diferentes ou as diferenças são os produtos ou os efeitos constituídos. Mas, ao reenviar-nos para o núcleo infinitivo e ativo do diferir, a *différance* neutraliza aquilo que o infinitivo denota como simplesmente ativo.⁵² (DERRIDA, 1972c, p. 9).

⁵⁰ “L’espace est un concept qui comporte aussi, quoique non seulement, une signification de force productive, positive, génératrice. Comme dissémination, comme différence, il comporte un motif génétique; ce n’est pas seulement l’intervalle, l’espace constitué entre deux (ce que veut dire aussi espace au sens courant), mais l’espace, l’opération ou en tout cas le mouvement de l’écartement. Ce mouvement est inséparable de la temporisation-temporalisation et de la différence, des conflits de forces qui sont à l’œuvre.” [Tradução nossa].

⁵¹ Lembra-se aqui que o termo *impossível*, no pensamento derridiano, não é referido como simples oposição do termo *possível*, mas como condição de possibilidade do possível. Esse termo será examinado no terceiro capítulo.

⁵² “Désigne la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués. Mais, tout en nous rapprochant du noyau infinitif et actif du différer, ‘différance’ (avec un a) neutralise ce que l’infinitif dénote comme simplement actif.” [Tradução nossa].

É necessário, também, esclarecer que a terminação *ance*, da *différance*, no uso da língua francesa, permanece indecisa entre o passivo e o ativo, o que faz com que a *différance* não seja nem simplesmente ativo nem simplesmente passivo. O *a* da *différance* nos remete a um pensamento tanto de atividade, pois é um movimento sempre já dado, quanto de passividade; o jogo entre os termos em oposição é independente de qualquer vontade.

Tendo em vista que a *différance* não é nem uma distinção, nem uma oposição, ela deveria evitar a neutralização das oposições binárias da metafísica, mas, ao mesmo tempo, residir no campo fechado dessas oposições e, por esse motivo, confirmá-las. O pensamento *logocêntrico*, identificado sempre por estar composto por binarismos ou oposições metafísicas, estabelece uma primazia e uma hierarquia do primeiro sobre o segundo termo da oposição: “Em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta”,⁵³ argumenta Derrida. (1972b, p. 56-57). Em outras palavras, uma oposição binária, como forma extrema de marcar as diferenças, está sujeita a frações de forças e relações de poder, pois os termos da oposição não convivem harmoniosamente.

Para Derrida, existe uma necessidade de desconstruir essas oposições. A desconstrução de qualquer um dos pares em oposição sobre os quais se construiu a filosofia, tão naturais a toda reflexão e a todo discurso, não pretende apagar a oposição. A desconstrução anuncia uma necessidade tal em que um dos termos apareça como a *différance* do outro termo, como o outro *diferido* do seu contrário. Essa desconstrução estaria envolvida em um movimento duplo, dois momentos que não se constituem em duas fases cronologicamente estabelecidas. O primeiro momento opera num movimento de *inversão*: “Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva subordinante da oposição.”⁵⁴ (DERRIDA, 1972b, p. 57). Essa primeira fase tenta evitar a neutralização rápida das forças, procurando pensar o segundo termo como principal e “originário”, interditando tudo o que estava reprimido na hierarquia anterior. Ressaltando sempre que a inversão não corresponde a uma fase cronológica. Tal fase é estrutural, pois é a própria necessidade de uma análise permanente, uma vez que “a hierarquia da oposição dual

⁵³ “Dans une opposition philosophique classique, nous n’avons pas affaire à la coexistence pacifique d’un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente.” [Tradução nossa].

⁵⁴ “Déconstruire l’opposition, c’est d’abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c’est oublier la structure conflictuelle et subordonnante de l’opposition.” [Tradução nossa].

sempre se reconstitui”.⁵⁵ (DERRIDA, 1972b, p. 57). Esse momento de inversão é sempre um tempo de abertura.

O segundo momento, inseparável do primeiro, corresponde a um afastamento do sistema em questão. Isso equivale a um *deslocamento* com relação ao sistema a que pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual. A prática da desconstrução, portanto, consiste em inverter a hierarquia tradicionalmente estabelecida entre um conceito e seu oposto correspondente, para, em seguida, estabelecer, não a redução de um conceito a outro, mas a um *jogo*. O que se estabelece é a incessante alternância de primazia de um termo sobre outro, abrindo espaço para novas possibilidades e conceitos que não se deixam apreender pela dicotomia tradicional, produzindo, assim, uma situação de constante indecisão. Essa inversão e esse deslocamento conduzem a um âmbito, não de contradição entre os pares opostos da tradição metafísica, nem a uma lógica que sempre nos retém no *isto ou aquilo*, mas a uma transição constante e simultânea entre os elementos: *nem/nem*, nem um nem outro, mas, *ao mesmo tempo* ou *ou um ou outro*.

Para Derrida, não há uma identidade em si, em vista de que, em toda identidade, perpassa uma *ausência* que precisa ser suplementada. Desse modo, o pensamento tradicional de identidade é substituído pelo pensamento de identidade como diferença. A identidade diferencia-se de si mesma; sua essência nunca está *presente*. Em outras palavras, nada é em si mesmo, tudo só existe em um processo de diferenciação. Assim, a identidade não é algo, mas é um efeito que se manifesta em um regime de diferenças, num jogo de referências.

A *différance*, como estratégia geral da desconstrução, neutraliza as oposições binárias da metafísica e ao mesmo tempo as confirma, pois reside no campo fechado dessas oposições. Com o movimento da *différance* somos conduzidos a um âmbito não de contradição entre os pares opostos da tradição metafísica, mas a uma transição constante e simultânea entre os elementos: *nem/nem*, nem um nem outro, mas *ao mesmo tempo* ou *ou um ou outro*, uma condição de possibilidade (ou como Derrida adverte, de impossibilidade). Desse modo, o pensamento derridiano não mais opera em razão de identidades; esse pensamento não se organiza em favor de uma afirmação de identidades; ao contrário, parte do pressuposto de que uma identidade não é jamais dada, recebida ou atingida: o que há é somente um processo interminável de *identificação*. A noção de identificação é muito importante no pensamento derridiano, uma vez que determina sua instância por todos os fenômenos que venham a *embaralhar as fronteiras*.

⁵⁵ “La hiérarchie de l’oppositon duelle se reconstitue toujours.” [Tradução nossa].

2.5 O IMPREVISÍVEL ACONTECIMENTO

A Filosofia, como atividade reflexiva, tem a tarefa de elucidar aquilo que *acontece*, ou seja, analisa não somente como os fatos e fenômenos ocorrem, mas principalmente as mudanças e transformações que deles decorrem. Para tanto, numa análise filosófica, antes é necessário reconhecer a existência de várias perspectivas e pontos de análise na utilização dos conceitos, nesse caso, no conceito de *acontecimento*. É conveniente esclarecer e determinar os aspectos contidos nesta análise, evitando o uso dessa noção como instrumento que serve para explicar qualquer fato, pois se corre o risco de tornar o acontecimento pouco inteligível.

A palavra *acontecimento* provém da palavra latina *eventus*, a qual deriva de *evenire* que pode ser traduzida como *vir de, chegar*; as palavras *eventual* e *eventualidade* são também derivadas do mesmo vocábulo. Na Filosofia, *acontecimento* é um conceito, uma palavra ou categoria paradoxal que levanta questões raramente enfocadas. Entretanto, há autores como Foucault, Deleuze, Levinas e Derrida que, influenciados pelo pensamento heideggeriano, abordaram a noção de acontecimento. Todavia, reflexões posteriores a esses pensadores revelam o risco, em certos discursos, da utilização da noção de *acontecimento*, de transformá-la num significado arbitrário ou ainda utilizá-la, na linguagem comum, como efetivação de qualquer ação.

Embora o pensamento derridiano tenha recebido forte influência de Heidegger, Derrida concebe o acontecimento de forma distinta. No § 17 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que, no

anúncio e prenúncio, “mostra-se” o “que vem”, embora não no sentido do que apenas há de ocorrer, do que se acrescenta ao que já é simplesmente dado; o “que vem” é algo para o que estávamos preparados ou “devemos nos preparar” quando ocupados com outra coisa. No vestígio, o que se deu e aconteceu torna-se acessível à circunvisão. (2002, p. 123, grifos do autor).

Para Heidegger, a noção de *acontecimento* indica algo que se apresenta para ser experimentado, mas que também resiste a uma totalidade de compreensão e apropriação.⁵⁶ Já Derrida propõe a ideia de acontecimento não como um *evento* do ser (ou da História, da

⁵⁶ “Heidegger elaborou a noção de acontecimento (*Ereignis*) ao longo de toda sua carreira. Ela apareceu em relação à morte como um exemplo de acontecimento do qual não nos podemos apropriar; mais tarde distinguiu acontecimento e produto. Heidegger usou a noção de acontecimento que emerge dessa distinção para descrever como acontecimentos históricos genuínos envolvem uma mudança na mentalidade e no entendimento do mundo, de modo que não podem ser considerados meras circunstâncias. A noção de acontecimento permeia a obra de Heidegger durante as duas últimas décadas de sua vida, estando associada com a essência da poesia, da linguagem e até mesmo do pensamento.” (BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004. p. 199).

sociedade, da economia, etc.) e sim como uma interrupção de totalidade que se deve à intervenção de outros: acontecimento é aquilo que escapa a qualquer integração e a qualquer identidade, aquilo que não pode ser integrado nem identificado, nem compreendido nem previsto. É desse pensamento que decorrem, naturalmente, as dificuldades de apropriação do acontecimento e, conseqüentemente, a imprevisibilidade, a surpresa absoluta, a pura e simples incompreensão, a novidade que não poderá ser antecipada. Ainda que, de outro modo, existam outras palavras que podem nomear o acontecimento, como interrupção, novidade, surpresa, catástrofe, entre outras.⁵⁷

Em algumas leituras (DERRIDA, 1994a, p. 86-95) acerca do reconhecimento do acontecimento, adotado como o simples anúncio de um ideal regulador, ainda inacessível, Derrida adverte:

Ao mesmo tempo em que levamos a sério a ideia de que um anúncio ou uma promessa constituem acontecimentos irredutíveis, temos que, no entanto, estar atentos para não confundir esses dois tipos de acontecimentos, eis sem dúvida o que mais falta a esse discurso.⁵⁸ (DERRIDA, 1993a, p. 108).

O pensamento do acontecimento excede, necessariamente, uma lógica binária e dialética. A indeterminação do acontecimento refere-se ao futuro e à imprevisibilidade da ameaça, e não ao passado. É nesse sentido que “o presente é o que passa, o presente se passa e se demora nessa passagem transitória, no vai-e-vem, *entre* o que *vai* e o que *vem*, no meio do que parte e do que chega, na articulação entre o que se ausenta e o que se apresenta”.⁵⁹ (DERRIDA, 1993a, p. 52). A ameaça permanece, ela não se esgotou nos atos passados, nem na aparente e frágil segurança do presente.

Para se pensar no efeito do acontecimento, sua imprevisibilidade e sua ameaça, não como algo acabado no contexto passado, mas justamente aquilo que rompe com o esperado, toma-se como pressuposto o conceito de acontecimento como sendo aquilo que

surge, e, ao surgir, surge para me surpreender, para surpreender e suspender a compreensão: o acontecimento é antes de mais nada tudo *aquilo que* eu não

⁵⁷ Percebe-se a semelhança do conceito de ruptura derridiano com o conceito de ruptura de Benjamin. Para Benjamin a ruptura remete ao sentido da temporalidade messiânica, que tem a potencialidade de romper o sentido linear do progresso temporal a irromper rompendo a progressividade imposta através do freio da história. Frear é impedir que o progresso vá para a catástrofe, mais uma vez; essa é a temporalidade messiânica, que, talvez, Derrida, por sua formação judia compartilha.

⁵⁸ “Tout en prenant au sérieux l’idée qu’une annonce ou une promesse constituent des événements irréductibles, nous devons cependant veiller à ne pas confondre ces deux types d’événement. Une pensée de l’événement, voilà sans doute ce qui manque le plus à un tel discours.” [Tradução nossa].

⁵⁹ “Le présent est ce qui passe, le présent se passe, il séjourne dans ce passage transitoire (Weile), dans le va-et-vient, entre ce qui va et ce qui vient, au milieu de ce qui part et de ce qui arrive, à l’articulation entre ce qui s’absente et ce qui se présente.” [Tradução nossa].

compreendo. Consiste no *aquilo*, em *aquilo* que eu não compreendo: *aquilo que* eu não compreendo, e, antes de tudo, *aquilo* que eu não compreendo e o fato de que não compreendo: minha incompreensão. (DERRIDA, 2004, p. 100, grifos do autor).

Para corresponder ao nome *acontecimento*, o acontecimento deveria, principalmente, acontecer a alguém que se encontre consciente ou inconscientemente *afetado* por ele. Segundo Derrida, não há acontecimento sem experiência do que acontece a alguém. Conceber um alguém, a quem ou por meio de quem algo acontece, não é possível sem que uma afecção se inscreva de maneira sensível, diretamente em algum corpo, ou, nas palavras de Derrida, em alguma matéria *orgânica*: “Orgânica porque parece não haver pensamento do acontecimento sem uma sensibilidade, sem uma afecção estética e alguma presunção de organicidade viva.” (2004c, p. 37). Nesse passo, pode-se dizer que, fundamentalmente, a experiência é a experiência do que acontece a um vivente.

O acontecimento afeta o *quem* e o *que* – um acontecimento irrefutável, mas sem presença pura. Ele afeta e transforma a singularidade de todo tipo. É nesse sentido que se pode afirmar que qualquer acontecimento tem, dentro de si, algo de traumático, “um acontecimento sempre provoca uma ferida no curso do cotidiano da história, na repetição e antecipação comum de toda experiência”. (DERRIDA, 2004, p. 106). Embora o modo como um acontecimento afeta demande um movimento de apropriação: compreensão, reconhecimento, identificação, descrição, etc., e que esse movimento de apropriação seja irredutível, não há qualquer acontecimento a não ser na medida em que essa apropriação fracasse em uma fronteira.

No entanto, fronteira que não assume a forma de uma frente sólida, mas que escapa, permanece evasiva, aberta, indeterminável. Desse modo, “a inapropriabilidade, a imprevisibilidade, a absoluta surpresa, a incompreensão, o risco de mal-entendido, a novidade não antecipável, a pura singularidade, a ausência de horizonte” (DERRIDA, 2004, p. 100) são constitutivos e dão lugar ao acontecimento. Um acontecimento singular do início ao fim? Toda vez que algo acontece, mesmo a mais simples experiência do cotidiano, existe sempre algo de acontecimento e uma singular imprevisibilidade.

Se existem responsabilidades a serem assumidas e decisões a serem tomadas, responsabilidades e decisões dignas desses nomes, elas pertencem a um tempo de risco e a um ato de fé, além do conhecimento. Se eu decidir porque *sei*, dentro dos limites do que *sei* e *sei que devo fazer*, então estou simplesmente desdobrando um programa previsível, e não existirá decisão alguma, responsabilidade alguma, qualquer acontecimento. (DERRIDA, 2004, p. 128, grifos do autor).

O acontecimento só se efetivará se estivermos abertos a considerar noções como instituição e participação, não como valores absolutos, mas como construções, cuja validade muda com o tempo e que, portanto, precisam de uma constante revisão. A ideia de mudança não tem uma referência direta com o conceito de *progresso*. A ideia de mudança, necessariamente, tem a ver com um processo de construção contínuo, no qual *repetição* e *primeira vez* são questões para o acontecer do acontecimento. Um acontecimento que vai além, por um lado, da determinação filosófica da possibilidade do possível e, por outro, da oposição clássica entre o possível e o impossível. Assim sendo, o acontecimento não é aquilo que acontece como estrutura do que já é possível, ele somente “advém se sua irrupção interrompe o curso do possível e, como o impossível mesmo, surpreende toda previsibilidade”.⁶⁰ (DERRIDA, 2001a, p. 36).

Sabe-se que, frequentemente, os discursos que abordam questões éticas de responsabilidade e justiça são pensados em ações de um indivíduo frente ao outro ou na presença do outro. Faz-se necessário admitir que toda presença, inevitavelmente, está perpassada por uma ausência, sem que seja simplesmente seu oposto, mas sim seu constitutivo. Essa outra leitura da responsabilidade e, por consequência, da justiça, deriva da força da *différance* no afastamento ou retardo, constatando a partir da *différance* uma relação que, necessariamente, acontece na diferença e, portanto, em relação com a alteridade. Uma relação entre dois singulares que nunca se mostram em si mesmos e que, por razões estruturais, sempre escapam. A abertura ao encontro do *outro* acontece no limiar da frágil relação entre o que se apresenta e o que está ausente, no jogo entre a presença/ausência do *outro*; uma relação em *différance*, na qual a singularidade do sujeito não coincide com a individualidade de si, pois a singularidade se desloca, se afasta, é postergada para responder ao chamado do *outro*. Ela se oculta (ausência de si) como rastro para ir ao encontro do outro na sua imprevisibilidade, um outro dentro de um *a* silencioso, em *différance* permanecendo sempre secreto e discreto. Esse *a* silencioso conduz tanto a uma atividade, pois sempre está em movimento, quanto a uma passividade; o jogo é independente de qualquer vontade. A *différance* da alteridade não mais é pensada a partir do *logos* racional, mas a partir do impossível e incalculável.

⁶⁰ “Si son irruption interrompt le cours du possible et, comme l'impossible même, surprend toute prévisibilité.” [Tradução nossa].

2.6 DERRIDA HERDEIRO DE LEVINAS

A desconstrução, no entender de Derrida, mantém uma relação um tanto complicada com a Filosofia. Essa relação é, ao mesmo tempo, de pertença e de herança, assim como de ruptura e deslocamento. Possuir uma herança é um fato que ninguém pode negar. Todos somos herdeiros e sempre será recebido algo já existente, algo já dado. Com isso, não se pretende dizer “que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos é primeiramente herança, quer o queiramos e o saibamos ou não”.⁶¹ (DERRIDA, 1993a, p. 94). A herança chama para uma reafirmação e uma transformação tão radical quanto possível.

A escrita de Derrida demonstra uma forte afinidade com a obra de Emmanuel Levinas, cujo trabalho se destaca como uma tentativa sem precedentes na filosofia moderna de articular o que significa fazer justiça para o outro. [...] Derrida alegou que ele está preparado para concordar com tudo que Levinas disse e que as diferenças entre eles são biográficas e não de natureza filosófica.⁶² (BIESTA, 2009, p. 28).

Derrida, em *Adeus a Emmanuel Levinas*, pronuncia palavras de boas-vindas: “deixando-se assim receber mas também ouvir e interpretar, escutar e interrogar”. A desconstrução derridiana possui forte influência do pensamento de Levinas, especialmente no pensamento ético. A questão do *outro*, do *absolutamente* outro (*tout autre*)⁶³, é o tema central de proximidade, de herança e, talvez, de afastamento, nos escritos de Derrida a partir da década dos anos 80, com Levinas.⁶⁴ O outro que é absolutamente outro (a justiça) é um outro

⁶¹ “Que nous *avons* ou que nous *recevons* ceci ou cela, que tel héritage nous enrichit un jour de ceci ou de cela, mais que *l'être* de ce que nous sommes *est* d'abord héritage, que nous le voulions et le sachions ou non.” [Tradução nossa].

⁶² “Derrida’s writing demonstrates a strong affinity to the work of Emmanuel Levinas, whose work stands out as an unprecedented attempt in modern philosophy to articulate what it means to do justice to the other. [...] Derrida has contended that he is prepared to agree with everything Levinas has said and that the differences between them are of a biographical and not of a philosophical nature.” [Tradução nossa].

⁶³ Toma-se aqui a nota dos tradutores de Fe y Saber explicando o jogo de palavras do *tout autre est tout autre*: “*cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro* – esta expresión, en principio, puede parecer tautológica si no se le presta atención a la homonimia de *tout* (adjetivo pronominal indefinido que se podría reemplazar por ‘cualquier’)... *tout* (adverbio de cantidad equivalente a ‘totalmente’, ‘absolutamente’, ‘radicalmente’, ‘infinitamente’)... Si el primer *tout* es un adjetivo pronominal indefinido, el primer *autre* será sustantivo y, probablemente, el segundo *tout* será un adverbio de cantidad que afectaría a un adjetivo o atributo. Con ello escaparíamos a la aparente tautología. No obstante, la posibilidad de la tautología persiste si el segundo miembro de la frase permaneciera análogo al primero: “l’*autre* est l’*autre*, l’*altérité* de l’*autre* est l’*altérité* de l’*autre*”. En todo caso, siempre nos encontraríamos ante una proposición hetero-tautológica.” (DERRIDA, J. *Fe y saber*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006. p. 81-82. [Nota dos tradutores]).

⁶⁴ “Chaque fois que je lis ou relis Emmanuel Lévinas, je suis ébloui de gratitude et d’admiration, ébloui par cette nécessité, qui n’est pas une contrainte mais une force très douce qui oblige et qui oblige non pas à courber

em *différance*? Por outro lado, a ideia do absolutamente outro (*tout autre*) do outro, na ética levinasiana, é, por princípio, inacessível. Essa ideia é colocada em questão no pensamento derridiano. O absolutamente outro tem referência a uma outra pessoa à luz da transcendência divina. Em Derrida, o outro é um *qualquer outro*. Este *outro* pode abranger, inclusive, muito mais que apenas seres humanos (os animais, por exemplo). Derrida denuncia que, quando Levinas se interroga sobre o outro do outro [ou seja, o terceiro], e que faz surgir a justiça, este não é somente um “semelhante”. O não-semelhante permanece um humano e não um *outro* qualquer, diferente do homem. Na questão levantada, percebe-se que Derrida vai além do pensamento de Levinas na sua vontade de justiça do *absolutamente outro* (Levinas) ao *absolutamente qualquer outro* (Derrida). Partindo da proposta derridiana da *différance* é possível marcar um *afastamento* do absolutamente outro levinasiano. Parece, em *Totalidade e Infinito*, que o absolutamente outro (*tout autre*) marcaria só um dos sentidos do verbo *différer* (diferir), a saber, o de diferente/dessemelhante, já o (*tout autre*) da desconstrução seria, talvez, o outro em *différance*. Esse absolutamente⁶⁵ outro em *différance* (outro irreduzível) se encontra simultaneamente em movimento entre o diferente/dessemelhante e o diferente/prorrogado. Dessa maneira, se estabelece uma relação de *impossibilidades* no encontro com o outro.

A herança levinasiana na desconstrução será o marco decisivo de abertura às questões éticas *impossíveis* assumidas por Derrida. Como a herança não é simplesmente algo que se apresenta para ser usufruída, ela sempre será uma tarefa que exige recepção crítica e ativa. Aquilo que se herda não é, em momento algum, uma propriedade, um bem próprio e determinado. A herança é sempre problemática e demanda certa violência para sua afirmação: é um filtro crítico e transformador. A problemática da herança parte, primeiramente, da experiência de herança, e essa experiência começa por se apropriar daquilo que vem “antes de nós”. Apropriar-se de um passado que sempre permanece inapropriável, quer se trate de uma língua, de uma cultura, quer se trate de um texto, um discurso, um pensamento filosófico. Uma abertura de tudo aquilo que foi transmitido, num contexto diferente, a outras “leituras”, diálogos, filtrações, transformações, desconstruções.

autrement l'espace de la pensée dans son respect de l'autre, mais à se rendre à cette autre courbure hétéronomique qui nous rapporte au tout autre (c'est-à-dire à la justice, dit-il, quelque part, dans une puissante et formidable ellipse: le rapport à l'autre, dit-il, c'est-à-dire la justice), selon la loi que appelle donc à se rendre à l'autre présence infinie du tout autre.” (DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997. p. 22).

⁶⁵ Na proposta desenvolvida ao longo deste trabalho: de uma ética do impossível, assume-se o absolutamente outro como um movimento da *différance*; o outro é ao mesmo tempo diferente/dessemelhante e diferente/prorrogado, permitindo que a abertura ao outro seja sempre uma relação impossível.

A ideia de herança, segundo Derrida, implica não apenas uma reafirmação e uma dupla imposição, mas em todo momento ou em contextos diferentes precisa de uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é somente alguém que recebe, é também alguém que escolhe e que se compromete a decidir. Todo indivíduo é um herdeiro; herdeiro de uma herança que designa tarefas contraditórias, pelo fato mesmo de ela atestar a finitude do ser.

Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na injunção de reafirmar escolhendo. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam a mesma injunção. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. [...] Herda-se sempre um segredo. [...] A escolha crítica pedida por toda reafirmação de herança diz respeito também, exatamente com a memória, à condição de finitude, o infinito não pode ser herdado.⁶⁶ (DERRIDA, 1993a, p. 40).

Como condição de finitude, a herança só pode ser herdada por um ser finito. Desse modo, mostra ao ser finito sua própria finitude. Entretanto, é a mesma finitude que obriga também a escolher, a excluir, a deixar algo de lado, justamente em nome dessa herança responder. Para ele e por ele responder: ao ser escolhido por uma herança, o ser humano será responsável por essa herança. O herdeiro dessa herança não apenas a aceita, mas precisa apresentá-la de uma outra maneira. É nesse contexto que surgem a liberdade de escolher, a resposta, a responsabilidade de uma reinterpretação e de uma reafirmação que, ao mesmo tempo, continua com o antes, mas o interrompe com algo que se assemelha a uma seleção, a uma decisão.

A designação contraditória concedida pela herança refere-se a duas tarefas: por um lado, a tarefa de recebê-la, pois um herdeiro não pode escolher receber ou não uma herança, ela é anterior à escolha. A herança é recebida “antes mesmo de escolher, e de nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre”.⁶⁷ (DERRIDA, 2001g, p. 15). Ela elege violentamente e se apresenta inesperada, insistentemente, sem a oportunidade de uma não escolha. A herança primeiramente não é escolhida, o que pode ser escolhido é preservá-la ou não. Por outro lado,

⁶⁶ “Un héritage ne se rassemble jamais, il n’est jamais un avec lui-même. Son unité présumée, s’il en est, ne peut consister qu’en l’injonction de réaffirmer en choisissant. Il faut veul dire il faut filtrer, cribler, critiquer, il faut trier, entre plusieurs des possibles qui habitent la même injonction. Et l’habitent de façon contradictoire autour d’un secret. Si la lisibilité d’un legs était donnée, naturelle, transparente, univoque, si elle n’appelait et ne défiait en même temps l’interprétation, on n’aurait jamais à en hériter. [...] On hérite toujours d’un secret. [...] Le choix critique appelé par toute réaffirmation de l’héritage, c’est aussi, comme la mémoire même, la condition de finitude. L’infini n’hérite pas, il ne s’hérite pas.” [Tradução nossa].

⁶⁷ “Avant même de le choisir, et de nous comporter à cet égard en sujet libre.” [Tradução nossa].

a outra tarefa do herdeiro será a de conceder uma resposta àquilo que recebe sem pedir, talvez, sem esperar.

Segundo Derrida, a herança é um chamado à responsabilidade, uma vez que a herança é sempre uma reafirmação crítica e seletiva. A desconstrução é designada como herança, à qual é preciso responder. Responder ou ser responsável⁶⁸ por aquilo que “vem antes de si, mas também perante o que está por vir, e, portanto também perante *a si mesmo*”.⁶⁹ (DERRIDA, 2001g, p. 18). Entretanto, uma herança não pode simplesmente ser acolhida pelo fato de ser uma herança, mas, antes, a afirmação de um herdeiro consiste na sua escolha, no seu discernimento crítico, na sua diferenciação; isso permite realizar outras conexões, outras exigências de pensamento, que abrem a (*im*)possibilidade não de destruir ou superar algo, mas de escolher para responder, em última instância, em decidir “na memória da herança os utensílios conceituais que permitam contestar os limites impostos até aqui por essa herança”.⁷⁰ (DERRIDA, 2001g, p. 39).

É dentro desse pensamento de herança que se desenvolve a ideia de uma imprescindível *infidelidade* para com o que vem antes. A *infidelidade* é a melhor maneira de procurar não condenar ao esquecimento ou à morte aquilo que se herda. Na relação de fidelidade, existe a necessidade não somente de se apropriar de algo, mas, antes, de ser infiel para que aquilo que foi recebido sobreviva. Da herança recebida, o herdeiro precisa de um duplo gesto: ele precisa reafirmar a herança e, ao mesmo tempo, realizar uma transformação tão radical quanto possível. Em outras palavras, a herança jamais é simplesmente dada, ela é sempre uma tarefa que permanece diante de nós “tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros”.⁷¹ (DERRIDA, 1993a, p. 94).

Para isso, é necessário receber e perceber a herança não como uma totalidade à qual é preciso ser fiel e mantê-la intacta; contrariamente, é por meio de suas falhas, suas margens e suas contradições que se pode manter vivo um pensamento. O ato de reler permite ou dá lugar às transformações e às mudanças com uma reafirmação que, ao mesmo tempo, continua e interrompe seu curso. “Essa mesma herança ordena, para salvar a vida (em seu tempo finito),

⁶⁸ Interrompe-se aqui a questão da responsabilidade, pois esse será um dos pontos desenvolvidos no último capítulo. Tal conceito derridiano é uma das pontes com o pensamento levinasiano, a saber, a responsabilidade em Derrida aponta para o ser ético em Levinas.

⁶⁹ “Vient avant soi mais aussi devant ce qui est à venir, et donc encore devant soi.” [Tradução nossa].

⁷⁰ “Dans la mémoire de l’héritage les outils conceptuels permettant de contester les limites que cet héritage a imposées jusqu’ici.” [Tradução nossa].

⁷¹ “Aussi incostablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, come tous les héritiers.” [Tradução nossa].

que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente para que tenha lugar uma transformação digna desse nome”.⁷² (DERRIDA, 2001g, p. 16). Para que tenha lugar alguma mudança, é necessário pensá-la a partir da dupla injunção da herança: reafirmação e transformação.

Pode-se perceber que a relação com a herança não é simplesmente uma relação ética, mas pode ser tomada como uma das relações que apontam para a assimetria da relação ética. Desse modo, o outro não é um absolutamente outro, mas é um outro *irredutível*.⁷³ A desconstrução é, tão somente, um convite para retomar a própria pergunta: como responder de forma responsável à alteridade do *outro*?

⁷² “Ce même héritage commande, pour sauver la vie (dans son temps fini), de réinterpréter, de critiquer, de déplacer, c’est-à-dire d’intervenir activement pour qu’ait lieu une transformation digne de ce nom.” [Tradução nossa].

⁷³ A diferença proposta aqui entre as perspectivas de Derrida e Levinas, com relação ao absolutamente outro (Levinas) e o outro irredutível (Derrida), será desenvolvida no capítulo intitulado *Ética do impossível*.

3 LEVINAS E A ÉTICA DA ALTERIDADE

Ao ler atentamente as obras de Derrida, é possível perceber a influência do pensamento levinasiano, especialmente nos escritos a partir da década de 80. Na questão da justiça em Derrida, estão presentes, direta ou indiretamente, algumas noções do pensamento levinasiano. Sobre esse assunto, Haddock-Lobo (2011-2012, p. 107) argumenta que “a discussão sobre a justiça, em Derrida, passa a ser vista como mote para que se discuta, efetivamente, a herança levinasiana da desconstrução, ou seja, como metonímia da aparente “virada ética” que o pensamento derridiano parece assumir”. Toma-se como fio condutor a relação com o outro, preparando caminhos para o diálogo com algumas das categorias desenvolvidas no pensamento de Levinas, tais como: desejo metafísico, rosto, infinito e a própria justiça. Nesse diálogo, apontam-se algumas possíveis aproximações, ou distanciamento entre o pensamento levinasiano e a desconstrução. A partir disso, pretende-se estabelecer uma relação conceitual entre os autores procurando argumentos que fundamentem a tese apresentada, a saber: a relação ética é e *deve* permanecer impossível. Entende-se como o impossível a condição de possibilidade do possível no acontecimento frente ao outro. Desse modo o impossível irá se configurar como um jogo entre presença/ausência, não somente do outro, mas também da própria justiça.

É necessário salientar que Derrida e Levinas possuem algumas divergências tanto no significado de justiça como no caráter de autoridade em torno do direito. Contudo, há uma apropriação por Derrida de certas categorias apontadas por Levinas na construção da argumentação sobre a justiça. Nesse sentido, Derrida afirma:

Estaria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que eu tento a distinguir, aqui do direito – daquele de Levinas. Eu o faria em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e da qual sou refém.⁷⁴ (DERRIDA, 1994b, p. 48).

Na passagem acima, é possível perceber com clareza o quanto o pensamento da desconstrução é devedor do pensamento levinasiano. Derrida rende, em vários momentos, homenagem a Levinas, o que mostra como o pensamento da desconstrução possui uma *dívida*

⁷⁴ “Je serais tenté, jusqu’à un certain point, de rapprocher le concept de justice – que je tends à distinguer ici du droit – de celui de Lévinas. Je le ferais en raison de cette infinité, justement, et du rapport hétéronomique à autrui, au visage d’autrui qui me commande, dont je ne peux pas thématiser l’infinité et dont je suis l’otage.” [Tradução nossa].

com o pensamento da alteridade de Levinas.⁷⁵ A reflexão ética levinasiana pode ser caracterizada pela re colocação explícita do sentido ético como “filosofia primeira”. Esse pensamento responde à exigência infinita de se fazer justiça. O texto a seguir não pretende, de forma alguma, realizar uma análise exaustiva do pensamento levinasiano, pois isso não é o objetivo desta tese. O que se pretende é explorar, de uma forma inicial, alguns traços do pensamento de Levinas, com o intuito de levantar algumas das principais categorias filosóficas, interdependentes, da rede conceitual levinasiana, tais como: alteridade, desejo, rosto, infinito e transcendência. A análise dessas instâncias levinasianas, neste capítulo, juntamente com o estudo dos conceitos derridianos feito no capítulo anterior, parece criar bases necessárias para a compreensão da problematização da justiça, como constitutiva na relação que se estabelece no jogo entre ausência/presença. A importância das contribuições oferecidas pelos autores sobre a problemática da justiça envolve uma discussão a respeito da responsabilidade ética e da resposta ao chamado que vem do *outro*. “A responsabilidade será definida como resposta de um sujeito ao chamado do outro, a resposta sendo subordinada ao chamado, ou mais exatamente àquele que chama.”⁷⁶ (ZIELINSKI, 2004, p. 121). A resposta é anterior ao chamado. Da abertura, sempre radical e anterior à construção de alteridade, para a vinda do *outro*, *qualquer outro*, aquele que jamais se apresenta como tal: “O rosto sempre se dá ao acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto, este rosto que deveria ser nosso tema hoje, mas sabemos, no entanto, lendo Levinas, que ele deve escapar a toda tematização.”⁷⁷ (DERRIDA, 1997, p. 49). Como tarefa prévia, em certas leituras do pensamento de Levinas, é possível observar que a relação ética começa pela questão do *outro*, aquele que se apresenta como rosto, e que exige uma resposta. Essa relação sempre será assimétrica, não recíproca. Refere-se, portanto, a um movimento de abertura à alteridade, à escuta e ao acolhimento do outro: o acolhimento é sempre acolhimento do rosto.

⁷⁵ “Chaque fois que je lis ou relis Emmanuel Lévinas, je suis ébloui de gratitude et d’admiration, ébloui par cette nécessité, qui n’est pas une contrainte mais une force très douce qui oblige et qui oblige non pas à courber autrement l’espace de la pensée dans son respect de l’autre, mais à se rendre à cette autre courbure hétéronomique qui nous rapporte au tout autre (c’est-à-dire à la justice, dit-il, quelque part, dans une puissante et formidable ellipse: le rapport à l’autre, dit-il, c’est-à-dire la justice), selon la loi qui appelle donc à se rendre à l’autre préséance infinie du tout autre.” (DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997. p. 22).

⁷⁶ “La responsabilité sera défini comme réponse du sujet à l’appel d’autrui, la réponse étant subordonné à l’appel ou plus exactement à celui qui appelle.” [Tradução nossa].

⁷⁷ “Le visage toujours se donne à um accueil et l’accueil accueille seulement um visage que devrait être notre thème aujourd’hui, masi dont nous savons pourtant, à lire Lévinas, qu’il doit se dérober à toute thématization.” [Tradução nossa].

Dentre as mil e uma ocorrências da palavra *acolhimento* em *Totalidade e infinito*, reteremos por ora aquela que, no começo do capítulo sobre ‘Verdade e Justiça’ define nada menos que o Discurso: o Discurso enquanto Justiça. O Discurso se apresenta como Justiça “na retidão do acolhimento dado ao rosto”.⁷⁸ (DERRIDA, 1997, p. 60).

Derrida adverte que com essas palavras – Discurso, acolhimento, rosto e justiça – se anunciam alguns problemas na relação face a face, especialmente com a entrada do terceiro. Mas antes, é preciso uma noção de subjetividade cuja constituição seja dada a partir do outro. Para tanto, Levinas desenvolve outra maneira de pensar a relação do ser, deslocando a ontologia da sua posição fundamental e propõe um outro modo de ser. O autor coloca em causa o caráter autônomo da subjetividade e a posição autônoma do *eu*, que garante a livre atividade do pensamento. Levinas trata a subjetividade sob a perspectiva ética: “A subjetividade do sujeito consistirá sempre em apagar-se ante o ser, em deixá-lo ser, reunindo as estruturas em significação, em proposição global dentro de um *dito*, num grande presente da sinopse onde o ser brilha em todo seu esplendor.”⁷⁹ (LEVINAS, 1978, p. 210). O autor apresenta uma defesa da subjetividade não de um modo puramente egoísta contra a totalidade, mas colocando como fundamento a ideia de infinito.

3.1 CRÍTICA LEVINASIANA À METAFÍSICA TRADICIONAL/ONTOLOGIA

Para Souza (1999), a crítica de Levinas à tradição filosófica ocidental é o eixo do seu pensamento. A filosofia moderna ocidental, segundo o pensamento levinasiano, se encontra fundamentada na noção de sujeito e, com ela, todas suas implicações. Tais implicações enfatizam a relação entre o sujeito e o objeto, principalmente na problemática do conhecimento. Do ponto de vista filosófico, “a tarefa de Levinas não foi a de escrever uma nova ética, mas de mostrar que a perspectiva ética deve ser o ponto de partida de toda a filosofia. A descoberta de que *eu* sou um sujeito infinitamente responsável pela vida do *outro* é o início de uma meditação em torno da pergunta sobre o ser”. (BORDIN, 1998, p. 555). Segundo Levinas, na tradição filosófica houve um privilégio na relação entre o conhecimento

⁷⁸ “Parmi les mille et mille occurrence du mot *accueil* dans *Totalité et infini*, retonons pour l’instant celle qui, au début du chapitre sur ‘Verité et justice’ ne définit rien de moins que le Discours: le Discours en tant que Justice. Le Discours se présente comme Justice ‘dans la droiture de l’accueil fait au visage’.” [Tradução nossa].

⁷⁹ “La subjetivité du sujet consisterait toujours à s’effacer devant l’être, à le laisser être en rassemblant les structures en signification, en proposition globale dans un Dito, em um grand présent de la synopsis où l’être brille de tout son éclat.” [Tradução nossa].

e o conhecimento do ser como o próprio objeto do conhecimento, ou o que se denomina de *sujeito cognoscente*. Sobre isso, Haddock-Lobo (2006, p. 31) argumenta: “A filosofia moderna seria caracterizada, essencialmente, pela noção de *sujeito*. Pelo privilégio, gnosiológico que o sujeito ocuparia na oposição sujeito-objeto, a filosofia cada vez mais – de Descartes a Hegel –, se aproximaria de uma teoria do conhecimento.” Na ordem ontológica, o ser é aprisionado no conhecimento. “Conhecer equivale a capturar o ser a partir de nada ao reduzi-lo a nada, suprimir-lhe sua alteridade”,⁸⁰ afirma Levinas. (1971, p. 34). A história da ontologia aparece como uma história da unificação, de uma redução de todas as diferenças ao idêntico. Souza (1999, p. 22) afirma que para Levinas a história da ontologia é “a história do desdobramento livre e absoluto do Ser; Ser é liberdade, ‘ser infinitamente livre’, poder livre, auto-afirmação, neutralização da própria Alteridade do Outro como tal”. Tal pensamento – o de uma supremacia do mesmo – é insuficiente para a teorização totalizante do outro.

O pensamento ocidental, ao ter seu primado sobre o mesmo, coloca a ontologia como filosofia primeira. De acordo com Critchley, “para Levinas, a ontologia é um discurso que recusa a transcendência e alteridade através de um desejo de compreensão e totalidade” (1999, p. 1).⁸¹ Em consequência desse pensamento, existe uma total redução da alteridade ao pensamento do mesmo. O *outro* é pensado sempre a partir do horizonte da compreensão do *eu*. A crítica de Levinas à metafísica ocidental se direciona principalmente à hegemonia do ser que coloca a perspectiva do outro sob o olhar do mesmo: “A filosofia ocidental tem sido, frequentemente, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo.”⁸² (LEVINAS, 1971, p. 33). Nessa perspectiva, a relação do eu com o outro consistiria em capturar e compreender o outro para assim neutralizá-lo. Em tal relação, o eu se impõe violentamente ao outro. Contrariamente, a ética levinasiana surge em oposição à primazia ontológica e, ao mesmo tempo, estabelece um sentido do ser a partir da alteridade. O intuito de Levinas é uma re colocação da ontologia em direção à ética. Essa re colocação estaria justificada no afastamento da categoria de totalidade, proposta que coloca o eu e o outro como linguagem e bondade:

Esta relação não é pré-filosófica, porque não violenta o eu, não lhe é imposta brutalmente de fora, contra sua vontade, ou com o seu desconhecimento como

⁸⁰ “Connaître, revient à saisir l’être à partir de rein, ou à le ramener à rien, lui enlever son altérité.” [Tradução nossa].

⁸¹ “For Levinas, ontology is a discourse that refuses transcendence and alterity through a desire for comprehension and totality.” [Tradução nossa].

⁸² “La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie: une réduction de l’Autre au Même.” [Tradução nossa].

opinião; mais exatamente, é-lhe imposta, para além de toda violência, de uma violência que o põe inteiramente em questão.⁸³ (LEVINAS, 1971, p. 38).

A proposta com relação à ontologia é a de uma recolocação do lugar da mesma no pensamento filosófico, uma vez que a ontologia, como filosofia primeira, ao não colocar em questão o Mesmo, “é uma filosofia da injustiça”.⁸⁴ (LEVINAS, 1971, p. 38). Tal filosofia é injusta, uma vez que não respeita o outro na sua alteridade e o reduz a um mero objeto. Sob a perspectiva do mesmo, não é possível falar em justiça, pois qualquer relação sempre está na ótica do mesmo anulando a alteridade. Para a tradição filosófica, os conflitos entre o mesmo e o outro são resolvidos de uma maneira tal que o outro se reduz ao mesmo. Se o mesmo se identificasse com o mesmo, como uma mera oposição, já faria parte de uma totalização que abarca o mesmo e o outro. Levinas se esforça em estabelecer

uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo – onde o poder por essência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e “contra todo o bom senso”, impossibilidade do assassinio, consideração do Outro ou justiça. O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade do Eu com Outrem – linguagem e bondade.⁸⁵ (LEVINAS, 1971, p. 38).

Nesse sentido, Levinas enfatiza a necessidade de um discurso sobre uma relação não alérgica ou não indiferente com a alteridade do outro, que leve em conta a alteridade do outro. Essa relação não alérgica possibilita uma relação com o outro irreduzível, a partir da qual, a justiça tem lugar, como resposta ao chamado do outro.

A relação com o ser, que se dá como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceitualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redundando em “eu posso” – numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.⁸⁶ (LEVINAS, 1971, p. 36-37).

⁸³ “Cette relation n’est pas pré-philofique, car elle ne violente pas le moi, ne lui est pas imposée brutalment du dehors, malgré lui, ou à son insu comme une opinion; plus exactement, elle lui est imposée, par-delà toute violence, d’une violence qui le met entièrement en question.” [Tradução nossa].

⁸⁴ “Est une philosophie de l’injustice.” [Tradução nossa].

⁸⁵ “Une relation non allergique avec l’alterité, à y apercevoir le Désir – où le pouvoir, par essence meurtrier de l’Autre, devient, en face de l’Autre et “contre tout le bon sens”, impossibilité du meurtre, considération de l’Autre ou justice. Notre effort consiste concrètement, à maintenir, dans la communauté anonyme, la société de Moi avec Autri – langage et bonté.” [Tradução nossa].

⁸⁶ “La relation avec l’être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l’étant pour le comprendre ou pour le saisir, mais la rédition de l’A’utre au Même. Telle est la définition de la liberté: se maintenir contre l’autre, malgré toute relation avec l’autre, assurer l’autarcie d’un moi. La thématization et la conceptualisation, d’ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l’Autre, mais suppression ou possession de l’Autre. La possession, en effet, affirme l’Autre, mais au sein d’une négation de son indépendance. “Je pense” revient à “je peux” – a

No lugar da ontologia, Levinas propõe um pensamento tal que a metafísica⁸⁷ precede a ontologia. É importante salientar o entendimento da metafísica levinasiana fora do sentido tradicional de metafísica, a saber: o estudo do ser enquanto ser. A alteridade como metafísica “não é uma nova categoria lógica nem ontológica a partir da qual podemos extrair princípios formais de pensamento ou ação”. (RUIZ, 2011, p. 175). Contrariamente, a alteridade metafísica é o princípio da diferença. Conforme Ruiz (2011), a ontologia, ao reduzir a alteridade à totalidade, se configura numa primeira violência, a qual nega a alteridade no conceito e reduz o ser do outro ao mesmo do eu.

O pensamento de Levinas é uma tentativa de negação da violência. Ainda que seja um pensamento metafísico, e talvez por isso, os princípios filosóficos da sua genealogia tencionam a criação de uma nova filosofia não violenta, que venha neutralizar a matriz violenta da ontologia. [...] A filosofia que reduz o outro ao mesmo e outorga ao eu o primado do conhecer conduz inevitavelmente à ontologia, à totalidade. Esta filosofia é criticada por Levinas como violência contra o outro. (RUIZ, 2011, p. 176).

Uma vez que a totalidade é o fim perseguido pela ontologia, a violência contra o outro é dada pela subordinação deste ao eu. Levinas afirma que é preciso inverter os termos e dar lugar a um movimento que vai para fora do idêntico em direção a um outro que é absolutamente outro. Um movimento no qual o Mesmo se direciona ao encontro do outro. Derrida afirma que Levinas “deslocava lentamente o eixo, a trajetória ou a própria ordem da fenomenologia ou da ontologia [...], porém para submetê-los a uma inflexível e simples exigência. Ele abalou assim uma vez mais a paisagem sem paisagem do pensamento”.⁸⁸ (DERRIDA, 1997, p. 24). Levinas se esforça efetivamente em manter a sociedade do eu⁸⁹ com outrem – linguagem e bondade; linguagem, não como um simples jogo de signos, mas como a possibilidade de instaurar uma relação de aproximação com o outro, na qual o eu se oferece ao outro e o reconhece como outro. Nessa relação de aproximação que se estabelece, exige a escuta não violenta da palavra do outro traduzida como bondade. Essa relação não é pré-filosófica, uma vez que ela

une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L’ontologie, comme philosophie première, est une philosophie de la puissance.” [Tradução nossa].

⁸⁷ “Cette extériorité absolue du terme métaphysique, l’irréductibilité du mouvement à un jeu intérieur, à une simple présence de soi à soi, est prétendue, sinon démontrée par le mot transcendant. Le mouvement métaphysique est transcendant et la transcendant, como désir et inadéquation, est nécessairement une transcendence.” (LEVINAS, E. *Totalité et infini*: essai sur l’extériorité. Paris: M. Nujhoff, 1971. p. 24).

⁸⁸ “Déplaçait lentement, mais pour les plier à une inflexible et simples exigence, l’axe, la trajectoire ou l’order même de la phénoménologie ou de l’ontologie [...] Il bouleversa ainsi une fois de plus le paysage sans paysage de la pensée.” [Tradução nossa].

⁸⁹ “Le moi, ce n’est pas un être qui reste toujours le même, masi l’être dont l’exister consiste à s’identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l’identité par excellence, l’ouvre originelle de l’identification.” (LEVINAS, E. *Totalité et infini*: essai sur l’extériorité. Paris: M. Nujhoff, 1971. p. 25)

não violenta o ser, não lhe é imposta brutalmente de fora, contra sua vontade, ou com o seu desconhecimento como opinião; mais exatamente, é-lhe imposta, para além de toda a violência que o põe inteiramente em questão. A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade.⁹⁰ (LEVINAS, 1971, p. 38-39).

O autor aponta para um outro modo de se pensar a metafísica. Uma noção que sempre se endereça para o outro. “Levinas opõe à totalidade do eu a diferença da alteridade. A alteridade não é o momento segundo da subjetividade, mas a condição de possibilidade.” (RUIZ, 2011, p.177). Essa abordagem da metafísica proposta por Levinas está estreitamente ligada à relação de alteridade: a alteridade – a heterogeneidade radical do outro – só é possível se o outro é absolutamente outro. Esse outro modo de pensar a metafísica admite uma relação irreduzível e imediata – uma relação face a face; por conseguinte, uma relação ética. Essa relação ética será considerada no pensamento levinasiano como *Filosofia primeira*. Embora esse pensamento possa indicar uma anterioridade na experiência ética, não se trata de uma nova experiência oposta da presença objetiva, mas, antes, de um questionamento da experiência como fonte de sentido. Aponta-se, desse modo, para a não prioridade do Mesmo com relação ao outro.

Souza (1999) assinala que o pensamento levinasiano movimenta-se nas regiões fronteiriças da tradição ocidental. Trata-se de uma “filosofia *fronteiriça* que se posta *entre* a Ontologia corrente e o campo racional [...], que se abre a partir de uma ampla crítica da *insuficiência ínsita* à ontologia proposta como único modelo de pensamento possível”. (SOUZA, 1999, p. 25). O pensamento levinasiano investiga os limites ontológicos da filosofia tradicional, refletindo seus elementos e indo além das possibilidades correntes do discurso, na procura de uma validade do sentido que ultrapasse o sentido da verdade da imanência do Ser. É pertinente aqui a observação de Ruiz (2008, p. 137): “O outro, por exigência da sua alteridade, é irreduzível a qualquer forma de conhecimento”, sem que isso implique a não possibilidade de conhecer alguns aspectos, tais como: caráter, hábitos, costumes, etc. Porém esses conhecimentos serão sempre insuficientes para reduzir o outro “a uma categoria ou a um sistema de pensamento”. (RUIZ, 2008, p. 137). Ao reduzir o outro a uma categoria ou conceito, nega-se a alteridade do outro.

⁹⁰ “Ne violente pas le moi, ne lui est pas imposée brutalement du dehors, malgré lui, ou à son insu comme une opinion; plus exactement, elle lui est imposée, pas-delà toute violence, d’une violence qui le met entièrement en question. Le rapport éthique, opposé à la philosophie première de l’identification de la liberté et du pouvoir, n’est pas contre la vérité, il va vers l’être dans son anîme la marche à la vérité.” [Tradução nossa].

A alteridade se encontra numa dimensão inexplicável à razão humana. O outro está para além de qualquer totalidade, de qualquer redução. A redução do outro a um conceito “provoca a redução de sua alteridade a um modelo explicativo de pessoa, negando com isso a possibilidade de criação que a alteridade tem. O outro é sempre alguém por ser. Não pode ser conhecido nunca porque sempre se recria a si mesmo” (RUIZ, 2006, p. 230). Reconhecer a alteridade do outro é reconhecer que o outro é sempre incognoscível, quer dizer, sempre diferente. Essa dimensão manifesta uma dimensão de Infinito. Porém, o conceito de infinito levinasiano rompe com a concepção tradicional desse conceito. Souza (1999, p. 118) argumenta que, ao longo dos séculos, o conceito de infinito se constituiu “em uma espécie de ‘ideia reguladora’ das suas próprias potências racionais em sua dinâmica de crescimento”. Aos poucos o conceito de infinito é substituído pela finitude; infinito e finitude, de uma forma ou de outra, como afirma Souza, foram definidos de forma onto-lógica. Em contrapartida, para Levinas, o infinito adquire um caráter ético. A ética é nesse contexto

absolutamente dis-tinta da ontologia: não apresenta tecidos que possam ser incorporados pela dinâmica de crescimento ontológico, nem se constitui, em sentido profundo, em alguma forma de solidez ontologicamente observável ou compreensível. Está, simplesmente, fora, antes do ser e de suas determinações lógico-sintéticas (é de se observar que não se trata de uma ética prescritiva, mas fundante; e, nessa dimensão, representa a própria possibilidade de se pensar o sentido do ser). (SOUZA, 1999, p. 124).

No pensamento levinasiano, Ser eu significa não poder se furtar à responsabilidade. A responsabilidade esvazia o eu de seu imperialismo e de seu egoísmo, porém confirma a sua unicidade, pelo fato de ninguém poder responder em seu lugar. A ideia de infinito, dada na própria relação ética com o outro, se manifesta como desejo metafísico.

3.2 A IDEIA DE INFINITO

Derrida (1967b) assinala que “a história da filosofia é, toda ela, pensada a partir de sua fonte grega” Sem tratar de ocidentalismos ou historicismos, o autor aponta que os conceitos fundadores da filosofia são primeiramente gregos e que não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora dos elementos desses conceitos. Nessa dominação grega do mesmo e do uno, Levinas, segundo Derrida, ergue o seu pensamento. Pensamento tal que pretende retirar a subordinação e libertar a metafísica contra a totalidade da tradição.

Esse pensamento refere-se à relação ética – relação não violenta com o infinito, como infinitamente-outra, com outrem –, única a poder abrir o espaço da

transcendência e libertar a metafísica. Isso sem apoiar a ética e a metafísica em outra coisa que não nelas próprias e sem misturá-las a outras águas na nascente.⁹¹ (DERRIDA, 1967b, p. 123).

Pode-se afirmar que o pensamento levinasiano vai contra as violências exercidas e submetidas à totalidade neutra do mesmo como ser ou como eu. A fenomenologia e a ontologia, incapazes de respeitar o outro em seu ser e em seu sentido, “seriam, pois, filosofias da violência. Através delas, toda a tradição filosófica seria cúmplice, em seu sentido e em profundidade, da opressão e do totalitarismo do mesmo”.⁹² (DERRIDA, 1967b, p. 136). Em *Totalidade e infinito*, Levinas analisa a ideia de infinito presente na Terceira Meditação Cartesiana, estabelecendo uma ruptura com a categoria da totalidade.

Com a ideia de superar o legado ontológico que o conceito de infinito traz da filosofia tradicional, Levinas elabora um pensamento sobre o Infinito, propondo pensar para além de um “modelo de representação”. Aliás, o próprio Levinas afirma que *Totalidade e infinito* é apresentado como uma “defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia de infinito”.⁹³ (LEVINAS, 1971, p. 11). A partir dessa análise, o filósofo aponta alguns fundamentos para se pensar na alteridade, uma vez que a ideia de infinito é o *absolutamente outro*.

Descobrir para o Eu uma orientação assim é identificar Eu e moralidade. O Eu diante de Outrem é infinitamente responsável. O Outro que provoca este movimento ético na consciência, que desregula a boa consciência da correspondência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade. É isto o Desejo: queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa deste excesso inassimilável, por causa deste *além*, chamamos a relação que liga o Eu a Outrem – de ideia de Infinito.⁹⁴ (LEVINAS, 1972, p. 54).

O filósofo argumenta que a relação com o infinito não pode ser simplesmente explicada em termos da experiência, porque o infinito transborda o pensamento que o pensa.

⁹¹ “Cette pensée en appelle à relation éthique – rapport non-violent à l’infini comme infiniment-autre, à autrui – qui pourrait seule ouvrir l’espace de la transcendance et libérer la métaphysique. Cela sans appuyer l’éthique et la métaphysique sur autre chose qu’elles-mêmes et sans les mêler à d’autres eaux en leur surgissement.” [Tradução nossa].

⁹² “Seraient donc des philosophies de la violence. Atravers elles, toute la tradition philosophique aurait partie liée, dans son sens et en profondeur, avec l’oppression et le totalitarisme du même.” [Tradução nossa].

⁹³ “Défense de la subjectivité, mais elle ne la saisira pas au niveau de sa protestation puramente égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l’idée de l’infini.” [Tradução nossa].

⁹⁴ “Découvrir au Moi une telle orientation, c’est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui, est infiniment responsable. L’Autre que provoque ce mouvement éthique dans la conscience, que dérègle la bonne conscience de la coïncidence du Même avec lui-même, comporte un surcroît inadéquat à l’intentionnalité. C’est cela le Désir: brûler d’un feu autre que le besion que la saturation éteint, penser au-delà de ce qu’on pense. A cause de ce surcroît inassimilable, à cause de cet *au-delà*, nous avons appelé la relation que rattache le Moi à Autrui – idée de l’Infini.” [Tradução nossa].

É nesse transbordar que se realiza a sua própria *infinição*. Desse modo, será preciso: “expressar a relação com o infinito por outros termos que não de experiência objetiva. Mas se experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro – isto é, com aquilo que sempre extravasa o pensamento – a relação com o infinito completa a experiência por excelência”.⁹⁵ (LEVINAS, 1971 p. 10). Uma relação não violenta que não conduz a uma totalidade, mas à ideia de infinito, é a própria metafísica.

O Infinito é uma experiência que confirma a abertura para a alteridade, e isso é possível em duas dimensões: por um lado, no Outro que é inapreensível, incognoscível, e por isso Infinito e, por outro, na experiência de *desejo metafísico*, que é Infinito.

O infinito só se entende como Outro sob a forma do in-finito. A partir do momento em que queremos pensar o Infinito como plenitude positiva (pólo, na transcendência não-negativa de Levinas), o Outro torna-se impensável, impossível, indizível. É talvez para esse impensável-impossível-indizível que nos chama Levinas para além do Ser e do Logos (da tradição).⁹⁶ (DERRIDA, 1967b, p. 168).

O Infinito é antes uma experiência metafísica que advém da relação com o outro, da experiência da alteridade, da incompletude do desejo metafísico. Tal experiência é dada como experiência da subjetividade. Levinas sublinha que a transcendência do Infinito em relação ao eu, do qual está separado e o pensa, compreende a sua própria infinitude. Desse modo é reconstruída a subjetividade fora de qualquer fundamento racional cartesiano – *eu pensante* –, propondo uma subjetividade que se constitui na relação como possibilidade de acolhimento ao *outro*.

A relação com o outro não se direciona para uma totalidade, seja ela divina ou humana, mas é a própria ideia de infinito, a qual “não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador”.⁹⁷ (LEVINAS, 1971, p. 56). A ideia de infinito não é uma representação do infinito. Ela é a fonte comum da atividade e da teoria que suporta a própria atividade. Uma vez que a ideia de infinito liberta a subjetividade do juízo da história para declará-la a todo o momento, toma-se como pressuposto a ideia de subjetividade fundada na ideia de infinito. Essa ideia é o modo de ser – a *infinição* do infinito, pois não existe uma anterioridade na ideia

⁹⁵ “Dire a relation avec l’infini en d’autres termes qu’en termes d’expérience objective. Mais si expérience signifie précisément relation avec l’absolument autre – c’est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée – la relation avec l’infini accomplit l’expérience par excellence.” [Tradução nossa].

⁹⁶ “L’infini ne s’entend comme Autre que sous la forme de l’in-fini. Dès que l’on veut penser l’Infini comme plénitude positive (pôle de la transcendance non-negative de Levinas), l’Autre devient impensable, impossible, indicible. C’est puet-être vers cet impensable-impossible-indicible que nous appelle Levinas au delà de l’Être et du Logos (de la tradition).” [Tradução nossa].

⁹⁷ “L’idée de l’infini ne part donc de Moi, ni d’un besoin dans le Moi mesurant exactement ses vides. En elle le mouvement part du pensé et non pas du penseur.” [Tradução nossa].

de infinito para logo ser desvelada. A ideia de infinito da filosofia levinasiana desenvolve toda uma outra noção do tempo, uma temporalidade heterogênea, não linear e descontínua. Uma descontinuidade que difere e posterga e que, ao mesmo tempo, exige uma decisão. A própria subjetividade se dá na acolhida ao *outro*, como hospitalidade.

Na proximidade acontece a relação com o outro, a qual não pode ser exposta como tema, ela é incomensurável. A proximidade não aparece e é nesta invisibilidade, a qual não depende da significação, que se dá o próprio transcender. Ela é absoluta exterioridade sem medida comum com o presente “a proximidade é anarquicamente uma singularidade sem a mediação de nenhum princípio, de nenhuma idealidade”.⁹⁸ (LEVINAS, 1978, p. 158). A exterioridade de outrem não é meramente um resultado do espaço que o mantém separado, nem uma diferença qualquer que, pelo conceito, se manifestaria por uma exterioridade espacial. A exterioridade social é original e conduz para fora das categorias de unidade e multiplicidade, afirma Levinas. Isso corresponde à relação com o outro. O filósofo argumenta que é na responsabilidade ética com o outro, sem nenhum compromisso prévio, que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica dessa anarquia.

Embora o pensamento de Levinas tenha um afastamento com relação à ontologia tradicional, em *Violência e metafísica* Derrida assinala que, ao ser um pensamento que gira em torno do ser, ainda seria ontologia:

Esse pensamento que não quer mais ser, por fundação, pensamento do ser e da fenomenalidade [...] sozinho, o outro, o inteiramente outro, pode manifestar-se como o que ele é, antes da verdade comum, numa certa não-manifestação e numa certa ausência. Só dele podemos dizer que seu fenômeno é uma certa não-fenomenalidade, que sua presença é uma certa ausência. Não ausência pura e simples, pois a lógica com isso voltaria a ganhar terreno, mas uma certa ausência.⁹⁹ (1967b, p.135).

Esse pensamento mostraria que, na experiência do outro, a lógica da não-contradição é contestada na sua base. Contudo, é necessário levar em consideração alguns questionamentos que podem surgir no pensamento de Levinas, na compreensão da alteridade na sua dimensão e nas categorias metafísicas, o que o torna uma abstração, talvez, de caráter

⁹⁸ “Anarchiquement la proximité est ainsi une raltin avec una singularité sans la médiation d’aucun principe, d’aucune idéalité.” [Tradução nossa].

⁹⁹ “Cette pensée qui ne veut plus être par fondation pensée de l’être et de la phénoménalité [...] Seul, l’autre, le tout-autre, peut se manifester comme ce qu’il est, avant la vérité commune, dans une certaine non-manifestation et dans une certaine absence. De lui seul on peut dire que son phénomène est une certaine non-phénomène, que sa presence (est) une certaine absence. Non pas absence pure et simples, car la logique finirait par y retrouver son compte, mais une certaine absence.” [Tradução nossa].

universalista, colocando o pensamento de Levinas justamente naquilo que ele pretende criticar. Ruiz anuncia:

A alteridade, enquanto dimensão primeira do ser, ou o modo humano de ser pessoa, seria tão formal como o sujeito transcendental kantiano ou o cogito cartesiano. Sua universalidade e necessidade se tornariam princípios abstratos e pouco práticos para a ética, como ocorre com o imperativo categórico. Pode-se criticar que a perspectiva da alteridade proposta por Levinas está permeada de boas intenções, porém, é pouco eficiente (útil?) para pensar o comportamento ético cotidiano dos sujeitos e resolver os casos éticos conflitivos. (2008, p. 141)

A alteridade, embora se afaste do pensamento racionalista, incorre na mesma abstração dos universalismos da ontologia racionalista. A alteridade, enquanto filosofia primeira, se converte numa formulação formal com pouca efetividade prática. Contudo, Ruiz (2008) afirma que Levinas é muito consciente desse perigo, por isso, o sentido da alteridade no pensamento de Levinas está longe de uma mera abstração metafísica, uma vez que a alteridade somente existe na relação com o outro. “É a relação que constitui a existência da alteridade, o ser da alteridade não pré-existe à existência histórica do sujeito, o sujeito existe em abertura para ser, em abertura para a relação com o outro.” (RUIZ, 2008, p. 142). É interessante observar que, no pensamento de Levinas, a subjetividade se constitui a partir do outro: “O sujeito é sempre um sujeito histórico que constitui o modo de sua subjetividade na relação com o outro.” (RUIZ, 2008, p. 134). A existência da subjetividade somente é possível a partir do outro. A relação com o outro é que permite que o eu se constitua como tal. No pensamento levinasiano, é possível perceber que há uma anterioridade do outro que possibilita a existência do eu. O outro é exterior ao eu, e essa exterioridade interfere na constituição da subjetividade, a tal ponto que só na presença do outro é que o eu pode ser enquanto subjetividade. É por isso que Levinas coloca a ética como filosofia primeira.

Fora da relação com o outro, a abertura da alteridade não existe em si mesma. O outro é sempre rosto fazendo da alteridade uma experiência, uma relação singular de aproximação com o outro. O ser que se apresenta no rosto vem de uma dimensão de transcendência, sem se opor ao eu nem como obstáculo nem como inimigo, porque a posição do eu consiste em poder responder a outrem. O outro invoca, mas essa invocação não se reduz a apelar por um correlativo. A interioridade do recolhimento é uma solidão. O recolhimento refere-se ao acolhimento. A possibilidade da interioridade do recolhimento é dada quando “a presença de outrem não se revela apenas no rosto que desvenda a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com essa presença, na sua retirada e na sua

ausência”.¹⁰⁰ (LEVINAS, 1971, p. 165-166). No rosto o outro se torna rastro, presente ausentado na sua presença.

3.3 TEMPORALIDADE E ALTERIDADE

Levinas questiona a noção de tempo tradicionalmente concebida como sincronia entre o passado, o presente e o futuro. Em *Le temps et l'autre*, o autor propõe uma noção de tempo fora do horizonte ontológico do ser, como um modo do mais além do ser, como uma relação de pensamento com o outro: “através de diversas figuras da sociabilidade frente ao rosto do outro homem: erotismo, paternidade, responsabilidade para com o próximo – com relação ao absolutamente outro, com o transcendente, com o infinito”.¹⁰¹ (LEVINAS, 1979, p. 8), mostrando, desse modo, uma ideia de tempo como relação com aquilo que é incompreensível ou infinitamente outro. Uma relação que não tem uma estrutura com o saber ou com a intencionalidade.

Em um pensamento da temporalidade no sentido de *diacronia*, o tempo significa uma relação que não compromete a alteridade do outro, um pensamento da não-indiferença. A relação proposta por Levinas não constitui um determinado termo. A relação é espera sem esperar, distância, mas também aproximação, o que não quer dizer que coincidem entre eles. Essa aproximação não se refere a uma aproximação de um espaço concreto ou uma distância mensurável, “não a redução geométrica de distâncias, no sentido de posições próximas, e sim referência imediata à ‘intersecção de algum modo humana’ entre espaços absolutamente *separados*”. A impossibilidade de coincidir ou a inadequação não é uma noção simplesmente negativa, mas tem um sentido de fenômeno da não-coincidência. O outro, enquanto outro, não é um objeto que se desvela, “ao contrário, ele se retira no seu mistério”.¹⁰² (LEVINAS, 1979, p. 78). Isso marca o paradoxo de uma relação totalmente diferente das relações dentro da lógica tradicional, a qual confere sincronia e subordinação dos seus termos. Contrariamente, o tempo, no pensamento levinasiano, significa *diacronia*. O tempo é constituído na relação com

¹⁰⁰ “La présence d’Autrui ne se révèle pas seulement dans le visage qui perçoit sa propre image plastique, mais qu’elle se révèle, simultanément avec cette présence, dans sa retraite et son absence.” [Tradução nossa].

¹⁰¹ “À travers diverses figures de la socialité en face du visage de l’autre homme: érotisme, paternité, responsabilité pour le prochain – comme relation au Tout Autre, au Transcendant, à l’Infini.” [Tradução nossa].

¹⁰² “Il se retire au contraire dans son mystère.” [Tradução nossa].

outrem, ele é exterior; contudo, não é um objeto de contemplação. O tempo é, por excelência, abertura a outrem.

Lembrando Heidegger, Levinas afirma que não é a finitude do ser que faz a essência do tempo, mas é seu infinito. O ser infinito se produz como tempo, ou seja, em vários tempos através do tempo. Desse modo, o tempo “acrescenta algo de novo ao ser, algo absolutamente novo. [...] O tempo é o não-definitivo do definitivo, alteridade que está sempre a recomençar o realizado – o “sempre” do recomeço. [...] É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura”.¹⁰³ (LEVINAS, 1971, p. 316-317). Portanto, não há continuidade no ser, o tempo é descontínuo.

O “movimento” do tempo, entendido como transcendência para o Infinito do “completamente Outro” não se temporaliza de um modo linear, não se assemelha à retidão da flecha intencional. Seu modo de significar, marcado pelo *mistério* da morte, se desvia para entrar na aventura ética da relação com o outro homem.¹⁰⁴ (LEVINAS, 1979, p. 11).

O tempo, afirma Levinas (1998, p. 110), “não é uma sucessão dos instantes que desfilam diante de um eu, mas a resposta à esperança pelo presente que, no presente, é precisamente expressa pelo ‘eu’ equivalente ao presente”. O tempo não é uma sucessão de instantes sincronizados. Conforme Ruiz (2008, p. 142), “a alteridade não é uma categoria conceitual metafísica, é uma dimensão do ser. Ela só existe como experiência de encontro com o outro”. O encontro com o outro só é possível pela abertura metafísica da relação. Assim, o tempo assinalado por Levinas é um tempo da relação ética estabelecida na manifestação do rosto do outro.

A relação acontece a partir daquilo que transcende a identidade do sujeito e procura uma relação com o outro, ou seja, com a alteridade. Essa relação não neutraliza a alteridade, mas a conserva. Na relação com o outro, a alteridade aparece como relação não recíproca: “O outro enquanto outro não é somente um outro eu; ele é aquilo que eu não sou. Ele é não em razão de seu caráter, ou sua fisionomia, ou de sua psicologia, mas em razão de sua alteridade mesma”.¹⁰⁵ (LEVINAS, 1979, p. 75). A alteridade humana não mais é pensada a partir de

¹⁰³ “Ajoute du nouveau à être, de absolument nouveau. [...] Le temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l’accompli – le ‘toujours’ de ce recommencement. [...] Il faut une rupture de la continuité et continuation à travers la rupture.” [Tradução nossa].

¹⁰⁴ “Le ‘mouvement’ du temps entendu comme transcendence à l’Infini du ‘tout Autre’ ne se temporalise d’une façon linéaire, ne ressemble pas à la droiture du rayon intentionnel. Sa façon de signifier, marquée par le mystère de la mort, fait un détour en entrant dans l’aventure étique de la relation à l’autre homme.” [Tradução nossa].

¹⁰⁵ “Autri en tant qu’autrui n’est pas seulement un alter ego; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l’est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même.” [Tradução nossa].

uma alteridade formal e lógica, a partir da qual se distinguem uns dos outros de toda multiplicidade. A alteridade do outro também não pode ser descrita nas categorias nem de qualidade nem de quantidade. Ser outro não é simplesmente possuir atributos diferentes, ou termos idênticos dentro de uma multiplicidade. No pensamento levinasiano, a alteridade é transcendente – numa abertura temporal e espacial. O espaço intersubjetivo é inicialmente assimétrico. Entretanto:

A exterioridade de outrem não é simplesmente o efeito do espaço que mantém separado o que, pelo conceito, é idêntico; nem uma diferença qualquer segundo o conceito, que se manifesta por uma exterioridade espacial. A exterioridade social é original e nos faz sair das categorias de unidade e de multiplicidade que valem para as coisas. (LEVINAS, 1998, p. 113).

A exterioridade é irreduzível às categorias de unidade e multiplicidade; ela acontece na proximidade de outrem. A alteridade comporta em si mesmo o distanciamento do Mesmo; desse modo, a relação do tempo com o outro não é uma relação de conhecimento. Esse pensamento coloca o outro fora da cronologia de Mesmo. Tradicionalmente o outro sempre foi reduzido à ordem do conhecimento, conseqüentemente ligado ao ser como presença. O ser no tempo presente aponta para uma compreensão de tempo linear, capturando o ser na unidade e na totalidade de sentido. Tradicionalmente a história do ser é única, a compreensão histórica prende o outro sob o olhar do mesmo. Essa noção de tempo é violenta, pois suprime a alteridade. No ser como presença, o presente, a presença do presente, o presente da presença são, inegavelmente, violência.¹⁰⁶ Violência uma vez que supõe uma pré-compreensão, e uma antecipação do ser como tempo. Assume-se aqui a noção de tempo diacrônico, fora da relação presente, passado e futuro, ou como um presente-passado ou um presente-futuro, um tempo do absolutamente (qualquer) outro. A partir disso, é possível afirmar que a ausência garante o tempo diacrônico fundado como transcendência, infinito e exterior ao eu.

¹⁰⁶ “Si l’on veut en dernier recours détermi-ner la violence comme la nécessité pour l’autre de n’apparaître comme ce qu’il est, de n’être respecté que dans, pour et pa le même de son phénomène, alors le temps est violence. Ce mouvement de libération de l’altérité absolue dans le même absolu est le mouvement de la temporalisation dans sa forme universelle le plus absolument incondi-tionée: le présent vivant. Si le présent vivant, forme absolue de l’ouverture du temps à l’autre en soi, est la forme absolue de la vie égologique et si l’égoïté est la forme absolue de l’expérience, alors le présent, la présence du présent et le présent de la présence sont originai-rement et à jamais violence.” (DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967b. p. 165).

3.4 O OUTRO COMO DESEJO METAFÍSICO

Para realizar uma separação radical com a ontologia, Levinas propõe a distinção fundamental entre o mesmo e o outro. A relação com o outro está completamente fora do domínio do mesmo. Tal separação pressupõe a relação entre o eu e o outro.

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia do infinito”. [...] A distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro.¹⁰⁷ (LEVINAS, 1971, p. 40-41).

A redução do outro ao mesmo no pensamento filosófico tradicional está associada à ideia de totalidade. Segundo Levinas, é preciso que haja um distanciamento, uma separação entre essas categorias. A proposta de distanciamento mostra uma relação na qual o mesmo e o outro não formam uma totalidade. O distanciamento impede a totalidade pretendida na metafísica tradicional. A ruptura da totalidade não acontece no pensamento como simples distinção entre termos que se atraem ou se alinham, mas com a ideia de *desejo*. O outro como *desejo metafísico*. O conceito de desejo em Levinas não é violento, não nega a alteridade do outro; o desejo metafísico respeita e reconhece o outro como outro: “momento ético-metafísico que a consciência *deve* proibir-se de transgredir”.¹⁰⁸ (DERRIDA, 1967b, p. 138). O outro metafísico é diverso ao de uma alteridade formal, ou mera inversão da identidade; do mesmo modo, também não é uma alteridade como resistência ao Mesmo. Trata-se de uma alteridade

anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo. Outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro. Outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.¹⁰⁹ (LEVINAS, 1971, p. 28)

¹⁰⁷ “Cette relation du Même avec l’Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu’implique une relation, mais sans que ses liens unissent en un Tout le Même et l’Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le ‘je pense’ entretient avec l’Infini qu’il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée ‘idée de l’infini’ [...] La distance qui sépare *ideatum* et idée constitue ici le contenu de l’*ideatum* même. L’infini est le propre d’un être transcendant en tant que transcendant, l’infini est l’absolument autre.” [Tradução nossa].

¹⁰⁸ “Moment éthico-métaphysique que la conscience doit s’interdire de transgresser.” [Tradução nossa].

¹⁰⁹ “Antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même, Autre d’une altérité constituant le contenu même de l’Autre. Autre d’une altérité qui ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l’Autre ne serait pas

O outro metafisicamente desejado é algo inteiramente diferente, o qual não pode ser pensado nem possuído. O desejo metafísico não pode ser identificado com as coisas colocadas à disposição para satisfazer necessidades. Nesse sentido, o desejo se encontra em contraposição à necessidade. A necessidade, conforme Levinas, é “o próprio retorno, a ansiedade do eu por si, egoísmo, forma original de identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade.”¹¹⁰ (LEVINAS, 1993, p. 48). Tal necessidade apresenta um movimento circular que retorna sempre a si mesmo. O desejo metafísico abre a separação radical entre o eu e o outro. “O movimento do desejo só pode ser o que é como paradoxo, como renúncia ao desejado.”¹¹¹ (DERRIDA, 1967b, p. 138). Sendo assim, tal desejo está vinculado à ideia de *infinito*. O infinito no finito, aquilo que se realiza pela ideia de infinito produz-se como desejo. Não como um desejo de posse sobre o desejado, mas como aquilo que provoca, em vez de satisfazer. Um desejo completamente desinteressado: aquilo que é denominado bondade. O movimento metafísico para Levinas é *transcendente*. O transcendente e diferente do mesmo é o absolutamente outro. “O desejo metafísico tem uma outra intenção – ele deseja o que está além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. Ele é como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite.”¹¹² (LEVINAS, 1971, p. 22). Desse modo o desejo jamais se fechará sobre ele, evitando toda violência da totalidade.

Uma vez que o desejo é constitutivo da subjetividade, como manifestação de sua incompletude, ele coloca o eu numa atitude de abertura. Abre na procura de um ser sempre incompleto. O ser é sempre um ser que deseja uma plenitude que não pode ser atingida, mas pode ser perseguida na abertura para a alteridade, para o outro, o totalmente outro. “A abertura metafísica para a alteridade instaura o Desejo humano como Desejo metafísico, que é um Desejo pelo Infinito e que também é um Desejo infinito.” (RUIZ, 2008, p. 141). Subjetividade e alteridade estão vinculadas pela relação com a alteridade. A relação metafísica é uma relação ética.

A subjetividade consiste em ir ao outro sem preocupar-se com seu movimento até mim ou, mais exatamente, em aproximar-se de tal maneira que, por cima de todas as relações recíprocas que não deixam de se estabelecer entre eu e o próximo, eu

rigoureusement Autre: par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du système, encore le Même.” [Tradução nossa].

¹¹⁰ “Le retour même, l'anxiété du Moi pour soi, égoïsme, forme originelle de l'identification, assimilation du monde, en vue de la coïncidence avec soi, en vue du bonheur.” [Tradução nossa].

¹¹¹ “Le mouvement du désir ne peut être ce qu'il est que comme paradoxe, comme renoncement au désir.” [Tradução nossa].

¹¹² “Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse.” [Tradução nossa].

sempre dou um passo a mais até ele (o qual só é possível se esse passo é responsabilidade).¹¹³ (LEVINAS, 1978, p. 134).

O passo dado em direção ao outro é responsabilidade, de tal modo que na responsabilidade de cada um com relação ao outro o eu sempre tem uma resposta a mais para responder a sua própria responsabilidade. O movimento do eu para o outro não é reversível, é totalmente desinteressado. A responsabilidade consiste em assumir o lugar do outro, uma substituição. Tal substituição escapa a qualquer possibilidade de unificação. A proximidade do sujeito que se aproxima é anterior à consciência. A proximidade não se define na consciência que um ser obtém de outro ser. O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. O rosto do outro, na sua presença, está ausente.

A interpelação ética em Levinas coloca em questão a subjetividade amparada na consciência da modernidade. No pensamento levinasiano, a subjetividade, exposta ao outro, é um lugar de anterioridade a qualquer escolha ou deliberação; converte-se numa responsabilidade infinita com a alteridade do outro. A relação dada entre o eu e o outro possibilita a subjetividade humana, antes mesmo da existência; toda relação é, desde já, uma interpelação. “A interpelação, ainda prévia à minha liberdade, me responsabiliza especialmente quando o outro é necessitado. A responsabilidade pelo outro aparece para mim na relação antes que eu possa evitá-la. Uma vez responsabilizado tenho que dar uma resposta.” (RUIZ, 2010, p. 41). A ruptura com a totalidade permite a experiência transcendente com o outro. O rosto do outro interpela a responsabilidade do eu e clama por resposta; desse modo, o eu é infinitamente responsável pelo outro. A interpelação é inerente à relação; nesse sentido interpelar e relacionar-se são sinônimos.

3.5 DISCURSO E LINGUAGEM

No pensamento levinasiano, a linguagem cumpre um papel essencial na relação com o outro. Pelo simples fato de o discurso manter distância com relação ao outro impede qualquer violência de totalização. Essa ruptura da totalidade não é uma operação do pensamento obtida como simples distinção entre dois termos. Ao invés de constituir-se com

¹¹³ “La subjectivité consiste à aller à l’autre sans se soucier de son mouvement vers moi, ou, plus exactement, à approcher de manière telle que, pardelà toutes les relations réciproques que ne manquent pas de s’établir entre moi et le prochain, j’aie toujours accompli un pas de plus vers lui (ce qui n’est possible que si ce pas est responsabilité).” [Tradução nossa].

ele como um objeto, um total, “o pensamento consiste em falar”.¹¹⁴ (LEVINAS, 1971, p. 30). A comunicação não começa no eu. Comunicar-se é, sem dúvida, abertura ao outro. Pode-se afirmar que aqui se dá a diferença do pensamento levinasiano sobre o discurso com relação aos outros pensadores, que outorgam um sentido empírico ao diálogo de *um* a *outro*. Esse tipo de pensamento pressupõe um *nós*. Levinas claramente explica que o *nós* não é o plural do eu. É necessária uma separação radical entre o eu e o outro: “A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do outro em mim.”¹¹⁵ (LEVINAS, 1971, p. 70). Sendo assim, para Levinas, a linguagem não é o espaço para o conhecimento, e não tem lugar no interior de uma consciência. Uma vez que a linguagem pressupõe interlocutores – pluralidade –, não pode supor universalidade e generalização, ela apenas as torna possíveis. Ela vem do outro, que ressoa na consciência e a coloca em questão.

A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como uma atitude do Mesmo com respeito ao *outro*, irreduzível à representação do *outro*, irreduzível a uma intenção de pensamento, irreduzível a uma consciência de... pois se refere ao que nenhuma consciência pode conter, refere-se ao infinito do *outro*.¹¹⁶ (LEVINAS, 1971, p. 224).

Derrida (1967b) adverte que toda justiça começa pela fala, mas que nem toda fala é justa. Exemplo disso é a retórica que pode retornar à violência da teoria que, ao conduzir o outro o reduz. Linguagem e atividade são separadas radicalmente no pensamento levinasiano. Há na “transcendência da linguagem uma relação que não é palavra empírica, senão responsabilidade”.¹¹⁷ (LEVINAS, 1978, p. 190). É através do discurso que se mantém a distância entre o eu e o outro que impede a reconstituição da totalidade. É pela linguagem que o *mesmo*, recolhido em-si-mesmo, sai de si e se direciona em resposta ao chamado, ao apelo de resposta e responsabilidade que o *outro* exige. A linguagem é relação: “A relação do Mesmo com o Outro – ou metafísica – se exerce originalmente como discurso, no qual, o Mesmo, reunido em sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular e único e autóctone – sai de

¹¹⁴“La pensée consiste à parler.” [Tradução nossa].

¹¹⁵ “Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi.” [Tradução nossa].

¹¹⁶ “Le langage conditionne la pensée: non pas le langage dans sa matérialité physique, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui, irréductible à une intention de pensée, irréductible à une conscience de... puisque se rapportant à ce qu'aucune conscience ne peut contenir, se rapportant à l'infini d'Autrui.” [Tradução nossa].

¹¹⁷ “Transcendance du langage une relation qui est non pas parole empirique, mais responsabilité.” [Tradução nossa].

si.”¹¹⁸ (LEVINAS, 1971, p. 29). Contudo, é importante compreender que a linguagem não é meramente um sistema de signos. A linguagem “na qual a epifania do rosto do outro já é, desde sempre, discurso, ultrapassa o cognoscível e abarca o indizível, o impensável, o impossível e tudo aquilo que escapa a qualquer tematização”. (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 105). O caráter incompreensível da presença do outro não é negativo, pois o discurso põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente, com o absolutamente outro. Há no outro uma separação, como um segredo, que escapa a qualquer compreensão totalizante. Essa separação é *transcendência*, pois a linguagem não exterioriza nenhuma representação preexistente.

Levinas sempre distingue no discurso a relação (a diferença) entre o *dizer* e o *dito*. O fechamento imediato que se dá no enunciado do *dito* não esgota as possibilidades do *dizer*. O *dizer* não é um jogo anterior aos sistemas linguísticos, mas ele é “proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro”.¹¹⁹ (LEVINAS, 1978, p. 17). A significação do *dizer* vai além do *dito*, não é “a ontologia quem suscita ao sujeito falante. Pelo contrário, é a significação do *dizer*, que vai além da essência reunida no *dito*, a que poderá justificar a exposição do ser à ontologia”.¹²⁰ (LEVINAS, 1978, p. 66). Questões sobre o *dito* e sobre o ser são possíveis somente porque o *dizer* e a responsabilidade clamam por justiça, pois não há nada mais grave do que querer fixar a anterioridade do *dizer* na inscrição do *dito*. O *dizer* é comunicação; comunicação entendida como condição de toda comunicação. A comunicação, irreduzível à circulação de informações, não depende dos conteúdos que se inscrevem no *dito*.

Levinas adverte que seu discurso consiste em perguntar se a subjetividade, apesar da estranheza ao *dito*, não se anuncia mediante um abuso da linguagem, pelo qual tudo se mostra na indiscrição do *dito*.

Que a forma ontológica do Dito não possa alterar a significação do que está além do ser que se mostra nesse Dito – é algo que se segue da própria contestação desta significação. [...] O enunciado do mais além [...] não se deixa empalar nas condições de sua enunciação. Se beneficia de uma ambiguidade ou de um enigma, que não é o fato de uma falta de atenção, de um relaxamento do pensamento, se não da extremada proximidade do próximo onde se desenvolve o Infinito. [...] É necessário seguir na significação, na proximidade ou no *Dizer* o nascimento latente do

¹¹⁸ “La relation du Même et de l’Autre – ou métaphysique – se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipsité de ‘je’ - d’étant particulier unique et autochtone – sort de soi.” [Tradução nossa].

¹¹⁹ “Proximité de l’un à l’autre, engagement de l’approche, l’un pour l’autre.” [Tradução nossa].

¹²⁰ “La signification du Dire va au-delà du Dit: ce n’est pas l’ontologie qui suscite le sujet parlant. Et c’est, au contraire, la signification du Dire allant au-delà de l’essence ressemblée dans le Dit, qui pourra justifier l’exposition de l’être ou l’ontologie.” [Tradução nossa].

conhecimento e da essência do Dito; o nascimento latente da *questão* na responsabilidade.¹²¹ (LEVINAS, 1978, p. 243-244, grifos do autor).

O filósofo mostra que a significação do próprio saber, no qual a proximidade se mostra, significaria a transformação da proximidade sem que o outro seja absorvido no tema no qual se mostra. Contudo, se a proximidade ordenasse tão somente ao outro, não seria problema. Mas a responsabilidade é uma imediatez anterior ao problema, ela é proximidade que se tornará problema com a entrada do terceiro. A partir da entrada do terceiro, a proximidade não será mais com o outro, mas com todos os outros do outro que clamam por justiça. A significação significa na justiça, assim como também a justiça transpassa a justiça na responsabilidade com o outro. O “outro é de golpe o irmão de todos os outros homens”.¹²² (LEVINAS, 1978, p. 246). O próximo é já rosto, ao mesmo tempo, comparável e incomparável, visível, (mas *ausente*) na preocupação por justiça. O terceiro olha através dos olhos do outro e na linguagem a justiça acontece.

A subordinação existente entre o *dizer* e o *dito* (sistema linguístico) no pensamento levinasiano é o preço que exige a manifestação. O autor afirma que, se o *dizer* implica um *dito*, é por uma necessidade de ordem imposta na sociedade, como as leis, as instituições ou relações sociais. Contudo, o *dizer* é o fato de não ficar numa simples contemplação diante do rosto. É difícil ficar calado diante de alguém, é preciso responder. Essa dificuldade é fundamentada no próprio *dizer*, seja qual for o *dito*, uma resposta que responde a uma provocação que não pode ser tematizada. Tal resposta é anterior a todo entendimento e, por conseguinte, a toda liberdade e antes de todo presente: “Mas respondo como se o invisível que está à margem de todo presente deixasse um rastro, pelo fato de estar à margem do presente. Um rastro que reluz como o rosto do outro.”¹²³ (LEVINAS, 1978, p. 26). O rastro deixado pelo Infinito não é simplesmente um resíduo de uma presença, mas transcende o presente. A responsabilidade se formula, antes de todo presente possível, num passado que se mostra no presente. Se há a necessidade de uma separação (*ausência*) para ter a ideia de infinito e se a ideia de infinito é a própria transcendência, qual a relação entre a transcendência e a justiça?

¹²¹ “Que la forme ontologique du Dit ne puisse pas altérer la signification de l’au-delà de l’être qui se montre dans ce Dit – cela découle de la contestation même de cette signification. [...] L’ énoncé de l’au-delà de l’être [...] ne se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation. Il bénéficie d’une ambigüité ou d’une énigme qui est non pas le fait d’une inattention, d’un relâchement de pensée, mais d’une extrême proximité du prochain, où se passe l’Infini. [...] Il faut donc suivre dans la signification ou dans la proximité ou dans le Dire, la naissance latente de la connaissance et de l’essence, du Dit; la naissance latente de la question dans la responsabilité.” [Tradução nossa].

¹²² “L’autri est d’embée le frère de tous les autres hommes.” [Tradução nossa].

¹²³ “Mais répondant, comme si l’invisible, qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent. Trace qui luit comme visage du prochain.” [Tradução nossa].

3.6 NUDEZ E ROSTO

A relação com o outro é totalmente diferente da experiência sensível. O outro que se apresenta e que ultrapassa a *ideia do outro em mim* é denominado por Levinas rosto. A relação que se estabelece num espaço assimétrico infinito entre o eu e o outro acontece perante a nudez do rosto que convoca à resposta e à responsabilidade perante o outro. Embora com um sentido em si mesma, como um valor *sempre positivo*, “uma tal nudez é o rosto”. (LEVINAS, 2008, p. 64). O rosto não é exposto como qualidade constitutiva de uma imagem, pois o outro destrói cada instante e ultrapassa a imagem plástica que deixa. Ele não se resume aos traços físicos, pois eles pouco dizem do outro e, muitas vezes, podem ocultar o ser do outro. Conforme Ruiz (2008, p. 143), o rosto é “epifania singular do outro, a revelação do seu ser mais íntimo, a manifestação da sua singularidade humana pela qual ele é pessoa, uma pessoa única e irrepetível”. Na sua singularidade, o outro não pode ser reduzido a uma identidade comum; embora faça parte de uma história e de uma sociedade, seu rosto revela a subjetividade do outro como alguém singular. O discurso ético da tradição filosófica do Ocidente enraizado na História, é um discurso totalizante, um discurso violento, que se reduz a uma relação impessoal numa ordem universal, negando a singularidade do outro. Esse discurso da violência e do poder é expresso pela lei, pela força. “A teoria política tira a justiça do valor incontestado da espontaneidade, da qual é preciso assegurar, pelo conhecimento do mundo, o mais completo exercício, harmonizando a minha liberdade com a liberdade dos outros.”¹²⁴ (LEVINAS, 1971, p. 81), já o pensamento levinasiano propõe uma ética não violenta numa relação diante do outro.

Conforme afirma Levinas, não é possível falar de uma “fenomenologia do rosto”, uma vez que

a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. [...] A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LEVINAS, 2000, p. 77).

O rosto, na sua nudez, se encontra exposto e ameaçado, convidando, talvez, a um ato de violência, mas ao mesmo tempo, podendo suscitar proibições, como a proibição de matar. A resistência do rosto para a possibilidade de morte é oposta à violência ou mesmo ao poder.

¹²⁴ “La théorie politique tire la justice de la valeur indiscutée de la spontanéité dont il s’agit d’assurer, par la connaissance du monde, le plus complet exercice en accordant ma liberté avec la liberté des autres.” [Tradução nossa].

A apresentação do rosto não é um desvelamento do mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato ou nu, despido da sua própria imagem. O rosto volta-se para alguém, e é esse voltar-se que constitui a sua própria nudez. Ele não tem referência a nenhum sistema, “não é a aparência ou o signo de alguma realidade – pessoal como ele mesmo –, mas dissimulada ou expressa através da fisionomia e que se ofereceria como um tema invisível”.¹²⁵ (LEVINAS, 1978, p. 149). O rosto não se manifesta, mas *exprime-se* independentemente da ação do eu e do seu poder. Paradoxalmente, ele é inapreensível e, ao mesmo tempo, singular. Ainda que se reconheça e identifique o outro, ele nunca poderá ser reduzido nem a uma identidade nem a um conceito de conhecimento. “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo, nesse sentido, não poderá ser compreendido”¹²⁶ (LEVINAS, 1971, p. 211), uma vez que o rosto será sempre uma manifestação do outro e não uma mera representação. Ele é uma singular apresentação de si por si, sem paralelo algum com a apresentação de realidades dadas previsivelmente. O outro sempre se mantém imprevisível, inesperado, não premeditado, ou, nas palavras de Levinas, transcendente. Num primeiro momento, rosto é ética.

A proximidade é o sujeito que se aproxima e se constitui em relação, e a subjetividade do sujeito que se aproxima é anterior à consciência. Tal proximidade não se resolve na consciência que um ser adquire de outro ser. Nela, “se escuta um mandamento que procede de algo como um passado imemorial, um passado que jamais foi presente, que não teve começo em alguma liberdade; este modo do próximo é o rosto”.¹²⁷ (LEVINAS 1978, p. 141). De fato, no pensamento levinasiano, a exterioridade não significa que não há uma relação com a multiplicidade. Só que a relação que liga a multiplicidade não preenche o vazio da separação, mas antes o confirma. “Nessa relação, reconhecemos a linguagem que só se produz no frente a frente.”¹²⁸ (LEVINAS, 1971, p. 328).

O rosto do outro é uma responsabilidade que não pode ser recusada e antecede a qualquer consentimento livre, uma vez que foge a toda representação. A nudez do rosto é “um despojamento sem nenhum ornamento cultural – uma absolução – um desprendimento de sua forma no seio da produção da forma”.¹²⁹ (LEVINAS, 1972, p. 52). Sua significância é exterior

¹²⁵ “N’est pas l’apparence ou le signe de quelque réalité – personnelle comme lui-même – mais dissimulée ou exprimée par la physionomie et qui s’offrirait comme un thème invisible.” [Tradução nossa].

¹²⁶ “Le visage est présent dans son refus d’être contenu, dans ce sens il ne saurait être compris. [Tradução nossa].

¹²⁷ “S’entend un commandement venu comme d’un passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n’a commencé dans aucune liberté. Cette *façon* du prochain est visage.” [Tradução nossa].

¹²⁸ “Dans ce rapport nous avons reconnu le langage qui ne se produit que dans le face à face.” [Tradução nossa].

¹²⁹ Un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolusion – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme.” [Tradução nossa].

a toda ordem e a toda realidade concreta. Desprovido de sua própria forma, o rosto é transmitido em sua nudez como uma súplica enquanto exigência. O rosto perpassa sua própria essência plástica: “Sua presença consiste em se despir da forma que, entretanto, já se manifestava. Sua manifestação é um excedente sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala.”¹³⁰ (LEVINAS, 1972, p. 51). Antes de tudo, falar é uma abertura da abertura. O rosto, portanto, não está no mundo, ele abre e excede a totalidade e marca o limite de todo poder, de toda violência; ele é a origem da ética. A presença do rosto é de uma ordem irrecusável, como um mandamento, que interrompe a disponibilidade da consciência.

Enquanto a *representação* verdadeira permanece possibilidade de aparência, enquanto o mundo que choca o pensamento nada pode contra o *pensamento livre* capaz de recusar-se interiormente. [...] enquanto o pensamento livre *permanece o Mesmo* – o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade.¹³¹ (LEVINAS, 1972, p. 52-53).

O rosto coloca em questão a consciência, não como uma tomada de consciência desse questionamento, pois o absolutamente outro não se reflete na consciência. Ele resiste a tal ponto que, mesmo na sua resistência, não se transforma em conteúdo de consciência, porém refere-se ao questionamento da consciência e não de uma consciência do questionamento. O questionamento é precisamente o acolhimento do outro. O rosto acolhido faz passar do fenômeno ao ser num outro sentido. No discurso, o ser é exposto à interrogação de Outrem, e a urgência de resposta gera a responsabilidade. Assim, enquanto responsável, o ser é conduzido à realidade última, e sua presença intimida a responder. A partir disso, o eu não adquire apenas consciência da necessidade de responder, sua posição é integralmente responsabilidade e não pode furtar-se à responsabilidade.

Levinas adverte que a tarefa da linguagem consiste em encontrar uma relação com a nudez liberta de toda forma. “Se no rosto a expressão não é revelação, o não-revelável exprime-se para além de toda tematização, de toda análise constitutiva, de toda

¹³⁰ “Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà la manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C’est cela que nous décrivons par la formule: le visage parle.” [Tradução nossa].

¹³¹ “Alors que la *représentation* vraie, demeure possibilité d’apparence, de se réfugier en soi, de rester, précisément, *libre pensée* en face du vrai, de revenir à soi, de réfléchir sur soi et de se prendre origine de ce qu’elle reçoit, de maîtriser par la mémoire ce que la précède, alors que la pensée libre *reste le Même* – le visage s’impose à moi sans que se puisse rester sourd à son appel, ni l’oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d’être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place.” [Tradução nossa].

fenomenologia.”¹³² (DERRIDA, 1967b, p. 156). A nudez do rosto não é oferecida por um desvelamento pois o rosto, ao apresentar-se, não desvela um mundo interior que, anteriormente, estivesse fechado. A transcendência como abertura por excelência não pode ser exprimida em termos nem de contemplação nem de prática. O rosto do outro escapa à sensibilidade visível, é algo para além do olhar do eu dominador. O rosto é significação sem contexto, quer dizer, o rosto é aquilo que não pode ser transformado em conteúdo de qualquer pensamento.

A descoberta do rosto é nudez, rastro de si mesmo. A reação do eu estraga uma presença que é, desde já, o passado de si mesma. Passado não no presente, mas passado que escapa a toda retenção. O sujeito que fala e o sujeito para quem se responde não acontecem de um modo no qual o eu assume tal manifestação e recebe-a como se fosse vinda dele, pois a visão opera totalmente impossível no discurso. Segundo Levinas (1971), a visão é uma adequação da exterioridade à interioridade e, no discurso, a exterioridade não se converte em interioridade. Nesse sentido, a exterioridade do ser é seu próprio existir. “Uma tal exterioridade abre-se em Outrem, afasta-se da tematização. Mas recusa-se à tematização por que, positivamente, se produz num ser que se exprime.”¹³³ (LEVINAS, 1971, p. 330). Contrariamente à manifestação plástica que manifesta algo de alguma coisa, na expressão, a manifestação e o manifestante coincidem permanecendo exteriores a toda imagem que deles se retire. O manifestado assiste a sua própria manifestação; apresenta-se. Tal apresentação, do ser exterior que não encontra no mundo nenhuma referência, Levinas denomina rosto e a relação com o rosto que se apresenta na palavra como desejo – bondade e justiça. Rosto e responsabilidade são algumas das palavras que, no pensamento levinasiano, servem para uma aproximação com o outro sem violência, pois sabe-se que toda violência começa pela negação do outro, pela negação do rosto. Por sua vez, a justiça, no pensamento levinasiano, é apresentada como negação e neutralização de toda violência.¹³⁴

¹³² “Si dans le visage, l’expression n’est pas révélation, le non-révéléable s’exprime par-delà tout thématization, tout analyse constitutive, tout phénoménologie.” [Tradução nossa].

¹³³ “Une telle extériorité s’ouvre em Autre, elle éloigne la thématization. Mais elle se refuse à la thématization parce que, positivamente, elle se produit dans un être qui s’exprime.” [Tradução nossa].

¹³⁴ Em *Violence et Méthaphysique*, Derrida adverte que “impliquée par le discours de Totalité et Infini, permettant sueler de laisser être les autres dans leur vétité, libérant le dialogue et le face à face, la pensée de l’être est donc aussi proche que possible de la non-violence. Nous ne la disons pas non-violence pure. Comme la violence pure, la non-violence pure est un concept contradictoire. Contradictoire au-delà de ce que Levinas appelle ‘logique formelle’. La violence pure, rapport entre des êtres sans visage, n’est pas encore violence, est non-violence pure. Et réciproquement: la non-violence pure, non-rapport du même à l’autre (au sens où l’entend Levinas) est violence pure. Seul un visage peut arrêter la violence mais d’abord parce que seul il peut la provoquer. Levinas le dit fort bien: ‘La violence ne peut viser qu’un visage’ (TI). Aussi, sans la pensée de l’être que ouvre le visage, il n’y aurait que non-violence ou violence pure. La pensée de l’être n’est donc

Na relação frente a frente, o outro se revela no seu rosto, o outro aparece como ente na sua plasticidade de imagem e, apesar da infinidade de reprodução que se possa ter sobre ele, permanece intacto. Há algo que permanecerá sempre ausente e intocado. A proximidade é desordem do tempo, espaço vazio, rastro perdido num rastro. Rastro do infinito “que passa sem poder entrar – ali onde se esvazia o rosto no rastro de uma ausência”.¹³⁵ (LEVINAS, 1978, p. 148). Na ambiguidade do rosto se encontra uma presença que é sombra de si mesma, sombra de um ser que se recolhe no seu rastro. Quanto mais próximo se está do próximo, maior é a distância; o infinito como infinitude do infinito.

3.7 O RASTRO¹³⁶ [TRACE]

A significância do rosto pertence a uma ordem absolutamente irreversível. O rosto não é nem um fenômeno nem uma coisa-em-si, já que procede do absolutamente ausente. A significação do Ausente dada no rosto é o rastro. Em *Humanismo de outro homem*, Levinas se questiona sobre o “além”, a partir do qual o rosto solicita. Esse “além” refere-se para além de todo desvelamento e que transcende a todo conhecimento.

Ele [o outro] procede do absolutamente Ausente. Mas sua relação com o *absolutamente Ausente* do qual ele vem não indica, nem revela este *Ausente*; e, mesmo assim, o Ausente tem uma significação no rosto. Mas esta significação não é para o *Ausente* uma maneira de se dar em oco na presença do rosto; isto nos reconduziria ainda a um modo de desvelamento. A relação que vai do rosto ao Ausente se dá fora de toda revelação e de toda dissimulação.¹³⁷ (LEVINAS, 1972, p. 63).

jamais, dans son dévoilement, étrangère à une certaine violence. [...] A la limite, la langage non-violent, selon Levinas, serait un langage qui se priverait du verbe être, c'est-à-dire de toute prédication. La prédication est la première violence. Le verbe être et l'acte prédicatif étant impliqués dans tout autre verbe et dans tout nom commun, la langage non-violent serait à la limite un langage de pure invocation, de pure adoration, ne proférant que des noms propres pour appeler l'autre au loin. (DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 217-218).

¹³⁵ “Qui passe sans pouvoir entre – où se creuse la visage comme trace d'une absence.” [Tradução nossa].

¹³⁶ Lembramos aqui a diferença estabelecida na utilização da palavra rastro por Derrida e por Levinas. Em Derrida ver nota 23. Assume-se aqui a tradução de trace por rastro e não por vestígio, colocando o rastro numa crítica à supremacia ontológica da presença: o outro (qualquer um) não se dá simplesmente como presença, mas é discretamente, ao mesmo tempo, ausência.

¹³⁷ “Il procède de l'absolument Absent. Mais da relation avec l'*absolument Absent* dont il vien, n'*indique* pas, ne *révèle* pas cer *Absent* et pourtant l'*Absent* a une signification dans la visage. Mais cette signifiante, n'est pas pour l'*Absent* une façon de se donner en creux dans la présence du visage – ce qui nous ramènerait encore à un mode du dévoilement. La relation qui va du visage à l'*Absent*, est en dehor de tout révélation et de toute dissimulation. [Tradução nossa].

O além do qual o rosto procede significa como rastro. O rastro não pertence à compreensão do aparecer. Uma vez que o absolutamente outro não está na ordem da simples presença, o rastro o coloca em relação. “O infinitamente outro é o invisível, visto que vê-lo não abre senão a exterioridade ilusória e relativa da teoria e da necessidade. Exterioridade provisória, que nos damos, *a fim* de consumá-la, de consumi-la.”¹³⁸ (DERRIDA, 1967b, p. 138). No rosto o outro se entrega como outro, mas nem por isso é passível de ser tematizado; não é possível fazer dele um tema ou descrevê-lo como objeto: “o rastro deixado pelo Infinito não é um resíduo de uma presença, se não que seu próprio brilho é ambíguo.”¹³⁹ (LEVINAS, 1978, p. 27). O outro se apresenta como ausência e aparece como não fenômeno, se fosse fenômeno seria ainda imagem ou forma plástica. “É no rastro do Outro que reluz o rosto: o que aí se apresenta está por absolver-se da minha vida e me visita como já absoluto.”¹⁴⁰ (LEVINAS, 1972, p. 69). O rosto é visitação e transcendência, e, na abertura, pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo enquanto rastro da *eleidade*. “O rastro é a própria alteridade, o absolutamente outro que significa o infinito escondido por detrás de toda relação ética com meu tu (como diriam Gabriel Marcel e Martin Buber), pois ele é a própria eleidade.” (HADDOCK-LOBO, 2002, p. 120). No pensamento levinasiano, a relação ética só acontece pela radical desigualdade entre o eu e o outro. Conforme Souza (1999, p. 75), a *eleidade* (*Illeité*) “significa: existir e viver *fora* do meu poder racional, falar *para além* do círculo da minha influência lingüística, brilhar na independência da minha lógica – raiz do Enigma, anúncio de Infinito”. A *eleidade* assinala a insuficiência do conhecimento totalizante da ontologia na sua pretensão de completude, ela é a origem da alteridade do ser, o movimento do rosto que está no próprio rosto.

É na aproximação que se inscreve a ausência do rastro. No rosto do outro, “na proximidade – mais que representação – é rastro irrepresentável, modo do Infinito.”¹⁴¹ (LEVINAS, 1978, p. 184). Assim, o rastro nunca estará presente. Ele é radicalmente exterioridade como abertura ao infinito. Se o rosto se apresenta como radical exterioridade sem nenhum referencial do mundo, e se a relação com o rosto na proximidade oferece a ideia de infinito e é definida como linguagem, é possível afirmar que a transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, ausência/presença no infinitamente outro. “Essa ausência do outro é

¹³⁸ “L’infiniment autre est l’invisible puisque le voir n’ouvre que l’extériorité illusoire et relative de la théorie et du besoin. Extériorité provisoire, qu’on se donne en nue de la consumer, de la consommer” [Tradução nossa].

¹³⁹ “La trace laissée par l’Infini n’est pas le résidu d’une présence; sa luisance même est ambiguë.” [Tradução nossa].

¹⁴⁰ “Mais c’est dans la trace de l’Autre que luit le visage.” [Tradução nossa].

¹⁴¹ “Dans la proximité – plus que représentation – est trace irreprésentable, façon de l’Infini.” [Tradução nossa].

precisamente sua presença como outro.” (LEVINAS, 1998, p. 113). A noção de justiça apresenta-se como constitutiva da relação ética entre o face a face, aquilo que se apresenta, e a imprevisível singularidade do outro, aquilo que está ausente e que não pode se apresentar no presente, em resposta ao chamado do outro, na sua presença/ausência acontece a justiça.

O rosto do próximo “significa para mim uma responsabilidade irrecusável que precede a todo consentimento livre, a todo pacto, a todo contrato [...] O desvelamento do rosto é nudez, não-forma [...], rastro de si mesmo”.¹⁴² (LEVINAS, 1978, p. 141). O rastro passa, mas não se detém, pois o rastro esvazia o rosto como um rastro de uma ausência.

Como analisado no percurso do capítulo, percebe-se que o pensamento desenvolvido por Levinas sobre a relação com o outro – relação ética – desloca o pensamento tradicional do mesmo para a alteridade. Por um lado, é possível perceber o *outro metafísico*, cuja alteridade se dá antes de qualquer tematização. Esse outro, que é pura exterioridade, é rosto sem nenhum referencial no mundo. Por outro lado, se tem a presença do terceiro, o *outro da justiça*. O terceiro é outro como próximo e não um semelhante, pois “o terceiro não espera, ele está aí desde a ‘primeira’ epifania do rosto no face-a-face”.¹⁴³ (DERRIDA, 1997, p. 63). É possível colocar em questão a relação ética na presença do outro, como afirma o próprio Levinas: “O outro cuja presença é discretamente uma ausência.”¹⁴⁴ (LEVINAS, 1971, p. 166). É sabido que na presença, na apresentação do outro, coexiste uma ausência que jamais poderá se tornar presente. Como afirma Haddock-Lobo,

é somente no rastro que podemos nos encontrar com o rosto do outro, só aí que ele pode vir nos visitar, no momento em que o passado desordena a própria temporalidade, mostrando-se mais presente que o próprio presente. Entretanto, tal movimento não se assemelha ao encontro dialógico com a alteridade que Buber descrevera, pois não nos encaminhamos à alteridade, mas o próprio rosto do outro se nos apresenta. (2002, p. 120).

O rosto é movimento da visitação e, tal movimento, altera a própria temporalidade. A presença do outro, do outro que é sempre passado, será sempre rastro. É importante ressaltar que a alteridade é abertura para o outro. Além disso, é a abertura àquilo que permite a relação ética. Afirma-se, então, que a abertura, enquanto relação ética, se constitui entre a ausência e a presença, no rastro do outro.

¹⁴² Me signifie une responsabilité irrecusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat [...] Le dévoilement du visage est nudité – non-forme [...] trace de soi-même.” [Tradução nossa].

¹⁴³ “Car le tiers n’attend pas, is est là, dès la ‘première’ épiphane du visage dans le face-à-face. [Tradução nossa].

¹⁴⁴ “Et l’Autre dont la présence est discètement une absence.” [Tradução nossa].

3.8 JUSTIÇA E ALTERIDADE

No pensamento levinasiano, a justiça é um dos principais conceitos para se entender a ética como filosofia primeira. Contudo, é possível perceber pelo menos duas interpretações distintas em torno da problemática da justiça em Levinas. Por um lado, em *Totalidade e infinito*, a justiça é colocada na relação do face a face, uma relação a dois. Nessa obra, a justiça é outro nome dado à responsabilidade, responsabilidade do eu em relação ao outro. É nesse sentido de justiça, como responsabilidade, que pode ser estabelecida a proximidade com o pensamento derridiano da desconstrução e como fundamento da proposta de uma ética do impossível. Trata-se de uma responsabilidade que não se esgota, mas que se renova constantemente, uma vez que o outro é infinitamente outro. Essa responsabilidade infinita provoca a não violência porque é sempre abertura e acolhimento.

A justiça só pode ser dada em relação à liberdade. “A liberdade que eu exerço será sempre uma liberdade interpelada e responsabilizada. [...] Liberdade, para Levinas, será o modo como eu respondo às interpelações do outro. Por isso a verdadeira liberdade se realiza como justiça.” (RUIZ, 2011, p. 189). Por isso, toda liberdade será sempre uma liberdade interpelada pelo outro. Levinas define a justiça como a própria relação ética com o outro, é o aspecto concreto da relação com a alteridade absoluta. A justiça acontece na concretude, no encontro, no discurso.¹⁴⁵ “A justiça há de ser pensada, segundo Levinas, a partir da condição ética do sujeito. Não é uma mera virtude entre outras, nem um procedimento correto a ser aplicado, mas uma exigência decorrente da responsabilidade metafísica pelo outro.” (RUIZ, 2011, p. 178). Aliás, ética e justiça não podem de modo algum ser dissociadas. Tanto a ética quanto a justiça são definidas por Levinas como relação com o outro. Nesse sentido, é possível afirmar que a ética é experiência:

ela [a ética] consiste em experimentar-se através da *transcendência* da *ideia de infinito* que é outro. Trata-se, por conseguinte, da experiência da *assimetria* significada na *epifania da face do outro*, ou mais propriamente, na *linguagem*. Mais do que uma relação, a experiência mesma é a relação que se estabelece no infinito espaço assimétrico entre eu e outro, e é estampada na nudez do rosto deste que me convoca à palavra, que me invade violentamente com a demanda ética e que, por isso, me institui como eu. (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 139).

¹⁴⁵ O assunto sobre a justiça como discurso será desenvolvido no item 3.8.2: A questão da linguagem como terceiro.

Derrida (1967b) adverte que a assimetria comumente poderia ser entendida como a própria violência ou a própria injustiça se colocar em relação a seres finitos, ou como se o outro não fosse senão uma determinação negativa do mesmo. Mas o infinito levinasiano nada tem a ver com a violência: “O infinito (como infinitamente outro) não pode ser violento como a totalidade (que é, portanto, sempre *definida* por Levinas, sempre determinada por uma opção, uma decisão inicial do discurso, como *totalidade finita*: totalidade quer dizer, para Levinas, totalidade finita).”¹⁴⁶ (DERRIDA, 1967b, p. 158). Levinas define o discurso enquanto justiça: “chamamos justiça ao acolhimento de frente no discurso”.¹⁴⁷ (LEVINAS, 1971, p. 67). O encontro com o outro é, desde já, responsabilidade e justiça. “A justiça que emerge do olhar do outro é uma interpelação que, ao revelar sua condição de injustiçado, excede a lei. Ela é um reclamo por ética. É uma justiça primeira ou, se quisermos, a condição principal da relação ética.” (RUIZ, 2011, p. 185). Percebe-se que a relação ética é acolhimento do rosto do outro, face a face. É já linguagem, transcendência, sem qualquer possibilidade de tematização: “A ‘visão’ do rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético.”¹⁴⁸ (LEVINAS, 1971, p. 190). A relação com o rosto do outro se dá na palavra e pressupõe desejo, bondade e justiça.

Já, por outro lado, em *De outro modo que ser...*, Levinas afirma que a relação face a face é perturbada com o surgimento do terceiro. Nesse momento, Levinas utiliza o termo justiça como sinônimo de justiça procedimental, que equipara semanticamente justiça com direito legal. A responsabilidade na relação com o outro passará a ser uma responsabilidade com os outros, e esta responsabilidade com os outros será a própria justiça. Para Levinas, a possibilidade de justiça acontece a partir do terceiro. Mas quem é o terceiro? “O terceiro é outro distinto que o próximo, mas é também outro próximo, é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante.”¹⁴⁹ (LEVINAS, 1978, p. 245). O outro mantém uma relação com o terceiro, na qual o eu não pode responder inteiramente; toda resposta será dada antes de qualquer questão: “A responsabilidade para com o outro é uma imediatez anterior ao problema; é precisamente proximidade. É turbada e se torna problema desde a entrada do

¹⁴⁶ “L’infini (comme infiniment autre) ne peut être violent comme la totalité (qui est dont toujours définie par Levinas, toujours déterminée par une option, une décision initiale du discours, comme totalité finie: totalité vuet dire, pour Levinas, totalité finie.” [Tradução nossa].

¹⁴⁷ “Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours.” [Tradução nossa].

¹⁴⁸ “La ‘vision’ du visage ne se sèpare pas de cette offre qu’est le langage. Voir le visage, c’est parler du monde. La transcendance n’est pas une optique, mais le premier geste éthique.” [Tradução nossa].

¹⁴⁹ “Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi prochain de l’Autre et non pas simplement son semblable.” [Tradução nossa].

terceiro.”¹⁵⁰ (LEVINAS, 1978, p. 245). O próximo é já rosto, ao mesmo tempo, comparável e incomparável, rosto único e em relação com outros rostos, visível na preocupação pela justiça. A relação com o outro, enquanto próximo, dá sentido à relação como todos os outros.

No pensamento levinasiano, a justiça é considerada a própria relação com o outro, nada escapa à responsabilidade de um para o outro: “A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições – os intercâmbios e o trabalho compreendido a partir da proximidade.”¹⁵¹ (LEVINAS, 1978, p. 248). Levinas assinala que a possibilidade da justiça se dá pela multiplicidade dos homens e pela presença do terceiro ao lado de outrem que condicionam as leis e instauram a justiça. A relação interpessoal que se estabelece com outrem é necessária também com os outros homens, afirma Levinas (1982). A justiça (procedimental, que é o direito legal) exercida inevitavelmente pelas instituições deve ser sempre “controlada pela relação interpessoal inicial”. (LEVINAS, 1982, p. 81). Percebe-se o distanciamento do conceito de justiça em Derrida e em Levinas. Derrida faz uma separação radical entre justiça e direito, embora o direito seja exercido em nome da justiça. Conforme Derrida, quando Levinas se refere à justiça parece que “estamos autorizados a escutar também direito”. Contudo, Levinas afirma que a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas; sua função não se limita a uma função de juízo; a justiça, o Estado e suas instituições compõem a responsabilidade do um com o outro.

Desse modo, algumas questões surgem com relação à palavra justiça, com a entrada do terceiro. Ele [o terceiro] afetaria a relação face a face, e a própria ideia de rosto. Interferiria ainda no acolhimento à singularidade do absolutamente outro, *outrem*. A presença do terceiro apela por justiça. O que de fato faz justiça? Levinas responde que é uma questão de consciência:

A entrada do terceiro é o fato mesmo da consciência, da unificação enquanto ser e, ao mesmo tempo, dentro do ser, a hora da suspensão do ser em possibilidade, a finitude da essência acessível à abstração do conceito, à memória que reúne a *ausência na presença*, a redução do ser ao possível e o cálculo dos possíveis.¹⁵² (LEVINAS, 1978, p. 246, grifo nosso).

¹⁵⁰ “La responsabilité pour l’autre est une immédiateté antérieure à la question: précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l’entrée du tiers.” [Tradução nossa].

¹⁵¹ “La justice, la société, l’Etat et ses institutions – les échanges et le travail compris à partir de la proximité.” [Tradução nossa].

¹⁵² “L’entrée du tiers, c’est le fait même de la conscience, du rassemblement en être et, à la fois, dans l’être, l’heure de la suspension de l’être en possibilité, la finitude de l’essence accessible à l’abstraction du concept, à la mémoire rassemblant l’absence dans la présence, la réduction de l’être au possible et la supputation des possibles.” [Tradução nossa].

Embora Levinas utilize os termos presença e ausência num sentido diferente que na desconstrução derridiana, é possível colocar em questão se a memória consegue reunir a ausência na presença ou se é possível exprimir todo o ausente naquilo que se apresenta, pois se fosse desse modo, a ausência poderia ser calculada enquanto possibilidade do presente. Isso é possível? Embora Levinas (1978, p. 246) afirme que a entrada do terceiro não é “um fato empírico e que minha responsabilidade para com o outro se veja forçada a um cálculo pela ‘força das coisas’”¹⁵³, a proximidade do outro em uma exigência com todos os outros do outro, essa exigência pede por justiça.

Levinas, ao propor a ética como filosofia primeira, procura descrever a relação com o outro, a qual não pode ser reduzida à compreensão. Nessa relação, no face a face, há uma dimensão de estranheza no outro, uma separação que não se pode conhecer nem saber. Essa distância é transcendência. “O outro se mantém numa relação com o terceiro – da qual eu não posso responder inteiramente [...] O outro e o terceiro, meus próximos, contemporâneos um do outro me afastam do outro e do terceiro.”¹⁵⁴ (LEVINAS 1978, p. 245). Por tanto, na relação ética há uma distância que implica respeito, respeito pelo outro que é incondicional. Nesse momento, a questão do terceiro se torna a própria questão.

3.8.1 A justiça como terceiro

A entrada do terceiro é a comparação dos incomparáveis – a tematização do Mesmo, a partir da relação com o outro, da proximidade e da imediatez do dizer anterior aos problemas –, enquanto que a identificação do conhecer prende o todo outro. Contudo, Levinas adverte que a entrada do terceiro não é um fato empírico e que a responsabilidade não é obrigada ao cálculo: “O terceiro não vem empiricamente a perturbar a proximidade, mas o rosto é ao mesmo tempo o próximo e o rosto dos rostos – rosto e visível – que, entre a ordem do ser e a da proximidade o laço é irrecusável.”¹⁵⁵ (LEVINAS, 1978, p. 249). Na comparação dos incomparáveis, está o nascimento da representação, da consciência. A partir da representação se produz a ordem da justiça. “A justiça exige a contemporaneidade da

¹⁵³ “Un fait empirique et que ma responsabilité pour l’autre se trouve par la ‘force des choses’.” [Tradução nossa].

¹⁵⁴ “L’autre se tient dans une relation avec le tiers – dont je ne peux répondre entièrement [...] L’autre et le tiers mes prochains, contemporains l’un de l’autre m’éloignent de ‘autre et du tiers.’” [Tradução nossa].

¹⁵⁵ “Le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l’ordre de l’être et de la proximité, le lien est irrecusable.” [Tradução nossa].

representação.”¹⁵⁶ (LEVINAS, 1978, p. 247). A representação é o modo como o sujeito se relaciona com o outro, com tudo o que o rodeia. O sujeito não pode deixar de representar. A noção comum, científica, moderna, de representação equivale à objetivação, à redução do representado, a objeto empírico mensurável. Eis que Levinas propõe uma outra dimensão da representação que não é a mera objetivação, mas é o modo como o próximo se converte em visível e se apresenta, e que este modo de representar é exigido pela justiça. O dizer se converte em dito; uma vez escrito ele se transforma em *direito*.

A justiça é sempre uma responsabilidade ética pelo outro. Levinas apontou para o fato de que, se a alteridade é condição de possibilidade da constituição da subjetividade, a ética se constitui na dimensão primeira (metafísica) da existência humana. A relação com o outro é sempre uma forma de responsabilidade e por isso uma relação ética. (RUIZ, 2007, p. 31).

Se, de fato, em Levinas, o início da relação ética acontece no encontro com o rosto do outro e se concretiza no face a face, como se estabelece a entrada do terceiro, o terceiro enquanto justiça? Na intimidade do frente a frente, a presença do terceiro nasce como consciência. A relação de justiça, com a entrada do terceiro, desregula a relação com a alteridade, para a qual a relação ética exige uma coexistência em torno da justiça. Derrida se pergunta o que Levinas faz quando “para além ou através do duelo do face-a-face entre dois ‘únicos’, ele se remete à justiça, ele afirma e reafirma ‘é preciso’ a justiça, ‘é preciso’ o terceiro?”¹⁵⁷ (DERRIDA, 1997, p. 66). Então, é possível afirmar que na relação imediata do face a face do rosto há, desde já, uma ameaça de violência ética? O terceiro, talvez, vem proteger contra a perturbação da violência ética propriamente dita. Nesse sentido, Derrida (1997) afirma que a ética poderia estar duplamente exposta a essa maneira de violência: exposta a sofrê-la, mas também a exercê-la. A responsabilidade com o outro é anterior a toda liberdade, é uma exposição ao outro sem reconhecer tal exposição.

A presença do rosto é presença do terceiro, por isso, a relação com o outro, ou o discurso, não coloca apenas em questão a liberdade, mas o apelo que vem do outro apela à responsabilidade. É um dizer que não se dissimula no dito. É expressão anterior a toda conceitualização estabelecida no dito. Um dizer anterior a toda linguagem. Contudo, a entrada do terceiro rompe essa anterioridade: “O terceiro introduz uma contradição dentro do dizer,

¹⁵⁶ “La justice exige la contemporanéité de la représentation.” [Tradução nossa].

¹⁵⁷ “Par-delà ou à travers le duel du face-à-face entre deux ‘uniques’, il en appelle à la justice, il affirme et réaffirme ‘il faut’ la justice, ‘il faut’ le tiers?” [Tradução nossa].

cuja significação frente ao outro caminhava até o momento num único sentido.”¹⁵⁸ (LEVINAS, 1978, p. 245). Assim, a relação inicialmente dual se converte em *trio*. Entretanto, Levinas adverte que a justiça não pode ser estabelecida a não ser que o eu, invadido pelo conceito de eu, destituído do ser, numa relação não recíproca com o outro, possa se fazer outro com os outros.

Num primeiro momento, parece que a questão do terceiro exclui a possibilidade de reciprocidade na relação dual. Isso não seria problema no pensamento levinasiano, pois a relação a dois é assimétrica e não recíproca. “A relação com o terceiro é uma correção incessante da assimetria da proximidade na qual o rosto se desfigura.”¹⁵⁹ (LEVINAS, 1978, p. 246). Contudo, parece que com a entrada do terceiro “há valoração, pensamento, objetivação e, por isso, uma detenção onde se trai minha relação an-árquica com a eleidade”.¹⁶⁰ (LEVINAS, 1978, p. 246-247). Se na relação com o outro o eu já se encontra em relação com o terceiro, abre um problema para a questão da singularidade e do absolutamente outro pelo qual se é responsável. Derrida afirma que Levinas define a relação ética como frente a frente com o outro, assim como é necessário que

no duelo ético do frente-a-frente com o outro, o terceiro já se encontra aí. E o terceiro não é alguém, uma terceira pessoa, uma *tese* uma testemunha que vem a aderir-se ao dual. O terceiro está já sempre aí, no dual, no frente-a-frente. Levinas diz que o terceiro, a vinda sempre já ocorrida ou chegada desse terceiro, é a origem, ou mais ainda, o nascimento da questão. Com o terceiro aparece a apelação à justiça como questão. O terceiro é aquele que me questiona no frente-a-frente, que de repente me faz sentir que o ético como frente-a-frente corre o risco de ser injusto se eu não levo em conta ao terceiro que é o outro do outro.¹⁶¹ (DERRIDA, 2001f, p. 85).

Levinas afirma também que “a aparição do terceiro é a origem mesma do aparecer, quer dizer, a própria origem da origem”.¹⁶² (LEVINAS, 1978, p. 249). A questão do rastro do rastro e do outro irreduzível também se torna problemática. Todavia, em vários momentos

¹⁵⁸ “Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l’autre allait, jusqu’alors, dans un sens unique.” [Tradução nossa].

¹⁵⁹ “La relation avec le tiers est une incessante correction de l’asymétrie de la proximité où la visage se dévisage.” [Tradução nossa].

¹⁶⁰ “Il y a pressé, pensée, objetivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relatio an-archique à l’illéité.” [Tradução nossa].

¹⁶¹ “Dans le duel éthique du face-à-face avec l’outre le tiers étair là. Et le tiers n’est pas quelq’un, un troisième, un terstis, un témoin que vient s’ajouter au duel. Le tiers est toujours déjà là dans le duel, dans le face-à-face. Lévinas dit que ce tiers, la venue toujours déjà arrivée de ce tiers, est l’origine ou plutôt la naissance de la question. C’est avec le tiers que l’appel à la justice apparaît comme question. Le tiers, c’est celui que me questionne dans le face-à-face, qui tout d’un coup me fait sentir que l’éthique comme face-à-face risque d’être injuste se je ne tiens pas compte du tiers qui est l’autre de l’autre.” [Tradução nossa].

¹⁶² “L’apparition du tiers est l’origine même de l’apparoir, c’est-à-dire l’origine même de m’origine.” [Tradução nossa].

Levinas utiliza a palavra “entrada” na sua argumentação sobre o terceiro. Talvez, isso leve a um pensamento que se é entrada é porque já, no seu ato inaugural, está fora. Poder-se-ia afirmar que, de certa forma, o pensamento levinasiano se encontra numa posição lógico-racional de oposição binária; nesse caso, dentro/fora. Se, na relação frente a face do outro, a justiça é anterior inclusive ao chamado do outro, a justiça não se encontra nem dentro nem fora da relação, mas ao mesmo tempo dentro e fora. Ao se tratar do apelo ao chamado, a uma resposta anterior, é necessário pensar em que consiste tal apelo, pois, como adverte Derrida (1997, p. 54): “Um apelo só pode se escutar a si mesmo, e escutar-se chamar, a partir da promessa de uma resposta.”¹⁶³ No pensamento levinasiano, o acolhimento ao outro será já uma resposta.

3.8.2 A questão da linguagem como terceiro

O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição ou do pensamento, mas uma relação original com o ser exterior. O outro absolutamente exterior está próximo, não como certeza, mas como responsabilidade. O discurso é a produção de sentido, e o sentido

não se produz como uma essência ideal – é dito e ensinado pela presença – e o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à evidência. Não é uma intuição. Ele é, ao mesmo tempo, uma presença mais direta do que a manifestação visível e uma presença distante – ao outro.¹⁶⁴ (LEVINAS, 1971, p. 61-62).

É possível afirmar que o discurso, como produção de sentido, nos conduz ao outro na sua presença/ausência e, por conseguinte, que a justiça se dá na relação (que é o próprio discurso em Levinas) com o outro na *différance*. Qual entendimento pode ser outorgado ao *de frente* quando Levinas afirma: “*Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*”?¹⁶⁵ (LEVINAS, 1971, p. 67). O rosto do outro exige uma resposta para a qual é preciso responder. Nesse sentido, a relação frente a frente se inicia com o discurso, pois o rosto se

¹⁶³ “Un appel ne peut s’entendre lui-même, et s’entendre appeler, que depuis la promesse d’une réponse.” [Tradução nossa].

¹⁶⁴ “Ne se produit pas comme une essence idéale – il est dit et enseigné par la présence, et l’enseignement ne se réduit pas à l’intuition sensible ou intellectuelle, qui est la pensée du Même. Donner un sens à sa présence est un événement irréductible à l’évidence. Il n’entre pas dans une intuition. Il est, à la fois, une présence plus directe que la manifestation visible et une présence lointaine – celle de l’autre.” [Tradução nossa].

¹⁶⁵ “Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours”. [Tradução nossa].

comunica e permite o discurso. Abordar *outrem* no discurso é “acolher¹⁶⁶ a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. O outro não se inclui na totalidade do ser expresso. É, pois, *receber* de *outrem* para além da capacidade do eu”.¹⁶⁷ (LEVINAS, 1971, p. 43). Isso, no pensamento levinasiano, significa ter a ideia de infinito. Embora o discurso produza o universal, a totalidade, a captura do outro no dito, e até uma certa violência – uma vez que há sempre uma redução no dito –, Levinas propõe um entendimento diferente para o discurso. O discurso, no pensamento levinasiano, é também uma outra possibilidade de acolhida do outro. Como se realiza a relação entre discurso e acolhida? O discurso é sempre uma produção do sujeito, por sua vez o sujeito não tem como se relacionar com o outro senão através da linguagem, do discurso. Porém, há uma possibilidade, que é proposta por Levinas, de pensar o discurso como acolhida. Acolher no discurso implica produzir verdades do discurso de forma relativa, ou seja, em relação ao outro. As verdades do discurso de acolhida não correspondem ao eu, elas refletem a revelação do outro, aquilo que o outro manifesta de si. Por isso, o discurso como acolhida é um certo discurso que não absolutiza análises nem cria uma totalidade teórica, porque as verdades internas do discurso não pertencem ao sujeito que produz o discurso, mas são acolhida da manifestação do Outro. Neste sentido, o discurso como acolhida é justiça, pois é impossível a redução do outro à totalidade. O outro não é possível de ser compreendido a partir de um determinado sistema, o outro é sempre aquele que interpela o eu. O discurso é uma relação sempre com o ser exterior.

A comunicação é impossível se começa pelo eu, pois, no pensamento levinasiano, comunicar-se, sem dúvida, é abrir-se. A abertura não será completa se for atentada pelo reconhecimento. “Ela é completa não enquanto se abre ao ‘espetáculo’, ao reconhecimento do

¹⁶⁶ Derrida, em *A palavra acolhimento*, mostra que o discurso, a justiça, a retidão ética referem-se, antes de tudo ao acolhimento, e essa palavra é sem dúvida a mais frequente, a mais determinante em *Totalité et infini*. “Est-ce même un geste, l’accueil? Plutôt le premier mouvement, et un mouvement apparemment passif, mais le *bon* mouvement. L’accueil ne se dérive pas, pas plus que le visage, et il n’y a pas de visage sans accueil. C’est comme si l’accueil, tout autant que le visage, tout autant que le lexique qui en est co-extensif et donc profondément synonyme, était un langage premier, un ensemble formé de mots quasi-primitif – et quasi-transcendants. Il faut penser d’abord la possibilité de l’accueil pour penser le visage et tout ce qui s’ouvre ou se déplace avec lui, l’éthique, la métaphysique ou la philosophie première – au sens que Lévinas entend rendre à ces mots. L’accueil détermine le ‘recevoir’, la réceptivité du recevoir comme relation éthique. [...] Ce *recevoir*, mot ici souligné et proposé comme le synonyme de *accueillir*, il ne recoit que dans la mesure, une mesure démesurée, où il recoit au-delà de la capacité du moi. Cette disproportion dissymétrique marquera plus loin, nous y viendrons, la loi de l’hospitalité.” (DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997. p. 55-56).

¹⁶⁷ “C’est accueillir son expression où il déborde à tout instant l’idée qu’en emporterait une pensée. C’est donc recevoir d’Autrui au-delà de la capacité du Moi.” [Tradução nossa].

outro, mas em se fazer responsável por ele.”¹⁶⁸ (LEVINAS, 1978, p. 189). A ênfase na abertura, dada por Levinas, grifa a responsabilidade com relação ao outro até chegar à substituição. Contudo, a abertura da comunicação não é uma simples troca de lugar. Distinta à consciência da consciência, a comunicação comporta a incerteza. A comunicação com o outro só pode ser transcendência se é perigosa, pois implica sempre correr um risco.

A linguagem ética proposta por Levinas não tem procedência de uma experiência moral própria. A situação ética da responsabilidade não se compreende a partir da ética. A responsabilidade para com o outro, para aquilo que não começa no eu, é a responsabilidade como refém.

A responsabilidade para com o outro – responsabilidade ilimitada que não está medida pela rigorosa compatibilidade do livre e o não livre reclama a subjetividade como refém insubstituível que ela desnuda sob o eu numa passividade de perseguição, de rejeição e de fora da essência em Si.¹⁶⁹ (LEVINAS, 1978, p. 197).

No pensamento levinasiano, a responsabilidade para com o outro, na sua anterioridade com relação à liberdade, anterior ao presente e à representação é uma passividade. Uma exposição ao outro sem que seja assumida ou retida, uma exposição da exposição ou, nas palavras de Levinas: “expressão” é um dizer que não se dissimula ou protege no dito, senão que se descobre. Expressão anterior a qualquer conceitualização, pois o dizer não se esgota no dito ou não-dito, vai além do dito.

Em *Autrement qu’être...* Rosto e discurso (linguagem pré-original) são sinônimos, duas formas de expressão. A linguagem se revela na relação de aproximação ou acolhimento. Levinas afirma que “não sou eu – é o outro que pode dizer sim. Dele vem a afirmação. Ele está no começo da experiência”.¹⁷⁰ (LEVINAS, 1971, p. 94). O *sim* pré-originário é a origem concreta da linguagem; um discurso anterior a todo discurso, um *dizer primeiro*. Um dizer sem palavras e que tem lugar antes do dito, do saber e da compreensão. O dizer pré-originário a partir do *dizer* no seu *dito* interpela, provoca, invoca o eu que faz entrar no discurso, que faz falar. Aproximando a desconstrução do pensamento levinasiano, é possível argumentar que, na relação entre o dizer e o dito, este último tem proximidade com o ditado, com a norma, o presente; o dizer, por outro lado, tem relação com aquilo que vem – o ausente

¹⁶⁸ “Elle est entière non pas en s’ouvrant au ‘spectacle’ ou à la reconnaissance de l’autre, mais en se faisant responsabilité pour lui.” [Tradução nossa].

¹⁶⁹ “La responsabilité pour autrui – responsabilité illimitée que la rigoureuse compatibilité du libre et du non-libre ne mesure plus, réclame la subjectivité comme otage irremplaçable qu’elle dénude sous le Moi dans une passivité de persécution, de refoulement et d’expulsion hors l’essence, en Soi.” [Tradução nossa].

¹⁷⁰ “Ce n’est pas moi – c’est l’Autre, qui peut dire oui. De lui vient l’affirmation. Il est au commencement de l’expérience.” [Tradução nossa].

– que só tem possibilidade de ser enquanto impossível. O rosto expressivo dá entrada ao sujeito, ele dá a palavra à palavra obrigando a co-responder ao seu apelo. Impõe-se a partir da sua nudez, sem que o sujeito possa ficar indiferente a seu apelo e obriga-o a responder. Resposta responsável ao apelo do rosto expressivo. O sim pré-originário é, desde já, uma resposta. Começa-se por responder. Graças à primeira palavra do sujeito – que é um *sim* original, ele pode ser responsável.

A fala primeira do sujeito, que é resposta, o coloca numa posição de ex-posição em relação ao outro, como um eu responsável pelo outro. Mas exposição que é uma saída sem qualquer recorrência a si. O sujeito sai de si e se expõe ao descobrir que sua palavra é já herdada, que vem do outro. Não um responder *por*, mas um responde *a*. O encontro com o rosto que olha, que apela e que interpela, força a responder e mostra a ideia de infinito. Nenhuma pessoa pode assumir o lugar do sujeito e por ele responder. A responsabilidade não é uma escolha livre do sujeito, trata-se de uma responsabilidade infinita, na qual o sujeito é refém do outro.

A exposição do rosto coloca o eu em relação com o ser, o qual é irreduzível à fenomenalidade. O colocar-se em relação se efetua na inaudível urgência e que exige uma resposta. A resposta a tal exigência é a própria justiça. A presença do rosto é já presença do terceiro; por isso, a relação com outrem ou discurso não somente coloca em questão a liberdade, mas também o apelo que vem do outro chama à responsabilidade.

A presença do rosto – infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e comando que comanda que mande. [...] Toda relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do outro ao mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto.¹⁷¹ (LEVINAS, 1971, p. 234).

A partir disso, pode-se afirmar que se toda relação com os outros do outro remonta para a apresentação do rosto do outro, sem qualquer intermediação e unicamente pela expressão do rosto, então, de certa forma, o terceiro está ausente na presença. Desse modo, a relação e a resposta ao apelo do outro acontece na ausência/presença do outro e do terceiro. Se no face a face, no rosto do outro que é a condição para a ética, o terceiro não estivesse já presente, a relação com o outro, a própria justiça seria, de antemão, um perjúrio. Com a entrada do terceiro na relação ética (dual) – na possibilidade de justiça –, pretendido como o comprometimento justo com o outro, é possível afirmar que, no frente-a-frente, há um

¹⁷¹ “La présence du visage – l’infini de l’Autre – est dénuement, présence du tiers (c’est-à-dire de toute l’humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander.. [...] Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l’Autre au Même, sans aucun intermédiaire d’image ou de signe, par la seule expression du visage.” [Tradução nossa].

perjúrio. Derrida assinala assim que entre a justiça e o perjúrio não há uma simples oposição. O perjúrio simplesmente não está presente, o que não quer dizer que esteja ausente. Assim, a questão da justiça acontece no jogo entre o que se apresenta e seu constituinte, o ausente. O perjúrio é possível. Nesse sentido, a justiça sempre estará no âmbito do *impossível*. Para que se dê lugar à justiça, é preciso que ela mesma seja assediada pelo seu contrário, o perjúrio. Aproximando Derrida a Levinas, é possível afirmar, talvez, a relação entre o dizer e o dito. A decisão responsável está na ordem do dizer, não é programável, ela vai muito além do dito, da regra e norma do previsível: é um dizer-acontecimento. Um dizer que faz o acontecimento ir além do saber e jamais se apresentará como tal.

4 ÉTICA DO IMPOSSÍVEL

Na discussão realizada no decorrer desta análise, é importante ter o cuidado de não transformar as reflexões éticas sobre a acolhida e abertura ao *outro* em meros discursos moralizantes, o que geraria uma banalização do outro e da própria relação ética. Menos ainda tentar, a partir desses discursos, sistematizar e procurar normas e critérios na relação ética, uma vez que isso recairia novamente num agir perante a lei. Isso levaria a um pensamento sobre a justiça, sem levar em consideração a irreduzível alteridade do outro. A proposta é a de apresentar uma outra leitura sobre as questões éticas – hospitalidade, acolhimento, justiça – sob uma perspectiva do impossível: uma ética do impossível. Tal perspectiva perpassa o questionamento sobre uma tal ausência que permita manter o outro inacessível ou, como condição¹⁷² de *im*/possibilidade da relação com o outro; nas palavras de Derrida, “uma relação sem relação”¹⁷³, para além do presente ou da mera aparência. Conforme afirma Levinas (2002, p. 159), é o “privilégio da presença que Derrida põe precisamente em questão no livro *La voix et le phénomène*. A própria possibilidade da plenitude de presença é contestada”. Adverte-se que este pensamento não nega a presença do outro, mas coloca em questão a supremacia dada à presença na tradição filosófica, em detrimento da ausência. Do mesmo modo, não se pretende uma inversão dos termos – a ausência em supremacia à presença –, mas uma alternância dos termos, um jogo entre ausência e presença no agir frente ao outro.

Por outro lado é necessário explicitar de que outro se está falando. Entende-se aqui o outro, a alteridade do outro, como referência para o agir, sem a imposição de normas e valores predefinidos. A alteridade do outro “oferece critérios e referências para construir os princípios e valores orientadores da prática” (RUIZ, 2006, p. 218). Sem padrões únicos ou modelos para a existência humana, a alteridade do outro é uma abertura para as infinitas possibilidades do ser, procurando uma invenção a cada vez.

A alteridade não impõe quais são os valores que devem ser vividos, mas serve de indicativo para discernir quais as práticas que conseguem implementar uma existência digna e feliz. A alteridade se coloca como referência para todas as práticas humanas, desde as formas da tecnologia e os modos de produção, aos modos de relação intersubjetiva. (RUIZ, 2006, p. 219).

¹⁷² Lembra-se aqui que no pensamento derridiano a palavra condição vai além de um sistema de premissas, nem de causas, mas como um conjunto de rasgos que definem uma situação dada e dentro da qual alguma coisa se estabelece, por exemplo, condição humana, condição social, etc.

¹⁷³ O “‘sem relação’ emergindo justamente *e* a ininterrupção ou a infinitude (in-finitude) selada da própria relação, *e*, na terminologia de Levinas, o *rosto* de um e de outro na estranheza da sua respectiva singularidade”. (BERNARDO, 2008, p. 162).

Essa perspectiva da alteridade do outro abre para uma responsabilidade e uma demanda por justiça para além das leis ou valores estabelecidos. Desse modo se configura a ética do *impossível* como uma proposta de fazer justiça, de se fazer justiça a um modo de relação – agir humano frente ao outro (qualquer outro) – que não precise somente levar em conta as normas e leis preestabelecidas como modo correto de agir. Mas que leve em conta, principalmente, a imprevisibilidade do outro como compromisso ou *incondição* frente ao outro. Tal pensamento não poderia ser associado a um niilismo nem relativismo, pois não é um “qualquer coisa serve” ou “tudo vale”. Esse pensamento requer uma resposta urgente – fazer justiça – a cada encontro na sua singularidade.

No pensamento derridiano, a história da Filosofia é a história de uma reflexão em torno do significado de *possível*, daquilo que se entende ou do que quer dizer *ser* e *ser possível*. Há o compromisso de repensar o valor da possibilidade que marca o pensamento da tradição filosófica ocidental. Nesse sentido, a desconstrução perturba e desestabiliza esse pensamento, uma vez que não adota um ideal crítico-filosófico capaz de apresentar novas propostas, que venham a corrigir as certezas criticadas. Um olhar da desconstrução frente à tradição filosófica acerca da potencialidade, das condições de possibilidade, encontra-se afetada pela experiência da aporia indissociável da experiência do acontecimento. Essa experiência, como acontecimento, perturba a distinção entre o possível e o impossível, a simples oposição entre o possível e o impossível. O acontecimento só tem lugar quando o impossível se fizer possível, quando vier do *possível*, cuja *possibilitação* prevalece sobre o impossível. Contudo, como é possível indagar sobre aquilo que o que torna possível, enquanto possibilidade, torne também impossível sua possibilidade? Desde já é importante destacar o vínculo estabelecido por Derrida entre desconstrução e justiça. A justiça será sempre indeseconstruível ou, em outras palavras, a justiça é *impossível*. Como o *impossível* pode ser o modo de ser da justiça?

4.1 O IM DO IMPOSSÍVEL

A desconstrução derridiana é entendida fora de qualquer pensamento associado a uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, mostrando o sistema de um programa e aplicando regras, ou seja, desdobrando possibilidades. Para se romper com a noção de que entre o possível e o impossível existe uma simples oposição, é necessário estabelecer o acontecimento *impossível*. Esse *impossível* não é somente um impossível, como

também não é exclusivamente o contrário do possível. O *impossível* é também a condição de possibilidade do possível, é a própria experiência *impossível*, e essa experiência *impossível* vem condicionar o acontecimento do acontecimento. Assim sendo, o que acontece como acontecimento somente pode acontecer na perspectiva do *impossível*. A ação justa acontecerá só se vinda do *impossível*. Pensar sempre sobre alguma coisa que é simplesmente possível e, portanto, previsível, é aí onde nada acontece.

Cabe lembrar que no pensamento derridiano não existe uma contradição lógica entre o possível e o impossível. De fato, o *impossível* não é o contrário do possível, nem a sua modalidade negativa; ele é a condição de possibilidade do possível. Desse modo, ao se afirmar que a justiça é *impossível*, de maneira alguma significa que não possa nem deva acontecer. Mas para que a justiça realmente aconteça é necessário que se faça o *impossível*.

Quando o impossível se *faz* possível, o acontecimento tem lugar (possibilidade *do* impossível). Nisso consiste mesmo, de modo irrefutável, a forma paradoxal do acontecimento: se um acontecimento é somente possível, no sentido clássico da palavra, se ele se inscreve em condições de possibilidade, se não faz outra coisa senão explicitar, desvelar, revelar, realizar o que já é possível, então, não é mais um acontecimento.¹⁷⁴ (DERRIDA, 2001a, p. 307).

É nesse sentido que o interesse da desconstrução, “da sua força e de seu desejo, se os tem, é de uma certa experiência do impossível [...] a experiência do outro como invenção do impossível”¹⁷⁵ (DERRIDA, 2001a, p. 295); quer dizer, como a única invenção¹⁷⁶ possível. Derrida entende o *im* do impossível como sendo radical, implacável e inegável, porém, ele não é simplesmente negativo ou dialético; por meio do impossível, é possível introduzir o possível e o fazer funcionar. O impossível permite, possibilita a possibilidade de qualquer acontecimento, neste caso o da justiça. A condição de possibilidade concede, portanto, uma *chance* ao possível e o priva de toda sua pureza, ou seja, a responsabilidade pela qual toda decisão deve passar introduz esse pensamento na aporia:¹⁷⁷ “Uma aporia sem exemplo, uma aporia da lógica de preferência a uma aporia lógica, eis um beco sem saída do indecidível pelo

¹⁷⁴ “Quand l'impossible se fait possible, l'événement a lieu (possibilité de l'impossible). C'est même là, irrécusablement, la forme paradoxale de l'événement: si un événement est seulement possible, ou se sens classique de ce mot, s'il ne fait qu'explicitar, dévoiler, révéler, accomplir ce qui était déjà possible, alors ce n'est plus un événement.” [Tradução nossa].

¹⁷⁵ “De sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible [...] l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible.” [Tradução nossa].

¹⁷⁶ O assunto da invenção será desenvolvido no ponto 4.1.2: As invenções do outro.

¹⁷⁷ Sobre a aporia Derrida afirma: “Con esta palabra era del ‘no saber a dónde ir’, del no-pasar o, más bien, de la *experiencia* del no-pasar, de la prueba de lo sucede, pasa y apasiona en ese no-pasar, paralizándonos en esa separación de una forma no necesariamente negativa: ante una puerta, un umbral, una frontera, una línea o, sencillamente, ante el borde (del otro) o el abordar al otro como tal.” (DERRIDA, J. *Aporias*. Barcelona: Paidós, 1998. p. 30-31).

qual uma decisão não pode não passar”.¹⁷⁸ (DERRIDA, 2001a, p. 308). Não há decisão, nem responsabilidade, sem a prova da aporia ou da indecidibilidade, por conseguinte, não há justiça sem indecidibilidade. O indecidível não é o contrário da decisão, mas a condição da decisão, pois a decisão não é o desdobramento de um saber. Portanto, a impossibilidade não é o simples contrário do possível, ela se dá do mesmo modo à possibilidade. A aporia atravessa a possibilidade e nela deixa seu rastro. O *impossível* dá o movimento a toda ação, a toda decisão, uma vez que ele tem uma solidez e urgência. Ele é a condição de possibilidade do possível. Isso obriga a pensar o possível (a possibilidade de qualquer incondicional) como o impossível mesmo, desse modo, a justiça se faz impossível.

Ao aceitar aqui que o possível vem do impossível, e que a condição de possibilidade é a condição de impossibilidade, como se deve então pensar o pensamento do possível que vem da tradição filosófica? O que se encontra em jogo, aqui, é o dominante conceito de possível que atravessa o pensamento ocidental com todas as suas significações *em potência*: “o ser-em-potência”. Tentar um pensamento do impossível, fora de qualquer conotação negativa, implica um outro pensamento do acontecimento, a saber, segundo Derrida (2004c), do “ter-lugar”. Nesse sentido, somente o impossível tem lugar. Se somente o impossível tem lugar então é preciso pensar a justiça como impossível, pois um acontecimento nunca terá lugar em um pensamento que se encontre como desenvolvimento de uma potencialidade ou de uma possibilidade. O acontecimento, a justiça como acontecimento, será sempre inventivo. Embora a invenção seja sempre possível, no sentido de que ela é sempre a invenção do possível, paradoxalmente, ela não inventa nada, quando a invenção não vem do outro e para ele se dirige. Simplesmente porque o outro não é possível de ser apreendido. É nesse sentido que se poderia dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível. Mas a invenção do impossível não é impossível? No pensamento derridiano, certamente, uma invenção deve se anunciar como invenção daquilo que não parecia possível.

Pois um *possível* que fosse apenas *possível* (*não impossível*), um *possível* segura e certamente *possível*, acessível de antemão, seria um mal *possível*, um *possível* sem porvir, um *possível* já posto de lado, se se pode dizê-lo, confiante da vida. Isto seria um programa ou uma causalidade, um desenvolvimento, um desdobrar-se sem acontecimento. A *possibilitação desse possível* deve continuar sendo, de uma só vez,

¹⁷⁸ “Une aporie sans exemple, une aporie de la logique plutôt qu’une aporie logique, voilà une impasse de l’indécidable par laquelle une décision ne peut pas ne pas passer.” [Tradução nossa].

tão indecidível e, portanto, tão decisiva quanto o porvir mesmo.¹⁷⁹ (DERRIDA, 2001a, p. 284-285, grifos do autor).

As afirmações feitas sobre o acontecimento convêm do mesmo modo à decisão, à responsabilidade e, portanto, à justiça. Uma decisão que pode ser tomada *no meu poder*, a qual manifesta o desenvolvimento daquilo que já é possível, a atualização de um possível, uma decisão que não depende senão de alguém, pode ser considerada ainda como decisão? Este é o paradoxo exposto por Derrida: “A decisão responsável deve ser a im-possível possibilidade de uma decisão ‘passiva’, uma decisão do outro em mim que não me exonere de nenhuma liberdade, nem de nenhuma responsabilidade.”¹⁸⁰ (DERRIDA, 2001a, p. 303). Portanto, é preciso a *falta*, do mesmo modo, é preciso que a adequação continue sendo impossível. Claro está que a falta não tem um significado ontológico negativo. Segundo Derrida, seria mais conveniente falar de uma *inadequação*, a qual deveria continuar sempre sendo possível, para que a resposta seja, por sua vez, possível. A partir desse pensamento, pode-se exemplificar a lei que une o possível ao impossível. Se uma interpretação não tem algo faltante existindo, uma compreensão de si totalmente adequada, isso marcaria não apenas o fim ou o fechamento de algo esgotado numa transparência pura, mas tornaria tudo impossível; proibiria o porvir e, por consequência, tornaria impossível tanto o acontecimento quanto a vinda do outro, tornaria impossível a própria justiça. A vinda ao outro é a resposta, um sim como resposta.

O acontecimento só tem lugar quando o impossível se faz possível, é nisso que consiste o pensamento derridiano da forma paradoxal do acontecimento: um acontecimento é somente possível se nele se inscreve o impossível, se não, não é mais um acontecimento. Para que haja acontecimento, para que aconteça o acontecimento, ele precisa ser visto como invenção, como vinda do impossível. Usando a expressão francesa “*une fois pour toutes*” [uma vez por todas], Derrida observa a forma do acontecimento singular e irreversível daquilo que acontece uma só vez; por conseguinte, daquilo que não se repete mais. Mas, ao mesmo tempo, o acontecimento abre todo um jogo de palavras ligadas entre si por proximidade que permitem a abertura para um outro lugar. Por meio da repetição, de forma imprevisível, a

¹⁷⁹ “Car un possible qui serait seulement possible (non impossible), un possible surement et certainement possible, d’avance accessible, ce serait un mauvais possible, un possible sans avenir, un possible déjà mis de côté, si on peut dire, assuré sur la vie. Ce serait un programme ou une causalité, un développement, un déroulement, sans événement. La possibilisation de ce possible impossible doit rester à la fois aussi indécidable et donc aussi décisive que l’avenir même.” [Tradução nossa].

¹⁸⁰ “La decision responsable doit être cette im-possible possibilité d’une décision ‘passive’, une décision de l’autre en moi qui ne m’exonère d’aucune liberté ni d’aucune responsabilité.” [Tradução nossa].

singularidade se inaugura, o inédito surge na multiplicidade das repetições. Esse pensamento, na ótica de Derrida, suspende a oposição ingênua entre tradição e renovação, memória e porvir; iterabilidade¹⁸¹ essa que arruína antecipadamente as garantias dos discursos, das filosofias e ideologias. A iterabilidade não deixa intacta nenhuma das oposições filosóficas que regulam a abstração e apaga *a priori* o limite linear que atravessa os valores em oposição, contaminando seu próprio limite.

A relação com o *outro*, o próprio encontro, surge como acontecimento, pensado como um possível porvir, ou seja, como um impossível. Um impossível que é a própria justiça no sentido da justiça ser a condição de possibilidade da ação justa. Desse modo, a impossível justiça possibilita uma relação de abertura ao *outro*, num outro tempo que não o nosso, mas é o tempo do *outro*; o tempo porvir ou o porvir do tempo. Uma ação justa que acontece no *sim* anterior à resposta como única possibilidade, pois é vinda do impossível. No pensamento derridiano o possível é tudo aquilo que pode ser programado, previsto, esperado e conhecido. O impossível quer dizer impossível de ser imaginado, de ser preestabelecido como tentativa de uma captura. Impossível por ser absolutamente surpreendente fora de qualquer estrutura de possibilidades ou potencialidades. Tal pensamento implica antes de tudo uma responsabilidade, que sempre será uma resposta, uma travessia sempre imprevisível.

O impossível permite que o outro não seja capturado e apreendido por aquilo que pode ser calculado e programado. O impossível se configura na impossibilidade de apreender e totalizar o outro, fazendo justiça à singularidade do outro. A experiência da alteridade, a experiência do mais impossível que é o outro, permite a tomada de decisão e a resposta que urgentemente precisa ser dada. Sendo assim, a justiça se torna impossível. A desconstrução, ao ser definida como “a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível, condição que divide com o dom, o *sim*, o *vem*, a decisão, o testemunho, o segredo, etc.” (DERRIDA, 1995, p. 19, grifo do autor), é possível afirmar então que a desconstrução é a própria justiça.

¹⁸¹ Lembra-se aqui que a *iterabilidade* é abordada por Derrida, principalmente, na sua crítica ao conceito de escrita mantida no pensamento ocidental. “Essa *iterabilidade* (*iter*, *derechef*, viria de *itara*, outro em sânscrito, e tudo o que segue pode ser lido como a exploração da lógica que liga a repetição à alteridade) estrutura a marca da própria escrita, qualquer que seja, aliás, o tipo de escrita (pictográfica, hieroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para nos servirmos dessas velhas categorias). Uma escrita que não seja estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escrita. [...] A possibilidade de repetir e, pois, de identificar as marcas está implicada em todo código, faz deste uma grade comunicável, transmissível, decifrável, iterável por um terceiro, depois para todo usuário possível em geral.” (DERRIDA, J. *Limited Inc.* Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991b. p. 19, 99-100).

Questões como hospitalidade, responsabilidade, justiça, dom, promessa¹⁸² confirmam o pensamento do possível como *impossível*, de um “possível-impossível” que não se deixa mais determinar pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade. Entretanto, Derrida não afirma que o *impossível*, ou esse outro pensamento do possível, seja um pensamento da necessidade, mas um pensamento do *talvez*, “da perigosa modalidade do talvez de que fala Nietzsche, e que a filosofia quis subjugar”. (DERRIDA, 2003a, p. 79). É nesse sentido que o *talvez* se apresenta como necessidade e possibilidade, como promessa e fatalidade, cuja implicação com toda experiência dá lugar ao acontecimento.

4.1.1 O perigoso *talvez*

Se a justiça sublinha uma relação de abertura na qual sua possibilidade depende de um *impossível*, que desestabiliza toda segurança, então um *talvez* surge como categoria para assumir o incalculavelmente outro. O *talvez* rompe com qualquer programação e previsão que se possa ter com relação ao outro. Na visão de Derrida, o pensamento do *talvez*, e somente ele, chega não importa de onde e não importa como.

A possibilitação desse impossível deve permanecer ao mesmo tempo tão indecível e em consequência tão decisivo como o porvir mesmo. Que seria um porvir se a decisão fosse programável e se o acaso, se a incerteza, se a certeza *instável*, se a insegurança do “talvez” não ficasse suspensa à abertura do que vem, no que vem, no mesmo acontecimento, nele e com o coração na mão? Que ficaria porvir sem a insegurança, se a segurança limitada do *talvez* não retivesse sua respiração numa “época”, para deixar aparecer ou deixar vir o que vem, para abrir, justamente, desunindo necessariamente uma certa necessidade de ordem, uma concatenação das causas e de seus efeitos? Interrompendo-a, marcando simplesmente a interrupção possível? Esta suspensão, a iminência de uma interrupção, se se pode denominar o outro, a revolução ou o caos, o risco, em todo caso, de uma instabilidade.¹⁸³ (DERRIDA, 1994a, p. 46-47).

Longe de ser uma simples indeterminação, ocorre que o pensamento do *talvez* vem desde Nietzsche no levantamento de uma “catástrofe de inversão”. Tal pensamento não vem

¹⁸² Todas estas questões foram centrais nos discursos desenvolvidos por Derrida nos últimos anos da sua vida.

¹⁸³ “La possibilisation de ce possible impossible doit rester à la fois aussi indécidable et donc aussi décisive que l’avenir même. Que serait un avenir si la décision était programmable et si l’aléa, si l’incertitude, si la certitude instable, si l’inassurance du ‘peut-être’ ne s’y suspendait à l’ouverture de ce qui vient, à même l’événement, en lui et à cœur ouvert ? Qu’est-ce qui resterait à venir si l’inassurance, si l’assurance limitée du peut-être ne retenait son souffle dans une ‘époque’, afin de laisser paraître ou de laisser venir ce qui vient, pour ouvrir, justement, en disjoignant nécessairement une certaine nécessité de l’ordre, une concaténation des causes et des effets ? En l’interrompant, en y marquant tout simplement l’interruption possible? Ce suspens, l’imminence d’une interruption, on peut l’appeler l’autre, la révolution ou le chaos, le risque en tout cas d’une instabilité.” [Tradução nossa].

para atenuar a contradição ou para suspender as oposições, mas ao término de um processo aberto aos “metafísicos de todos os tempos”. O *talvez* é o passo não dialético dos valores contrários de um ao outro. Derrida (1994a) realiza uma análise crítica de alguns escritos de Nietzsche, nos quais aparece, antes de se converter num tema, quase um nome ou, talvez, uma categoria, o modo fundamental do *talvez*. Inclusive, o que inaugurarão o *perigoso talvez*, anuncia, em *Além do bem e do mal*, a palavra do filósofo do *por vir*.

Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvez”? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso “talvez” a todo custo. – E, falando com toda seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem. (NIETZSCHE, 1992, p. 10-11).

Derrida analisa essa possibilidade e essa necessidade do *talvez* na esteira do *perigoso talvez*, a respeito “do qual Nietzsche dizia que era o pensamento dos filósofos do porvir”.¹⁸⁴ (DERRIDA, 2001a, p. 284). É o *talvez* que possibilita pensar a intervenção entre o futuro e o porvir, em uma experiência do tempo que permite a irrupção do acontecimento. O *talvez* surge quando o porvir interrompe a concepção tradicional de tempo entendida como finalidade ou meta, na qual o acontecimento revela um sentido determinado pela sua finalidade. O porvir abre o acontecimento sem finalidade prevista, talvez uma abertura à invenção.

No pensamento derridiano, não há porvir nem relação com a vinda do acontecimento sem a experiência do *talvez*. Uma vez que o que tem lugar não deve se anunciar como possível ou necessário; de outra maneira, a súbita invasão do acontecimento é antecipadamente neutralizada. O acontecimento depende de um *talvez* que tem relação não com o possível, mas com o impossível.

O que vai vir, *talvez*, não é somente isto ou aquilo, é finalmente o pensamento do *talvez*, o *talvez* mesmo. O que chega chegará *talvez*, pois não se deve estar seguro jamais, já que se trata de um chegar, mas o que chega seria também *talvez* mesmo. A experiência inaudível, completamente nova, a experiência mesma que nenhum metafísico se haveria atrevido ainda a pensar. (DERRIDA, 1994a, p. 46).¹⁸⁵

No pensamento do impossível, o *talvez* é, talvez, o único pensamento possível para o acontecimento. O *talvez* é a categoria mais adequada para o porvir; por meio dele, é possível

¹⁸⁴ “Dont Nietzsche disait qu’il était la pensée des philosophes de l’à-venir.” [Tradução nossa].

¹⁸⁵ “Ce qui va venir peut-être, ce n’ est pas seulement ceci ou cela, c’est enfin la pensée du peut-être, le peut-être même. L’arrivant arrivera peut-être, car on ne doit jamais en être sûr dès lors qu’il s’agit d’arrivance, mais l’arrivant, ce serait aussi le peut-être même, l’expérience inouïe, toute nouvelle du peut-être. Inouïe, toute nouvelle, l’expérience meme qu ‘aucun métaphysicien n’ aurait encore osé penser.” [Tradução nossa].

unir o acontecimento, o porvir e o talvez “para se abrir à vinda do que vem, ou seja, necessariamente sob o regime de um *possível*, cuja *possibilitação* deve prevalecer sobre o *impossível*”.¹⁸⁶ (DERRIDA, 2001a, p. 284, grifos do autor). O pensamento do possível impossível é um pensamento do *talvez*, uma vez que não há porvir, nem relação com a vinda do acontecimento, sem a experiência do *talvez*, ou seja, “o acontecimento depende de um *talvez* que se afina não com o possível, mas com o impossível”. (DERRIDA, 2003a, p. 79). O *talvez*, necessariamente, se encontra aliado a um *sim* com aquilo que vem. Esse *sim* vem antes de toda questão, pois a afirmação e a resposta compartilham-no. Nesse sentido, o *talvez* se encontra também, necessariamente, ligado à justiça.

O *talvez* e a justiça são condições necessárias para a resposta justa ao outro. Aliada a um *talvez* a justiça acontece, sem fórmulas nem desdobramentos ou aplicações de normas que garantam o agir justo. O *talvez* na justiça rompe com as certezas e possibilita a vinda do outro, pois, aliado ao *sim* anterior à questão, permite a chegada inesperada do sempre outro. O pensamento do *talvez* mantém qualquer questão viva, justa, aberta como possibilidade, o que assegura, *talvez*, sua sobrevivência. A força atribuída à experiência do *talvez* guarda uma afinidade ou uma cumplicidade com o *se* ou com o *como se*. Pensar o *talvez* é pensar *se*, e *se*? Derrida adverte que se o *se* é declinado no segundo modo verbal do condicional, ele também é “para anunciar o incondicional, o eventual ou o possível acontecimento do incondicional impossível, o totalmente diferente”. (DERRIDA, 2003a, p. 80). Este pensamento deveria ser dissociado da ideia teológica da soberania. A hipótese derridiana é apresentada da seguinte maneira: “Uma certa independência *incondicional* do pensamento, da desconstrução, da justiça, das Humanidades, da Universidade, etc., deveria ser dissociada de toda fantasia de *soberania indivisível* e de mestria soberana.” (DERRIDA, 2003a, p. 80). Pode-se afirmar, então, que a instabilidade constitui o acontecimento mesmo, cuja invenção perturba, normalmente, normas, estatutos e regras, possibilitando *talvez* um outro discurso, um outro olhar que seja capaz de dar conta do acontecimento e que permita *talvez* a experiência sempre nova, sempre outra, da relação com o outro. O *talvez* mantém aberta a própria relação na qual a tomada de decisão e a ação justa não dependem de verdades impostas universalmente, mas precisam ser inventadas a cada situação. Talvez isso possibilite o acolhimento do que é imprevisível provocando *talvez* o acontecimento da justiça.

¹⁸⁶ “Pour s’ouvrir à la venue de ce qui vient, c’est-à-dire nécessairement sous le régime d’un possible dont la possibilisation doit gagner sur l’impossible.” [Tradução nossa].

4.1.2 As invenções do outro

A relação de abertura com o outro precisa ser uma experiência sempre nova; assim, a própria experiência com o singularmente outro, na configuração da justiça impossível, precisa ser inventiva; a cada vez outra, totalmente outra. Ao falar sobre a invenção, Derrida argumenta que ela supõe: contrato, promessa, compromisso, instituição, direito, legalidade e legitimidade. Num primeiro olhar, não existiria a invenção natural; entretanto, ela pressupõe, também, originalidade, genealogia, valores que frequentemente estão associados à genialidade e, por conseguinte, à naturalidade. É da leitura minuciosa da obra de Cícero *A arte da invenção*,¹⁸⁷ na qual o autor define a retórica como a invenção da oratória, que Derrida realiza uma análise da palavra *invenção*, a partir da definição dada por Cícero e assinala a construção desse conceito e a história da problemática que dele surge. O autor reconhece Cícero “como alguém que abre o discurso sobre o discurso, um tratado da arte da oratória e um escrito sobre a invenção”,¹⁸⁸ à qual Derrida denomina a “*pergunta do filho*, como a pergunta *de ratione dicendi*”: é também uma questão de tradição, transferência e tradução.

Apesar de existir todo um equívoco sobre a palavra, ou sobre o conceito *invenção*, espera-se que tal conceito responda primeiramente a uma promessa, mas também que apresente e proponha algo inédito “nas palavras ou nas coisas, no enunciado ou na enunciação, sobre o tema da invenção”. (DERRIDA, 2007b, p. 4).¹⁸⁹ Uma invenção, ao ser apresentada como invenção, deverá ser avaliada, reconhecida e legitimada por um *outro*, como membro de uma sociedade ou instituição. Desse modo, a invenção jamais pode ser privada, pois seu estatuto de invenção, sua identificação manifesta, precisa ser-lhe conferida e significada abertamente, publicamente.

Jamais uma invenção teve lugar, jamais se dispôs sem algum evento inaugural. Não sem algum advento, se entendermos por esta última palavra a instauração para o futuro de uma *possibilidade* ou de um *poder* que permanecerá à disposição de todos. Advento, já que o acontecimento de uma invenção, seu ato de produção inaugural deve, uma vez reconhecido, legitimado, valer *para o futuro*. Não receberá um estatuto de invenção, por outra parte, mais que na medida em que esta socialização da coisa inventada seja garantida por um sistema de *convenções* que lhe assegurará da mesma forma uma inscrição de uma história comum, a pertença a uma cultura, herança, patrimônio, tradição pedagógica, disciplina e cadeia de gerações. A invenção *começa* a poder ser repetida, explorada, reinscrita. Para nos atermos a esta rede, que não é somente léxica e que não se reduz aos jogos de uma simples

¹⁸⁷ Cf. *Partitiones oratoriae*, 1-3 et *De inventione*, Cap. 1, VII.

¹⁸⁸ “In someone who opens a discourse on discourse, a treatise on oratory art, and a text on invention, with what I shall call the question of the son as a question de ratione dicendi.” [Tradução nossa].

¹⁸⁹ “In its words or its contents, in its utterance or its enunciation – on the subject of invention.” [Tradução nossa].

invenção verbal, percebemos que ocorrem vários modos de *vir* ou da *vinda*, na enigmática conclusão do *invir*, ou do *inventio*, do *evento* ou do *advento*, do *porvir*, da *aventura* e das *convenções*.¹⁹⁰ (DERRIDA, 2007b, p. 6, grifos do autor).

É dentro desse jogo de palavras que existe a possibilidade de se pensar acerca da invenção, de todas as invenções na História ocidental, de todas as invenções: do sujeito, do *outro*. O que significa, então, o *vir*? O *vir* como primeira vez? No pensamento derridiano, toda invenção supõe que algo ou alguém venha uma primeira vez, mas para que a invenção seja uma invenção, quer dizer, única, é necessário que essa primeira vez seja também a última vez. Essa é uma estrutura muito singular da invenção e, atualmente, se deseja voltar a inventar a invenção, para além de qualquer programação. Entender esse desejo começa por entender o que se reserva, na ideia de invenção, em prejuízo da imaginação, da criação e da produção. Segundo Continentino (2004, p. 134), abordando esse conceito segundo a lógica que caracteriza seu pensamento, Derrida coloca em risco a noção de invenção, abrindo-a para um horizonte que não se prende mais, o das possibilidades e dos cálculos pressupostos nela, mas como exigência de um *desejo impossível*. A invenção daquilo que, como *impossível*, não pode ser inventado. Uma invenção programada seria ainda uma invenção? A justiça programada, não inventiva seria possível ainda ser chamada de justiça? O que se reivindica atualmente na invenção? Por que a invenção e não a produção, a imaginação ou a produção?

Segundo Derrida, o estatuto de uma invenção, em geral, assim como a de uma invenção, em particular, pressupõe o reconhecimento público de uma origem: sua originalidade. Essa deve poder ser assinável e voltar a um “*sujeito humano*, individual ou coletivo, responsável pelo *descobrimento* ou da *produção*”¹⁹¹ (2007b, p. 28) de uma novidade disponível para tudo. Descobrimento ou produção? A primeira perturbação, pelo menos, é não se abster de reduzir ou produzir no sentido de trazer à tona, pela ação de colocar à frente ou de

¹⁹⁰ “Never does an invention appear; never does an invention take place, without an inaugural event. Nor is there any invention without an advent, if we take this latter word to mean the inauguration for the future of a possibility or of a power that will remain at the disposal of everyone. Advent there must be, because the event of an invention, its act of inaugural production, once recognized, legitimized, countersigned by a social consensus according to a system of conventions, must be valid for the future [l’avenir]. It will only receive its status of invention, furthermore, to the extent that this socialization of the invented thing is protected by a system of conventions that will at the same time ensure its inscription in a common history, its belonging to a culture: to a heritage, a patrimony, a pedagogical tradition, a discipline, a chain of generations. Invention begins by being susceptible to repetition, exploitation, reinscription. While limiting ourselves to a network that is not solely lexical and cannot be reduced to the games of a simple verbal invention, we have already encountered the convergence of several modes of coming or of venue, the enigmatic collusion of *invenire* and *inventio*, of event and advent, of future-to-come [l’avenir], of adventure, and of convention.” [Tradução nossa].

¹⁹¹ “*human subject*, individual or collective, who is responsible for the *discovery* or the *production*.” [Tradução nossa].

avançar, o que equivaleria a revelar ou descobrir, em qualquer caso de descoberta, ou de produção, mas não a de criação. Inventar é encontrar ali, descobrir, desvelar, produzir pela primeira vez alguma coisa ou de modo virtual ou dissimulada, em todo caso, a primeira vez da invenção jamais cria uma existência. É, sem dúvida, com certa reserva com relação a uma “teologia criacionista”, que é necessário reinventar a invenção. A linha divisória na utilização da palavra *invenção* parece se desenhar; inventar tem o significado de “vir a encontrar pela primeira vez, mas até o amanhecer do que poderíamos chamar de tecnológico-científico e ‘modernidade’ filosófica”¹⁹² (DERRIDA, 2007b, p. 29) e que virá a dominar todo o uso da palavra *invenção*.

Se a invenção no seu ato inaugural pode ter lugar somente uma vez, aquilo que é inventado deve, necessariamente, ser repetível e transmissível. É desse modo que Derrida expõe as duas formas extremas das coisas inventadas: como dispositivo maquinal, por um lado, e como narração fictícia ou poética, por outro. Essas duas formas extremas configuram o acontecimento inaugural e a iterabilidade. A estrutura da invenção, uma vez inventada, o momento inaugural anuncia ou promete a repetição, a generalidade e, portanto, o caráter público. Se, num primeiro momento, a invenção questiona o estatuto inaugural, logo se percebe que ela não existe sem estatuto. Para o autor (2007b, p. 34), inventar é “produzir a iterabilidade e a máquina de reproduzir”.¹⁹³

Assim seria uma invenção que não se deixa organizar, nem programar por convenções. A instabilidade constitui o acontecimento mesmo, cuja invenção perturba, normalmente, normas, estatutos e regras, possibilitando um outro discurso, uma outra teoria que seja capaz de dar conta do acontecimento. Noutras palavras, é necessário que a invenção seja sempre inventiva e até inconveniente, para que transgrida todos os programas e estatutos que a prescrevem. No momento da irrupção, a invenção precisaria negar, transgredir e desdobrar o estatuto que a legitima como invenção. A bem da verdade, existem inúmeros significados para o termo *invenção*. *Invenção* compreende um processo criativo, ou seja, enuncia a produção de algo supostamente novo, original, a saber: aquilo que nunca foi visto ou imaginado antes. Assim, a invenção está estreitamente ligada a noções como inovação ou descoberta. Ela requer um trabalho de fabricação, de imaginação. Existe alguma coisa que está por vir na invenção, mas o que permanece *porvir* na invenção não é simplesmente o novo. Para o autor (2007b), ao voltar, o advento do tempo-por-vir retorna para retornar em

¹⁹² “Come to find for the first time,” but until the dawn of what we might call technoscientific and philosophical ‘modernity.’” [Tradução nossa].

¹⁹³ “To invent is to produce iterability and the machine for reproduction.” [Tradução nossa].

direção ao passado e encobre em si mesmo uma repetição, desdobrando somente a dinâmica do que já foi encontrado aí.

O movimento da repetição pode produzir o novo de um acontecimento, não somente pela invenção singular, mas pela inversão das regras, com a finalidade de abertura para a vinda do *outro*. Esse movimento consiste “em desafiar e exibir a estrutura precária destas regras: respeitando-as, pela marca de respeito que ela inventa”¹⁹⁴. (DERRIDA, 2007b, p. 44). A invenção está já sempre assombrada por aquilo que, embora imprevisível, está por vir (*l’avenir*), por um vir do *outro*. A invenção “desvenda o que já foi *encontrado* aí ou produz o que, como *tekné*, já foi encontrado aí, mas é ainda não criado no sentido forte da palavra”.¹⁹⁵ (DERRIDA, 2007b, p. 24). De fora da conformação, pela qual a invenção toma lugar, vem a possibilidade da vinda do acontecimento.

O que está por vir não é um futuro predizível ou programado, mas aquilo que sempre pode chegar a qualquer momento. Derrida (1972a, p. 359-369) tenta distinguir entre o que se denomina futuro e *l’avenir*. Segundo ele, existe um futuro que é programado, planejado e até previsível, mas existe um futuro – *l’avenir* – (porvir), totalmente imprevisível, que se refere a alguém que vem, e cuja chegada é totalmente inesperada. É entre essas duas palavras que nomeia o tempo que vem: o *futuro* e o que está *por vir* que se abre espaço para pensar as questões éticas, como uma forma de abertura. Com a palavra *futuro* será designada a relação do homem com aquilo que se pode antecipar, que se pode projetar. Uma relação com tudo aquilo que pode ser predito ou prescrito, ou seja, com tudo aquilo sobre o qual se tem expectativas, com aquilo que se pode fabricar e que depende do poder e da vontade do ser. Por outro lado, com a palavra *porvir* é designada a relação com aquilo que não pode ser antecipado, nem previsto, nem prescrito, com tudo aquilo sobre o qual não se tem expectativas, mas que vem, que acontece. Uma relação com aquilo que escapa ao saber, à vontade e ao poder. É nesse sentido que se configura a justiça inventiva, que não pode ser simplesmente prescrita nas normas, mas que acontece como surpresa. Uma justiça sempre inventiva, indecível, impossível como abertura à relação frente a frente ao outro. A justiça frente ao rosto do outro.

Para uma tarefa de desconstrução, o perigo reside em tomar a desconstrução como a *possibilidade*, ou (se transformada) num conjunto disponível de procedimentos regulados, de

¹⁹⁴ “In defying and exhibiting the precarious structure of these rules, even while respecting them, and through the mark of respect that it invents.” [Tradução nossa].

¹⁹⁵ “Unveils what was already found there, or produces what, as *tekné*, was not already found there but is still not created, in the strong sense of the word.” [Tradução nossa].

práticas metódicas acessíveis. O interesse da desconstrução, “da sua força e de seu desejo, se os tem, é certa experiência do impossível: quer dizer, do *outro*, a experiência do *outro* como invenção do impossível; noutros termos, como a única invenção possível”.¹⁹⁶ (DERRIDA, 2007b, p. 15, grifos nossos). A experiência do *outro*, a invenção do *outro*, no pensamento derridiano, não se encontra em oposição àquela invenção na qual não existe surpresa absoluta. A invenção sem surpresa é denominada por Derrida como a invenção do mesmo. A diferença implica uma outra direção, a qual permite

a vinda de uma alteridade ainda inantecipável, e para a qual nenhum horizonte de expectativa ainda parece pronto, disposto, disponível. No entanto, é necessário se preparar para ela, para permitir a vinda do que é inteiramente outro, a passividade, uma certa espécie de passividade resignada pela qual tudo se resume ao mesmo, não é admissível. Deixar vir o outro não é a inércia pronta para qualquer coisa. Sem dúvida, a vinda do outro deve permanecer incalculável e de certa forma aleatória (acontece um sobre o outro no encontro), escapa de toda a programação. Mas este aspecto aleatório do outro deve ser heterogêneo em relação ao fator aleatório integrável do cálculo, e também a forma de indecível que as teorias de sistemas formais têm de enfrentar. Esta invenção do completamente outro, além de qualquer estatuto; eu ainda chamo isso de invenção, porque nos preparamos para ele, fazemos este passo destinado a deixar vir, *invir*, ao outro. A invenção do outro, a vinda do outro, certamente não é construída como um genitivo subjetivo, e não apenas como genitivo objetivo, inclusive se invenção vem do outro para este outro. É a partir daí, nem sujeito nem objeto, nem um eu nem uma autoconsciência, nem um inconsciente.¹⁹⁷ (DERRIDA, 2007b, p. 39, grifos do autor).

A abertura para a vinda do outro é a desconstrução. Fazer justiça, responder à vinda do outro como invenção. A invenção nada inventa, afirma Derrida (2007b), quando dela o *outro* não vem, quando nada vem ao *outro* e do *outro*, uma vez que o *outro* não é possível. Nesse sentido, seria necessário dizer que a única invenção possível é a invenção do impossível. A invenção do impossível se anuncia como invenção do que “parecia possível” sem o qual a invenção não faz outra coisa senão explicitar um programa de “possíveis na

¹⁹⁶ “Of such force and desire as it may have, is a certain experience of the impossible: that is, as I shall insist in my conclusion, of the other — the experience of the other as the invention of the impossible, in other words, as the only possible invention.” [Tradução nossa].

¹⁹⁷ “The coming of a still unanticipatable alterity, and for which no horizon of expectation as yet seems ready, in place, available. Yet it is necessary to prepare for it; to allow the coming of the entirely other, passivity, a certain kind of resigned passivity for which everything comes down to the same, is not suitable. Letting the other come is not inertia ready for anything whatever. No doubt the coming of the other, if it has to remain incalculable and in a certain way aleatory (one happens upon the other in the encounter), escapes from all programming. But this aleatory aspect of the other has to be heterogeneous in relation to the integrable aleatory factor of a calculus, and likewise to the form of undecidable that theories of formal systems have to cope with. This invention of the entirely other is beyond any possible status; I still call it invention, because one gets ready for it, one makes this step destined to let the other come, come in. The Invention of the other, the incoming of the other, is certainly not constructed as a subjective genitive, and just as assuredly not as an objective genitive either, even if the invention comes from the other—for this other Is thenceforth neither subject nor object, neither a self nor a consciousness nor an unconscious.” [Tradução nossa].

economia do mesmo”. (DERRIDA, 2007b, p. 45). Embora exista um cansaço advindo da invenção do mesmo e da invenção do possível, não é contra ela que a desconstrução se apresenta, mas como a procura de reinventar a invenção mesma, dar lugar ao outro, deixar vir o outro. Esse “deixar vir o *outro*” é exatamente o que não se inventa. Qual é a implicação do deixar vir o *outro* na relação com a justiça? O deixar vir o outro é a ética impossível; deixá-lo vir e não prever nem calcular sua vinda através das normas, mas como uma invenção sempre outra.

Sabe-se que não se pode simplesmente aniquilar ou abandonar um determinado pensamento, porquanto ele será sempre uma abertura para outras leituras, outros pontos de partida. Tais leituras sempre serão colocadas como uma questão de herança, como dupla resposta, tanto diante da herança quanto daquele que vem, num tempo que não é o presente, mas sempre porvir, responsabilidade diante da memória. A desconstrução, sempre inventiva, não se satisfaz com procedimentos metódicos. Ela abre caminho, vai adiante, marca sua própria escritura, produz sempre outras regras, outras convenções para novas interpretações e não se instaura em momento algum numa certeza. Seu movimento compromete uma afirmação vinculada ao vir do acontecimento, ao *porvir* e à invenção.

Segundo Derrida (2007b, p. 45), não se pode fazer vir o outro, mas “deixá-lo vir, preparando-nos para sua vinda”. A condição para que o *porvir* continue *por vir* tem que ser não apenas não conhecida, mas também não *cognoscível enquanto tal*, “talvez, porque todas estas questões estão tão suspensas quanto o futuro”. (DERRIDA, 2001e, p. 65). Definição aberta a um futuro radicalmente *porvir*, isto é, indeterminado. O futuro radicalmente *porvir* está apenas determinado por essa abertura para o futuro. Sua decisão não dependeria da ordem do saber ou de um horizonte de um saber anterior, mas de uma chegada ou de um acontecimento que se deixa ou se faz numa experiência heterogênea a toda comprovação. A invenção voltada para o impossível é a que surpreende no construir, no produzir, no interpretar para além de todo efeito suplementar que desencadeia. Se uma invenção surpreende ou perturba as condições estruturais, é necessário que ela implique e produza outras condições, não somente para ser reconhecida, identificada e legitimada como tal, mas para sobrevir. Segundo Derrida não se pode fazer vir o outro, mas deixá-lo vir, preparando-nos para sua vinda.

4.2 DESCONSTRUÇÃO E JUSTIÇA

Na desconstrução derridiana, a justiça envolve dimensões como a invenção, o talvez, e o impossível. Se, como visto até o momento, a desconstrução mantém uma relação direta com uma certa experiência do impossível, e tal experiência é atravessada pela indecidibilidade da aporia, a qual permanece aliada ao *talvez* que permite a irrupção do acontecimento, então a desconstrução é a justiça. Além disso, se a experiência impossível precisa ser sempre inventiva enquanto possibilidade de abertura à vinda do outro, quem sempre está por vir, então, a invenção impossível, *talvez* seja a própria possibilidade de fazer justiça à singularidade do outro. O que autoriza falar em desconstrução e justiça? Aparentemente a desconstrução seria colocada distante da ética e, por conseguinte, da justiça, argumentando talvez que, se a desconstrução desestabiliza qualquer discurso enrijecido, então ela não tornaria possível nenhum discurso justo sobre a justiça. Contudo, pensar desse modo seria um equívoco pois, embora a desconstrução não forneça resposta tranquilizadora ou critério seguro que guie e normatize o sujeito moral, ela é a própria abertura em direção ao singularmente outro. Pensamento tal está comprometido com uma ética não *da* responsabilidade, mas com uma ética *como* responsabilidade.

Assume-se a noção de justiça fora de qualquer conotação de categoria política ou jurídica, mas como o “conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia” (SOUZA, 2010, p. 94), pressupondo que a ética nada mais é do que uma vontade de justiça para com o outro, qualquer outro. A justiça vai além de um conceito jurídico ou político, pois permite a transformação do próprio direito e da política. Uma abertura para a vinda do outro, sempre porvir, sem a qual não é possível a justiça. O porvir da justiça se dá na medida em que o acontecimento excede as regras e o cálculo; a justiça como experiência da alteridade radical permite o próprio acontecimento. Nesse sentido, a desconstrução passa a ser a própria justiça. Nas palavras de Duque-Estrada, o que a desconstrução promove é um

deslocamento de ênfase que, do plano da formulação de questões e respostas, problemas e soluções, passa a recair sobre o plano das aporias, das contradições, dos investimentos arbitrários, das denegações, enfim, dos fatores de complicação de toda ordem que fazem parte, e que, para a desconstrução, *necessariamente* fazem parte da formulação de toda questão e toda resposta, de todo problema e toda solução. (2004, p. 35-36, grifo do autor).

Ao se afirmar que a desconstrução é sempre uma tomada de decisão, uma abertura de fronteiras e ultrapassagem de limites, afirma-se, também, que ela admite certa traição dividida entre o ato inaugural de uma ação e a sua repetição. A desconstrução comporta um duplo

gesto, na medida em que propõe e exige uma decisão; ao mesmo tempo, ela denuncia aquilo que faz. Essa decisão somente se realiza no respeito à singularidade que se inscreve, à alteridade, ao *outro*. A decisão é tomada como uma exigência de justiça determinada sempre pelo *outro*. Desse modo, é possível se falar de justiça ao tentar desconstruir a própria ética? Ou, será possível que a desconstrução abra a possibilidade de justiça?

Em *Force de loi*, Derrida reivindica a distinção, tão antiga quanto emblemática, entre justiça e direito (lei). Tal distinção é difícil e instável entre, por um lado, a justiça incalculável, infinita, heterogênea e rebelde às regras e, por outro, o exercício da justiça como direito ou como um sistema de prescrições regulamentadas e codificadas. A justiça é colocada como condição indesconstrutível da desconstrução. Essa distinção não deixará de ter alguns efeitos no modo como tradicionalmente é entendida a ética. Esse pensamento terá como consequência a intervenção direta na utilização dos conceitos da metafísica tradicional como responsabilidade, justiça, direito (lei), decisão e dever. A justiça não pode ser reduzida a um conceito jurídico ou simplesmente a uma ideia que resolve as expectativas da ação humana.

Derrida, ao traduzir a expressão idiomática *to enforce the law* por aplicar a lei, argumenta que tal tradução perde a alusão literal da força autorizada que justifica a aplicabilidade de uma lei. A aplicabilidade é uma força implicada no conceito de justiça enquanto direito. A força da lei, por um lado, e a violência da sua aplicabilidade, por outro, são colocadas em questão. É possível que a força na aplicabilidade da lei seja justa? Ou, há alguma força que não seja violenta? Por exemplo, tanto no francês quanto no inglês, a palavra alemã *Gewalt* é traduzida, frequentemente, por violência. Contudo, segundo Derrida, tal tradução é totalmente injusta, portanto, totalmente violenta. A palavra *Gewalt* significa também no alemão “poder legítimo, autoridade, força pública. *Gesetzgebende Gewalt* é poder legislativo, *geistliche Gewalt* é poder espiritual da Igreja, *Staatsgewalt* é a autoridade ou o poder do Estado. *Gewalt* é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada.”¹⁹⁸ (DERRIDA, 1994b, p. 19). Nesse sentido, é possível distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade?

Procurando uma resposta para a questão de como diferenciar, por um lado, a força que pode ser justa ou julgada legítima e, por outro, a violência, que se julga sempre injusta, Derrida retoma de Montaigne e Pascal aquilo que ambos denominaram de “fundamento

¹⁹⁸ “Pouvoir légitime, autorité, force publique. *Gesetzgebende Gewalt*, c’est le pouvoir législatif, *geistliche Gewalt*, c’est le pouvoir spirituel de l’Église, *Staatsgewalt*, c’est l’autorité ou le pouvoir d’État. *Gewalt*, c’est donc à la fois la violence et le pouvoir légitime, l’autorité justifiée.” [Tradução nossa].

místico da autoridade”. As conclusões de Derrida coincidem com as observações de Montaigne e de Pascal: “As leis não são justas enquanto leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade [...] a autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis o único fundamento.”¹⁹⁹ (DERRIDA, 1994b, p. 30). Segundo Derrida, a crítica pascalina, em seu princípio, remete ao pecado original e à corrupção das leis naturais, “nossa justiça [se anula] diante da justiça divina.”²⁰⁰ (PASCAL *apud* DERRIDA, 1994b, p. 31).

Para além da explicação proposta por Pascal e Montaigne sobre o “fundamento místico de autoridade”, Derrida assinala que a justiça – no sentido do direito – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social existente antes ou fora dela, para a qual ela (a justiça) deveria se submeter ou ajustar. A clara distinção feita por Derrida entre direito e justiça se fundamenta numa justiça para além ou fora do direito, uma vez que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, e a instauração da lei se apoiam sobre elas mesmas, “elas mesmas são uma violência sem fundamento”.²⁰¹ (DERRIDA, 1994b, p. 34). A autoridade, o fundamento e a instauração da lei excedem a oposição do fundado e não fundado.

Na resposta endereçada sempre ao *outro*, há uma grande distinção entre o direito e a justiça. No pensamento derridiano, o direito não é a justiça: o direito “é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável”.²⁰² (DERRIDA, 1994b, p. 38). Nessa estrutura descrita por Derrida, o direito enquanto fundado, ou seja, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis, é desconstruível. Já a justiça não é desconstruível. Esse filósofo tenta mostrar que a justiça é irreduzível ao direito; entretanto, “a justiça exige, para ser concreta e efetiva, encarnar-se num direito, numa legislação”.²⁰³ (DERRIDA, 2005b, p. 72). De forma natural, não há nenhum modo de direito que possa ser adequado à justiça, não existe correspondência direta ou indiretamente do direito à justiça. Por esse motivo, sempre houve a possibilidade de, na história do direito, acontecerem mudanças e transformações, como a Declaração Universal

¹⁹⁹ “Les lois ne sont pas justes en tant que lois. On ne leur obéit pas parce qu’elles sont justes mais parce qu’elles ont de l’autorité [...] L’autorité des lois ne repose que sur le crédit qu’on leur fait. On y croit, c’est là leur seul fondement.” [Tradução nossa].

²⁰⁰ “Notre justice [s’anéantit] devant la justice divine.” [Tradução nossa].

²⁰¹ “Elles sont elles-mêmes une violence sans fondement.” [Tradução nossa].

²⁰² “Est l’élément du calcul, et il est juste qu’il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu’on calcule avec de l’incalculable.” [Tradução nossa].

²⁰³ “La justice exige, pour être concrète et effective, de s’incarner dans un droit, dans une législation.” [Tradução nossa].

dos Direitos Humanos. Essas mudanças e transformações no direito foram de certa forma possíveis porque a própria justiça é infinita, incalculável. A relação ética não pode ser um colocar em prática certas normas. Há, desde já, uma primeira violência²⁰⁴ na instauração das leis, já que elas não preveem a singularidade do outro. A norma, a lei e o direito tratam o outro como um outro universal, idêntico, sem respeitar a diferença sempre singular do outro.

O pensamento da desconstrução, segundo Derrida, é o pensamento da justiça, “a desconstrução é a justiça”²⁰⁵ (1994b, p. 35); e quem solicita essa força da desconstrução e da justiça é o *outro*. A justiça é a autoridade do *outro* que dita a lei e abre à responsabilidade, ou seja, o *outro* é quem faz responder e falar na sua direção. O respeito à singularidade e à alteridade do *outro* leva, sempre, de forma contínua e inadequada, à tentativa de ser justo com o *outro* (ou consigo mesmo como outro). Derrida refere que, no pensamento ocidental, existem discursos metafísicos sobre a justiça, sobre a liberdade, etc.; entretanto, há talvez um modo de pensar a justiça que não seja nem metafísico nem não metafísico. Justifica-se essa afirmação uma vez que, para o autor, não há conceitos que sejam por si mesmos metafísicos ou não metafísicos.²⁰⁶

Percorrendo alguns textos de Heidegger, Aristóteles e Nietzsche sobre a justiça, Derrida ensina que o termo não se reduz à representação jurídica dada a ele.²⁰⁷ A justiça é

²⁰⁴ Lembra-se aqui a distinção feita por Derrida entre violência pura e não-violência pura: “Impliquée par le discours de *Totalité et infini*, permettant suelle de *laiser* être les autres dans leur vérité, libérant de dialogue et le face à face, la pensée de l'être est donc aussi proche que possible de la non-violence. *Nous ne la disons pas non-violence pure*. Comme la violence pure la non-violence pure est un concept contradictoire. Contradictoire au-delà de ce que Levinas appelle ‘logique formelle’. La violence pure, rapport entre des êtres sans visage, n'est pas encore violence, est non-violence pure. Et réciproquement: la non-violence pure, non-rapport du Même à l'autre (au sens où l'entend Levinas) est violence pure. Seul un visage peut arrêter la violence mais d'abord parce que seul il peut la provoquer. Levinas le dit fort bien: ‘La violence ne peut viser qu'un visage’ (TI). Aussi, sans la pensée de l'être que ouvre le visage, il n'y aurait que non-violence ou violence pures. La pensée de l'être n'est donc jamais, dans son dévoilement, étrangère à une certaine violence.” (DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967b. p. 217-218).

²⁰⁵ “La déconstruction est la justice.” [Tradução nossa].

²⁰⁶ Neste momento é possível realizar um distanciamento do pensamento de Derrida com Levinas. Derrida realiza uma forte crítica à pretendida “superação da metafísica”; embora Levinas ressignifique o conceito de metafísica, observa-se que não é possível simplesmente sair da metafísica, é dentro da própria metafísica que se pode assinalar os limites conceituais utilizados nos discursos.

²⁰⁷ “Audelà du droit, et plus encore du juridisme, au-delà de la morale, et plus encore du moralisme, la justice comme rapport à l'autre ne suppose-t-elle pas au contraire l'irréductible excès d'une disjuncture ou d'une anachronie, quelque Un-Fuge, quelque dislocation ‘out of joint’ dans l'être et dans le temps même, une disjuncture qui, pour risquer toujours le mal, l'expropriation et l'injustice (adikia) contre lesquels il n'est pas d'assurance calculable, pourrait seule faire justice ou rendre justice à l'autre comme autre ? Un faire qui ne s'épuiserait pas dans l'action et un rendre qui ne reviendrait pas à restituer ? Pour le dire trop vite et pour formaliser les enjeux à l'extrême ici, dans cette interprétation de l'Un-Fug (à partir ou non de l'être comme présence et de la propriété du propre), se jouerait le rapport de la déconstruction à la possibilité de la justice, le rapport de la déconstruction (en tant qu'elle procède de l'irréductible possibilité de l'Un-Fug et de la disjuncture ana-chronique, en tant qu'elle y puise la ressource même et l'injonction de son affirmation réaffirmée) à ce qui doit (sans dette et sans devoir) se rendre à la singularité de l'autre, à sa précédente ou à sa prévenance absolues, à l'hétérogénéité d'un pré – qui signifie certes ce qui vient avant moi, avant tout présent,

algo interior à justiça, motivo pelo qual não é redutível, não é calculável. Com a palavra *justiça* Derrida refere-se à relação que respeita a alteridade do *outro* e responde para o *outro*, a partir do fato de pensar que o *outro* é *outro*. É preciso prestar atenção no *outro* não como algo inefável. Nesse pensamento da justiça com relação à alteridade do *outro* e contrariamente ao direito, é preciso levar em conta o *cálculo* para se pensar o incalculável. Em oposição ao direito, a justiça calcula com o incalculável que é o *outro*.

A desconstrução implica por um lado o sentido de uma responsabilidade sem limites – incalculável; a exigência de uma justiça infinita como tarefa de ser uma memória histórica e interpretativa do que foi herdado sob o nome de justiça, ou seja, os limites dos conceitos de *justiça*, *direito*, seus valores, normas e prescrições impostas sedimentadas ao longo da História. Por outro lado, a responsabilidade da desconstrução frente ao próprio conceito de responsabilidade, que regula a justiça e a justeza²⁰⁸ da conduta e do exercício ético e político.

A desconstrução já está *empenhada*, *comprometida* com essa exigência de justiça infinita [...] É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares (*Díke*, *Jus*, *justitia*, *justice*, *Gerechtigkeit*). É preciso também saber que a justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade.²⁰⁹ (DERRIDA, 1994b, p. 44, grifos do autor).

A desconstrução não leva apenas a denunciar limites conceituais ou teóricos, mas também a fatos mais concretos e a seus efeitos, resultantes de alguma determinação herdada da justiça. Todavia, a responsabilidade diante da memória, como entende Derrida, “é uma responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade que regula a justiça e a

donc avant tout présent passé, mais aussi ce qui, par là même, vient de l’avenir ou comme avenir : comme la venue même de l’événement. La disjoncture nécessaire, la condition dé-totalisante de la justice, c’est bien ici celle du présent – et du coup la condition même du présent et de la présence du présent. Ici s’annoncerait toujours la déconstruction comme pensée du don et de l’indéconstructible justice, la condition indéconstructible de toute déconstruction, certes, mais une condition qui est elle-même en déconstruction et reste, et doit rester, c’est l’injonction, dans la disjoncture de l’Un-Fug. ” (DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. p. 55).

²⁰⁸ O sentido de justeza é o “de l’adéquation entre ce qui est et ce qui est dit ou pensée, entre ce qui est compris, voire entre ce qui est pensé et dit ou entendu”. (DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Galilée. 1994b. p. 15-16).

²⁰⁹ “La déconstruction est déjà gagée, engagée par cette exigence de justice infinie [...] Il faut être juste avec la justice, et la première justice à lui rendre, c’est de l’entendre, d’essayer de comprendre d’où elle vient, ce qu’elle veut de nous, sachant qu’elle le fait à travers des idiomes singuliers (*Díkē*, *Jus*, *justitia*, *justice*, *Gerechtigkeit*, pour nous limiter à des idiomes européens qu’il serait peut-être aussi nécessaire de délimiter vers au à partir d’autres: nous reviendrons là-dessus). Il faut savoir aussi que cette justice s’adresse toujours à des singularités, à la singularité de l’autre, malgré ou en raison même de sa prétention à l’universalité.” [Tradução nossa].

justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas”.²¹⁰ (DERRIDA, 1994b, p. 45). Tudo seria bem mais simples se existisse uma *verdadeira* distinção entre o direito e a justiça ou, talvez, uma oposição logicamente regulada, afirma Derrida (2007a). Entretanto, o direito é exercido sempre em nome da justiça, e a justiça exige ser estabelecida num direito colocado em ação.

O tema da justiça se apresenta não somente no encontro entre a desconstrução e a possibilidade de justiça, mas também trata da experiência da aporia, da invenção, do talvez, da justiça *impossível*. A estrutura aporética estará ligada à temporalidade e à impossibilidade de presentificação do presente. No pensamento derridiano, a aporia não é considerada um obstáculo para o pensamento, contrariamente, será condição de possibilidade do pensamento. Questões em torno da desconstrução, do direito e da justiça requerem a experiência da aporia. Entretanto, a expressão “experiência da aporia” apresenta um paradoxo. Tal paradoxo radica no sentido contraditório, ou oposto em um certo sentido, das palavras *experiência* e *aporia*. Por um lado, experiência significa uma travessia e encontra sua passagem sendo, portanto, possível; já a aporia, em certo sentido, assinala um não-passo, um não-caminho, uma ausência de saída. Desse modo, não poderia se dar a experiência da aporia, pois não se pode ter experiência da não experiência.

Tal experiência do indecível é a maior antípoda da complacência, é a vigília permanente de pensamento que ocorre como a interrupção do consenso. A desconstrução é uma “ciência” do indecível [...] isto é, a tentativa implacável e rigorosa para determinar, através de um ato escrupuloso de uma leitura atenta, as figuras de indecisão (por exemplo, *Geist, phármakon, suplemento*) no contexto ilimitado do que podemos chamar (*rature sous*) “experiência”.²¹¹ (CRITCHLEY, 1999, p. 261).

Esse ponto de vista, no pensamento derridiano, é o caso da justiça: a justiça é a experiência daquilo que não se pode experimentar. Derrida anuncia:

Não há justiça sem essa experiência da aporia, por impossível que seja. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, um justo *chamado* à justiça.²¹² (DERRIDA, 1994b, p. 38).

²¹⁰ “Est une responsabilité devant le concept même de responsabilité qui règle la justice et la justesse de nos comportements, de nos décisions théoriques, pratiques, éthico-politiques.” [Tradução nossa].

²¹¹ “Such an experience of undecidability is at the very antipodes of complacency, it is the perpetual wakefulness of thinking taking place as the interruption of consensus. Deconstruction is a ‘science’ of the undecidable [...] that is, the relentless and rigorous attempt to determine, through a scrupulous act of close reading, the figures of undecidability (e.g. *Geist, phármakon, supplement*) in the limitless context of what we can call (*sous rature*) ‘experience’.” [Tradução nossa].

²¹² “Il n’y pas de justice sans cette expérience, tout impossible qu’elle est, de l’aporie. La justice est une expérience de l’impossible. Une volonté, un désir, une exigence de justice dont la structure ne serait pas une

A experiência da aporia provoca um modo de pensar na possibilidade do que ainda permanece impensado, na verdade, do *impossível*. Nesse sentido, a justiça seria a experiência daquilo que não se pode experimentar. Embora a justiça se instaure no direito posto em ação, ela chama à responsabilidade do imprevisível e sempre *outro*. Para além do pensamento regulador em sua forma clássica, a ideia – caso seja uma ideia – da justiça como um *porvir* ou como acontecimento não é possível de ser apreendida. Essa ideia nunca se apresentará na forma da presença única e total. A partir dessa análise, afirma-se que a justiça se encontra sempre em *différance*, num jogo entre aquilo que se apresenta e aquilo que, como próprio da sua estrutura, está ausente.

No diálogo estabelecido em torno de Derrida e Levinas, é possível levantar algumas questões que permitem – *talvez* – conduzir à defesa da tese principal proposta neste trabalho, a saber: a ética como *impossível* ou a justiça como uma certa experiência *impossível*: a resposta e responsabilidade com o outro num jogo ou alternância entre presença/ausência:

1) A justiça será sempre inventiva à vinda do outro. Não se trata aqui da invenção do possível nem da sua oposição, mas de reinventar sempre a própria invenção, dando lugar à vinda do outro sempre inesperado e imprevisível. Defende-se aqui a noção de justiça como um indecível radicalmente desligado do direito enquanto lei. Esse pensamento permite a passagem para uma noção de justiça como constitutiva da relação ética entre o face-a-face, aquilo que se apresenta e, ao mesmo tempo, imprevisível na singularidade do outro, aquilo que está ausente e jamais pode se apresentar no presente. Uma relação será sempre descontínua, na qual o eu se oferece a um encontro sempre singular. Desse modo entende-se a justiça como algo que não se apresenta, mas acontece; uma resposta a um chamado por justiça. A implicação ética que se estabelece no jogo entre presença e ausência, na relação com a justiça, propõe uma abertura inventiva, *impossível* e imprevisível, a cada singular situação, sem qualquer pretensão de capturar o outro numa simples normatividade.

2) Ao se falar em responsabilidade, é preciso ir além de um entendimento que pretenda simplesmente regulamentar ou normatizar as relações do ser humano com o *outro*. Este *outro* pode abranger, inclusive, muito mais que apenas seres humanos (os animais, por exemplo). A ideia de responsabilidade como *impossível* ou uma ética do *impossível* pode vir a acontecer, talvez, num pensamento sem garantia de resposta. Admitir que a responsabilidade está arraigada na impossibilidade do calculável é admitir que o outro está sempre porvir e, em

expérience de l'aporie n'aurait aucune chance d'être ce qu'elle est, à savoir juste appel de la justice." [Tradução nossa].

circunstância alguma, poderá ser apreendido. Assumir este pensamento abre a possibilidade de uma constante renovação ao se tratar das relações do ser humano com o outro. Uma relação imprevisível, não programável, mas que exige uma tomada de decisão. Para tal decisão é preciso levar em consideração tudo aquilo que não pode se apresentar no próprio encontro, na própria relação, o *ausente*. É preciso levar em conta a alternância necessária entre aquilo que se apresenta e seu próprio constituinte que é a ausência. Como uma restância do resto que impede um fechamento metódico, mas que não se presentifica, pois permanece ausente na presença.

3) Ao se falar em ética, responsabilidade e justiça, frequentemente se pensa numa ação frente ao outro, na presença do outro. Faz-se necessário admitir que toda presença, inevitavelmente, está perpassada por uma ausência, sem que seja simplesmente seu oposto, mas sim seu constitutivo. Essa outra leitura da responsabilidade e, por consequência, da justiça, deriva da força da *différance* no afastamento ou retardo, constatando, a partir da *différance*, uma relação que, necessariamente, acontece na diferença e, portanto, em relação com a alteridade. Não como simples oposição entre dois elementos distintos, mas uma relação entre dois singulares que nunca se mostram em si mesmos e que, por razões estruturais, sempre escapa. Uma relação de abertura diante do outro impossível de ser apreendido. Uma relação sem relação, uma relação impossível. A abertura ao encontro do *outro* acontece no limiar da frágil relação entre o que se apresenta e o que está ausente, no jogo entre a presença/ausência do *outro*. Uma relação em *différance* na qual a singularidade do sujeito não coincide com a individualidade de si, pois a singularidade se desloca, se afasta, é postergada para responder ao chamado do *outro*. Ela se oculta (ausência de si) como rastro para ir ao encontro do outro na sua imprevisibilidade, um outro dentro de um *a* silencioso, em *différance*, permanecendo sempre secreto e discreto. Esse *a* silencioso conduz tanto a uma atividade, pois sempre está em movimento, quanto a uma passividade; o jogo é independente de qualquer vontade. A *différance* da alteridade não mais é pensada a partir do *logos* racional, mas a partir do impossível e incalculável. Assim, se coloca em questão as próprias condições de possibilidade do que é possível. O eu em *différance* se entrega à singularidade do outro, que vem antes de todo presente, pois vem do porvir e como porvir, a vinda mesma do acontecimento. Essa condição da indesconstruível justiça da desconstrução permanece e deve permanecer em desconstrução.

4) Conforme afirma Haddock-Lobo (2004, p. 175), “o terceiro, ainda que descrito por Levinas de acordo com a cronologia de uma genealogia familiar (eu-pai, tu-mãe, ele-filho), já participa desde sempre da relação dual. Mais ainda, é sua presença quase

fantomática que se manifesta na epifania dos olhos do outro, que conduz a própria relação dual erótica. É a eterna presença da terceira parte, alteridade absoluta que possibilita a ética mesma, pois, por ser vista desde o primeiro encontro de olhares entre o mesmo e o outro, ela acaba por frustrar a relação erótica, ao evidenciar a impossibilidade de reconciliação eterna entre as suas almas que desejavam tornar-se uma só: no momento em que se pensava ocorrer a união...” Nessa relação dual, o terceiro participa já desde sempre e sua *presença* é quase que *fantomática*, se apresenta na sua ausência frente ao rosto do outro que é infinito. Essa relação dual acontece entre a ausência/presença do terceiro.

A partir dessa análise pode-se argumentar que, por um lado, Levinas afirma, em *De Deus que vem à ideia* (2002, p. 119), que “o termo ‘justiça’ aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com outrem. Mas, na realidade, a relação com outrem nunca é só a relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com outrem e a justiça seja extremamente estreita” e, em *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997, p. 66), Derrida afirma que “O terceiro não espera, sua eleidade conclama desde a epifania do rosto face-a-face. Porque a ausência do terceiro ameaçaria de violência a pureza ética no imediatismo absoluto do face-a-face como o único.”²¹³ Derrida afirma que Levinas não o diz desta maneira mas que, ao fazê-lo, Levinas não leva em conta a violência potencial que desencadeia a experiência do próximo na sua singularidade. “O terceiro protegeria pois contra a vertigem da violência propriamente dita.”²¹⁴ (DERRIDA, 1997, p. 66). Então, é possível afirmar que o terceiro, o qual se encontra desde já na relação – mas está ausente enquanto presente – e a necessidade de justiça se faz presente, então a justiça acontece no jogo entre presença/ausência do outro ou do próximo. Para que uma decisão seja justa e responsável

é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever em cada caso reinventá-la, re-justificá-la, reinventa-la ao menos na re-afirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada não pode nem deve absolutamente garantir.²¹⁵ (DERRIDA, 1994b, p. 51).

²¹³ “Le tiers n’attend pás, son illéité appelle dès l’épiphanie du visage dans le face-à-face. Car l’absence du tiers menacerait de violence la pureté de l’éthique dans l’immédiateté absolue du face-à-face avec l’unique.” [Tradução nossa].

²¹⁴ “Le tiers protégerait donc contre le vertige de la violence éthique Même.” [Tradução nossa].

²¹⁵ “Il faut que dans son momente propre, s’il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. Chaque cas est

Torna-se urgente repensar as condições de possibilidade da ética. Pensar novamente não somente os limites impostos, mas explorar a estrutura que torna possível a ética: a justiça, a responsabilidade, a hospitalidade, o perdão, o dom, o segredo e a própria decisão. A desconstrução ética, especificamente das questões éticas abordadas na atualidade, propõe repensar o sistema de normas, regras da ética normativa ou a *ética aplicada*. Trata-se de uma problematização do que é entendido com o nome de ética e sua possibilidade. Uma reflexão que remonta para questões sobre os paradoxos e aporias constitutivos da própria ética, do reconhecimento do impossível como condição de possibilidade da ética. Desconstruir o conceito de responsabilidade se dá em nome da própria responsabilidade. Um apelo à responsabilidade para manter uma certa vigilância com relação ao próprio conceito de responsabilidade. No pensamento derridiano, esta responsabilidade é intangível, não pode ser inaugurada. Tal responsabilidade tem que ser doada, para além do direito e do jurídico, além da moral. Esse pensamento nos remete para uma responsabilidade que supõe sempre o risco do mal e da injustiça, para os quais não existem garantias calculáveis e absolutas.

4.3 SOBRE O DOM E O PERDÃO: UMA QUESTÃO IMPOSSÍVEL

Pensar numa ética impossível, no rastro de Derrida e Levinas, talvez seja um gesto de herança; uma proposta urgente por uma justiça que lute contra toda violência. Uma ética, uma justiça da bondade, do dom, de uma experiência absolutamente outra em resposta ao apelo do outro, de cada outro singular e diferente. Uma resposta sem garantias, pois toda relação será sempre assimétrica, sem a espera de um retorno, pura ingratidão: “Só a ingratidão do outro impede a reapropriação da minha oferta e possibilita que eu me desvencilhe de um mero respeito a um acordo moral.” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 158). A justiça como experiência da alteridade do outro não é, se se entende por ser algo existente e presente; ela é impossível restando-lhe somente acontecer. A impossível justiça é delineada como um dom que não reclama nada a ser restituído.

Nos textos de Derrida, o dom, o perdão e outros indecidíveis assumem a categoria do impossível, lembrando que o impossível não pode ser reduzido a uma simples oposição da tradicional possibilidade ou potencialidade. A impossibilidade tanto do dom como do perdão,

autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu'aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir.” [Tradução nossa].

no pensamento derridiano, é outro nome dado ao acontecimento e à experiência ética da alteridade. Em *Donner le temps*, Derrida realiza uma análise sobre o dom partindo primeiramente da ideia de economia. Segundo o filósofo, a economia comporta os valores de lei (*nomos*), não somente no sentido geral de lei, mas também como lei de distribuição e partição, e de casa (*oikos*). Além desses valores de lei e de casa, a economia implica valores de: intercâmbio, circulação e retorno. Isso coloca no centro da problemática da economia e de todo o campo econômico a circulação de bens, de produtos e mercadorias. Nesse sentido, Derrida afirma que não é possível tratar o dom sem tratar dessa relação com a economia e questiona se o dom não seria também aquilo que interrompe a economia, uma vez que, ao suprimir o campo econômico, o intercâmbio não teria mais lugar.

Se há dom, o *dado* do dom (*o que se doa, o que é dado, o dom como coisa dada ou como ato de doação*) não deve voltar ao doador (sem dizermos ainda ao sujeito, ao doador ou a doadora). Não deve circular, não deve intercambiar-se, em qualquer caso não deve esgotar-se, como dom, no processo de intercâmbio, no movimento da circulação do círculo sob a forma de retorno ao ponto de partida. Se a figura do círculo é essencial para o econômico, o dom deve continuar sendo *aneconômico*. Não porque resulte alheio ao círculo, senão porque deve *guardar* com o círculo uma relação de estranheza, uma relação sem relação de familiar estranheza. Pode ser que seja nesse sentido no qual o dom é o impossível. Não impossível, mas o impossível. A imagem do impossível. Anuncia-se, se dá para pensar como o impossível.²¹⁶ (DERRIDA, 1991c, p. 18 - 19).

O dom, se ele existe, acontece enquanto tal apenas se permanece como dom, sendo impossível se fazer presente. Essa alusão com o “presente” se dá pelo fato de que um dom se denomine também como presente; o que se dá é identificado com fazer um presente, dar um presente. Se o dom aparece como tal, se o presente resulta presente como “presente”, seu simples reconhecimento destrói o dom. Se o dom é identificado como tal anula-se como dom. Nesse sentido, é impossível que o dom exista, ele não existe como tal, se por existência se entende ser presente e identificado como tal. “Em último extremo, o dom como dom deveria não aparecer como dom: nem para o donatário, nem para o doador”.²¹⁷ (DERRIDA, 1991c, p. 26-27). O dom somente tem lugar se não está presente como dom. Percebe-se toda uma

²¹⁶ “S’il y a don, le donné du don (ce qu’on donne, ce qui est donné, le don comme chose donnée ou comme acte de donation) ne doit pas revenir au donnant (ne disons pas encore au sujet, au donateur ou à la donatrice). Il ne doit pas circuler, il ne doit pas s’échanger, il ne doit en tout cas pas être épuisé, en tant que don, par le procès de l’échange, par le mouvement de la circulation du cercle dans la forme du retour au point de départ. Si la figure du cercle est essentielle à l’économique, le don doit rester anéconomique. Non qu’il demeure étranger au cercle, mais il doit garder au cercle un rapport d’étrangeté, un rapport sans rapport de familière étrangeté. C’est en ce sens peut-être que le don est l’impossible. Non pas impossible mais l’impossible. La figure même de l’impossible. Il s’annonce, se donne à penser comme l’impossible.” [Tradução nossa].

²¹⁷ “A la limite, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don: ni au donataire, ni au danteur.” [Tradução nossa].

complicação com relação a temporalidade, pois o dom não se dá no presente, “se dá num passado que nunca há sido presente e se recebe num futuro que tampouco será presente jamais.”²¹⁸ (BENNINGTON, 1994, p. 202). A possibilidade do dom só é possível de ser pensada como impossível. A própria experiência do impossível. O dom é impossível porque se

dou ao outro em agradecimento em intercâmbio, o dom não tem lugar. Se, por outra parte, espero do outro que me agradeça, que reconheça meu dom e que de uma forma ou de outra, simbolicamente ou materialmente ou fisicamente, me devolva algo em contrapartida, tampouco há dom. Inclusive se o agradecimento é puramente simbólico, o agradecimento anula o dom. É preciso que o dom se eleve além do agradecimento.²¹⁹ (DERRIDA, 2001f, p. 92-93).

O dom não pode ser confundido com a sua presença como fenômeno. Jamais pode se fazer presente; no entanto deve acontecer. Não há um modo de nomear esse pensamento, pois o dom é uma medida sem medida, e deve desafiar qualquer discurso teórico e todo julgamento do tipo “o dom é”, “o dom é dado”; ele só se anuncia como impossível. Nesse sentido, o dom como fazer o impossível está diretamente relacionado à justiça. Na perspectiva da desconstrução, o dom rompe com o pensamento tradicional de dom, o qual reclama uma dívida, um algo a ser restituído. O dom impossível nada espera em troca abrindo, desse modo, a própria experiência impossível da justiça. A justiça que acontece na abertura ao encontro do outro, na sua presença/ausência é doada, é a justiça impossível do dom.

Muito perto do dom, no pensamento derridiano, se encontra o perdão. Ele é estabelecido também como um dom, fora da concepção tradicional do perdão. Tradicionalmente, o perdão está fortemente ligado ao direito e ao dever confundindo-o muitas vezes com a desculpa, o indulto, a anistia. Derrida (2005b) afirma que existe toda uma tradição filosófica que aproxima o processo do perdão ao processo da história:

Hegel converte o perdão e a reconciliação no motor mesmo da historicidade. Nos primeiros textos de Levinas encontramos algo bastante parecido. Não há história sem perdão, sem reconciliação, etc., e, ao mesmo tempo, há no perdão algo que

²¹⁸ “Se da en un pasado que nunca ha sido presente y se recibe en un futuro que tampoco será presente jamás.” [Tradução nossa].

²¹⁹ “Je donne à l’autre en remerciement, en échange, le don n’a pas lieu. Si, d’autre part, j’attends de l’autre qu’il me remercie, qu’il reconnaisse mon don et que d’une manière ou d’une autre, symboliquement ou matériellement ou physiquement, el me rende en échange que chose, il n’y a pas de don non plus. Même se le remerciement est purement symbolique, le remerciement annule le don. Il faut que le don se porte au-delà du remerciement.” [Tradução nossa].

transcende à história, que a interrompe, que vai além de um instante paradoxal, incalculável, como um instante de loucura...²²⁰ (DERRIDA, 2005b, p. 141).

Tal pensamento tradicional associa o perdão, por um lado, como uma obrigação na possibilidade de alguém (prescrição divina)²²¹ após o arrependimento outorgar clemência e, por outro, como dever, na possibilidade de esquecer uma ofensa ou, ainda, procurar uma reconciliação. Contudo, se há reconciliação ou clemência, não há perdão, há simplesmente uma negociação. Assim, se o perdão é colocado a serviço de determinadas finalidades, se torna qualquer coisa, menos algo puro e desinteressado. Derrida (2000) afirma que cada vez que se coloca o perdão a serviço de uma finalidade, ainda que seja nobre ou espiritual, cada vez que se tende a restabelecer uma normalidade mediante um trabalho de luto, mediante alguma terapia, então o perdão não é puro, nem o é o seu conceito. “O perdão não é, *não deveria ser*, nem normal, nem normativo, nem normalizante. *Deveria* permanecer excepcional e extraordinário, submetido à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica.”²²² (DERRIDA, 2000, p. 12). O perdão só é possível se advém do impossível.

Entre o dom e o perdão há certa afinidade ou aliança. O que o dom e o perdão talvez possuam em comum é que ambos nunca se apresentam como tal. O perdão, se ele existe, se doa, como um dom, sem esperar nada, uma recompensa. Pois, se se perdoa o que é possível, então não há perdão. Só é possível perdoar o imperdoável, aquilo que é impossível perdoar. Esse pensamento do perdão como impossível talvez seja a única maneira de surpreender “o curso ordinário da história, da política e do direito. Porque isso quer dizer que continua sendo heterogêneo à ordem do político ou do jurídico tal como são entendidos comumente. Jamais se poderia, nesse sentido ordinário das palavras, fundar uma política ou um direito sobre o

²²⁰ “Hegel fait du pardon et de la réconciliation le moteur même de l’historicité. Dans les premiers textes de Levinas on trouve quelque chose d’un peu analogue. Il n’y a pas d’histoire sans pardon, réconciliation, etc. et en même temps il y a dans le pardon quelque chose de transcendant à l’histoire, qui l’interrompt, qui se porte au-delà dans un instant paradoxal, incalculable, comme un instant de folie...”. [Tradução nossa].

²²¹ Cabe lembrar aqui que conforme Derrida, na lógica cristã, “ce n’est pas l’homme qui pardonne à l’homme, Dieu seul peut pardonner. L’homme demande pardon à Dieu, ou demande à Dieu de pardonner à l’autre. [...] C’est Dieu qui pardonne, à lui qu’on le demande. Le pouvoir de pardonner, conditionnellement ou inconditionnellement, est toujours un pouvoir d’essence divine, même quand il semble exercé par l’homme. On pourrait croire le contraire, à savoir que seul un être fini peut être lésé, blessé, voire tué, et donc avoir à pardonner ou faire pardonner.” (DERRIDA, J. *De quoi demain... dialogue*. Paris: Flammarion, 2001g, p. 263).

²²² “Le pardon n’est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l’épreuve de l’impossible: comme s’il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.” [Tradução nossa].

perdão”.²²³ (DERRIDA, 2006, p. 19). Se o perdão se faz possível e tem lugar, poderia causar o esquecimento. Há uma necessidade de um não perdão, de um não esquecimento, para que alguns momentos marcantes na história da humanidade sejam inapagáveis. De certo modo, o perdão supõe uma memória completa. O que faz o perdão ser imperdoável é que sempre se direciona ao que continua imperdoável.

Para que tenha lugar o perdão, é preciso que se lembre o irreparável e que continue a estar presente, que a ferida continue aberta. Se a ferida é atenuada, cicatrizada, não há mais lugar para o perdão. Se a memória significa o esquecimento, a transformação, ela mesmo já é o esquecimento.²²⁴ (DERRIDA, 2005b, p. 136).

A situação acima citada implica um paradoxo pois, para ter lugar o perdão é necessário não somente que a ofensa seja lembrada, senão também que a lembrança esteja presente na ferida, do mesmo modo como foi produzida. Para assumir esse pensamento, é necessário deixar de lado tradicionais moralismos que tentam separar, no momento do perdão, a falta do sujeito que a comete. Ao vincular o perdão ao imperdoável não é mais possível separar o culpado da falta cometida. Ao separar, em nome do perdão, a falta do criminoso, o perdão é outorgado a um inocente, ao arrependido e não ao culpado.

Conforme Derrida, no pensamento tradicional, o perdão, para ser considerado enquanto tal, deve ser

solicitado pelo criminoso e, nesse momento, ele se acusa a si mesmo. Considero que, ainda que esse seja um motivo forte da tradição religiosa do perdão, se encontra em contradição com outro motivo igualmente forte, também presente na mesma tradição, segundo o qual, o perdão é uma graça absoluta, além de qualquer cálculo, de toda avaliação de castigo possível, além de qualquer juízo. Deve ser, conseqüentemente, incondicional.²²⁵ (DERRIDA, 2005b, p. 137).

É possível afirmar que há algo na ideia do perdão que deveria exigir que ele fosse dado, inclusive, onde não é solicitado. Derrida afirma que dentro do pensamento tradicional existe uma contradição: por um lado, o arrependimento, a confissão, que quer que o perdão seja solicitado por alguém que não é mais exatamente o mesmo, pois reconhece sua falta e,

²²³ “Le tours ordinaire de l’histoire, de la politique et du droit. Car cela veut dire qu’il demeure hétérogène à l’ordre du politique ou du juridique tel qu’on les entend ordinairement. On ne pourra jamais, en ce sens ordinaire des mots, fonder une politique ou un droit sur le pardon.” [Tradução nossa].

²²⁴ “Pour que pardon el y ait, el faut que l’irréparable soit rappelé ou qu’il reste présent, que la blessure reste ouverte. Si la blessure est atténuée, cicatrisée, el n’y a plus de place pour le pardon. Si la mémoire signifie le deuil, la transformation, elle est, elle-même déjà oublié.” [Tradução nossa].

²²⁵ “Doit être demande par le criminel, qui alors s’accuse lui-même. Je crois que, bien que ce soit là un motif très fort de la tradition religieuse du pardon, el vient en contradiction avec un autre motif aussi fort et aussi présent dans la même tradition, selon lequel le pardon est une grâce absolue, au-delà de tout calcul, de toute évaluation de peine possible, au delà de tout jugement. Il doit être par conséquent inconditionnel.” [Tradução nossa].

por outro lado, a vítima, a única possibilitada a perdoar. Se há perdão “ele deve ser um dom incondicional”²²⁶ (DERRIDA, 2005b, p. 138), que não espera transformação, trabalho de luto, nem confissão do criminoso.

Diferentemente da tradição que analisa o perdão na esfera das instituições e do direito, Derrida enfoca uma rigorosa reflexão sobre o perdão dentro da esfera do imperdoável. Desse modo, o filósofo adverte que frases tais como “eu perdoou” ou “eu tenho perdoado” são “absurdas e mais do que tudo, obscenas. Como posso estar seguro que tenho o direito de perdoar, e de que é perdoado efetivamente e não é esquecido, descuidado, reduzido o imperdoável a uma falta perdoável?”²²⁷ (DERRIDA, 2001f, p. 94). Frases como “eu perdoou” ou “eu doo” são frases impossíveis. A desconstrução derridiana difere, por exemplo, do pensamento de Hannah Arendt, uma vez que, no primeiro, o perdão deverá sempre permanecer heterogêneo ao espaço jurídico. Em *De quoi demain...* Derrida afirma que, para Arendt,

o perdão permanece uma experiência puramente humana, mesmo no caso de Cristo, que ela chama sempre de Jesus de Nazaré para lembrar suas raízes terrestres, o lugar *humano* de seu nascimento como de sua palavra – da *ação de sua palavra*. Ela o faz precisamente em ‘A ação’, capítulo de *A Condição Humana* onde ela analisa essas duas condições do laço social que seriam o perdão e a promessa. É preciso poder punir e perdoar, diz ela, para que a vida social não seja interrompida. Coloca então como princípio, e acho isso muito contestável, que o perdão só tem sentido ali onde o direito de punir pode ser exercido.²²⁸ (DERRIDA, 2001g, p. 263-264).

Para Derrida, Arendt simplifica um pouco o assunto do perdão, pois o perdão teria que ser capaz de perdoar o imperdoável, para além de qualquer norma calculável. Desse modo, o perdão não tem nenhuma relação de complementaridade com o castigo. É nesse sentido que se configura o *impossível* que opera como uma ideia incondicional de perdão. Essa forma de perdão faz o *impossível* e perdoa o que é *imperdoável*. Conseqüentemente, o *impossível* rompe com tudo aquilo que pode ser calculado, as leis, por exemplo. Esse pensamento talvez direcione um gesto para aquilo que se denomina de *religioso*.²²⁹

²²⁶ “Si pardon il y a, il doit être un don inconditionnel.” [Tradução nossa].

²²⁷ “Est absurde, et d’abord elle est obscène. Comment puis-je être sûr que j’ai le droit de pardonner et que j’ai effectivement pardonné, plutôt qu’oublié, négligé, réduit l’impardonnable à une faute pardonnable?” [Tradução nossa].

²²⁸ “Le pardon reste une expérience purement humaine, même dans le cas du Christ, qu’elle nomme toujours Jésus de Nazareth pour rappeler ses racines terrestres, le lieu *humain* de sa naissance comme de sa parole – de *l’action de sa parole*. Elle le fait précisément dans ‘L’action’, ce chapitre de *The Human Condition* où elle analyse ces deux conditions du lien social que seraient le pardon et la promesse. Il faut pouvoir punir et pardonner, dit-elle, pour que la vie sociale ne soit pas interrompue. Elle pose donc en principe, et je trouve cela fort contestable, que le pardon n’a de sens que là où de droit de punir peut s’exercer.” [Tradução nossa].

²²⁹ Por uma questão de escolha, nesta tese, não será abordada a questão da religião ou da religiosidade, embora os autores abordados, especialmente Levinas, desenvolvam amplamente esse assunto.

O pensamento do perdão como *impossível* não quer dizer que o perdão não possa acontecer mas que, para acontecer, se isso é possível, tem que ser para além do direito, do cálculo, do que se pode prever. O perdão para além das normas, dos critérios e das regras. O fato de a estrutura do perdão, assim como a do dom, ser *impossível* significa que ela continua assediada pela possibilidade. Se o perdão teve lugar, é preciso que permaneça impossível, imperdoável. “É quando o imperdoável se nos apresenta como tal que se pode considerar a possibilidade do perdão.”²³⁰ (DERRIDA, 2005b, p. 141). O perdão vai além da norma calculável; se há perdão, ele deve ser reservado, improvável e secreto. A questão do segredo torna-se aqui um problema. O segredo não está na palavra, permanece estranho a ela. O segredo fica fora de todo alcance. O outro é segredo porque é absolutamente outro.

Tanto no dom quanto no perdão há uma ameaça por vir, como uma promessa, pois a promessa sempre promete o *impossível*. A acolhida ao outro deve ser, a cada vez, uma experiência única. Sempre como acontecimento, imprevisível e singular, uma alteridade inantecipável. A singularidade desafia tudo aquilo que pode ser antecipado, predeterminado. O dom e o perdão sempre serão em nome do outro. Entretanto, Derrida assinala que, a cada vinda insubstituível do outro, é necessário que a repetição seja pressuposta. A repetição, a iterabilidade, deve concordar no encontro da singularidade sempre renovada. A acolhida pressupõe que há uma promessa de acolher novamente. Uma promessa não é promessa se não está ameaçada pela possibilidade de ser quebrada, de ser traída, seja consciente ou inconscientemente.

A justiça estará sempre na ordem da promessa, sempre porvir, e, por conseguinte, sempre será indeterminável: a justiça é abertura no porvir da alteridade radical. Uma justiça que vai além de um conjunto de normas, além do próprio direito, pois o direito não se relaciona com a singularidade do outro. O rosto do outro é sempre ausência que chama à responsabilidade. Uma resposta que não é dívida, nem gratidão, nem lei (direito), pois é um responder diante do outro a um chamado por justiça, que converte o eu em um sujeito ético; a vinda do outro é sempre um acontecimento que demanda um acolhimento, pura e simplesmente como outro, para além de qualquer universalidade da lei. Um sujeito que assume o *impossível* perante uma tarefa absolutamente infinita e ilimitada que é a singularidade do outro.

Tanto para Derrida quanto para Levinas, a experiência moral não existe como presença de si, pois isso pressupõe um sujeito que é uma identidade, ao passo que é o modo

²³⁰ “C’est quand l’impardonnable nous apparaît comme telle que lê pardon est envisageable.” [Tradução nossa].

pelo qual se está na relação: a experiência ética acontece no próprio encontro. Levinas utiliza a palavra *ética* para descrever um tipo de relação com o outro que não pode ser totalizável. De acordo com Critchley, a ética, em *Totalidade e infinito* é

descrita como a colocação em questão do ego ou consciência pela alteridade do Outro. O outro aqui não é um geral – e, portanto, vazio – categoria teórica, mas sim o outro particular e concreto, que me encara e me coloca sob a obrigação, um antes de mim e de quem eu sou infinitamente responsável.²³¹ (CRITCHLEY, 1999, p. 255).

O outro da relação ética não é uma mera categoria, ele é concreto. Claro está que o outro não se reduz a outro homem, mas a qualquer outro; nessa medida, acredita-se que na ética *impossível*, assim como proposto pelo pensamento levinasiano, ética é a relação de frente ao outro. Assim também, em conformidade com pensamento da desconstrução, a decisão é de fato a decisão do outro, o que não exime nenhuma responsabilidade do eu, pois, como visto por Levinas, a responsabilidade é anterior à liberdade: o outro surpreende absolutamente o eu que não *pode* nem *deve* não responder. O outro se apresenta de tal maneira que não é possível prever nem determinar a decisão. Ela será sempre indecível, pois a decisão está além do saber e do poder. É preciso inventar, é preciso acolher de forma inventiva, é preciso o *impossível*. Um pensamento da alteridade que oferece hospitalidade à singularidade e à diferença do outro. No pensamento do *impossível*, a ética não se reduz ao dever ou à normatividade, ela vai além do próprio dever, pois incalculável. Aplicar normas e regras existentes não exime o risco de violação das normas e jamais decide. Nas palavras de Derrida, “o indecível é a condição da decisão”. Nesse sentido, frente ao indecível, não há decisão responsável a não ser a cada vez, a cada encontro, a cada decisão, na sua singularidade, como acontecimento. “A desconstrução é a justiça, na desproporção entre o outro e eu, entre eu e eu como outro.”²³² (DERRIDA, 2009, p. 78). É uma justiça sempre porvir. A impossibilidade estrutural da experiência *impossível*, na singularidade do encontro, responde a uma exigência infinita de se fazer justiça; é uma incalculável responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade como dom, enquanto promessa que se assume diante do que vem, por aquilo que ainda está porvir.

²³¹ “Described as the placing in question of the ego or consciousness by the alterity of the Other. The other here is not some general – and hence empty – theoretical category, but is rather the particular and concrete other who faces me and places me under obligation, the one before me before whom I am infinitely responsible; at this moment, each of you.” [Tradução nossa].

²³² “La desconstrucción es la justicia, en la desproporción entre el otro y yo, entre yo y yo como otro.” [Tradução nossa].

A desconstrução não é e não pode ser teórica, pois não se limita a conceitos ou conteúdos de pensamentos. É possível afirmar que entre a justiça e o outro perpassa o pensamento da desconstrução com uma abertura para contradições e imprevistos. Aceitar este pensamento inevitavelmente ocasiona implicações e complicações éticas e políticas, uma vez que esse pensamento desestabiliza e ameaça a garantia de ordem. O dom, o perdão e a própria justiça, assim como todos aqueles “conceitos” referentes a toda relação ética, tais como responsabilidade, hospitalidade, fraternidade, entre outros, precisam ser pensados fora do domínio jurídico, pois eles são heterogêneos ao direito. O dom não é algo que possa ser expresso, dito; o perdão não é esquecimento assim como também não pode tornar-se um simples modo de reconciliação. Do mesmo modo, a justiça não pode ser reduzida a aplicação ou imposição da lei. O dom, o perdão e a justiça são incondicionais. Não há condições previsíveis, nem prescritíveis e nem calculáveis. O dom, se ele existe, precisa ser pensado como irreduzível à razão, ao discurso.

O dom, o perdão e a própria justiça precisam ser pensados como uma hospitalidade incondicional, não sendo possível o cálculo do outro, uma vez que o outro será singularmente outro. A ética e a política poderiam ser pensadas, em nome da justiça, como singularidade incalculável, além da reciprocidade e do reconhecimento, talvez, pensando no plano da hospitalidade incondicional do radicalmente outro. A hospitalidade se oferece ao outro, a sua ausência, a sua morte, hospitalidade como acontecimento que consiste em fazer justiça sem reconhecimento e sem gratidão. A justiça se oferece ao outro como dom, sem esperar nada em troca. A justiça é doada discreta e secretamente como o *a da différance*.

4.4 HOSPITALIDADE E ACOLHIMENTO

Derrida aponta para o legado levinasiano deixado em *Totalidade e infinito*, especulando que, nas páginas conclusivas dessa obra, a hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, mais precisamente daquilo que o “acolhe”. O acolhimento não é derivado, tampouco o rosto, pois não há rosto sem acolhimento. Entretanto, o rosto, em Levinas, escapa à tematização. Desse modo, Derrida irá afirmar que tudo aquilo que excede a formalização ou a descrição tematizantes é precisamente o que o rosto tem em comum com a hospitalidade. A hospitalidade ilimitada começa pela acolhida *sem questão*, ou seja, acolher aquele que chega sem lhe impor condições, acolher antes mesmo de saber o seu nome. Entretanto, em nome da mesma hospitalidade, pressupõe-se que, ao se dirigir ao *outro*, tal

direcionamento seja feito de modo singular, ou seja, “chamando-o e, portanto, reconhecendo-lhe um nome próprio”. (DERRIDA, 2004c, p. 250). Nesse sentido, a hospitalidade consiste em, ao se dirigir ao outro, fazer de tudo para acolhê-lo, evitando que qualquer pergunta – inclusive a pergunta do próprio nome – se torne uma condição. É essa a sutil, mas fundamental, diferença que se coloca no limiar de toda política, de toda ética.

Hospitalidade, acolhimento e justiça só podem acontecer, ainda que seja incalculável, se se leva em consideração a alteridade infinita e irreduzível do outro. No pensamento levinasiano, o momento de abertura, o momento de acolhida é, desde já, um momento de hospitalidade. O pensamento de acolhida é anterior, momento primeiro como resposta do eu frente ao rosto do outro pelo qual a justiça se torna impossível; a hospitalidade de quem acolhe é a abertura ao rosto como infinitamente outro. A decisão justa requer uma invenção, pois a irrupção do outro será o que define a própria responsabilidade, a partir da qual o impossível acontece.

Em *Adeus a Emmanuel Levinas*, Derrida apresenta o caráter de hospitalidade ressignificado a partir do acolhimento. Segundo Derrida, a palavra acolhimento aparece sobre a assinatura de Levinas e, por tê-la a princípio reinventado, convida a pensar sobre ela. O filósofo adverte que é preciso pensar a possibilidade do acolhimento para pensar o rosto e tudo aquilo que se abre e desloca com ele: a ética, a metafísica ou a filosofia primeira. “O recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o desejo de outrem absolutamente transcendente.”²³³ (LEVINAS, 1971, p. 187). Contudo, a transcendência do rosto só tem lugar no mundo. A ‘visão’ do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, no pensamento levinasiano, uma certa vida econômica. Ao se referir à questão da hospitalidade, da diferença entre lei da hospitalidade e leis da hospitalidade, pode ser observada a herança do pensamento do filósofo Emmanuel Levinas. Herdeiro das noções de acolhida e de atenção ao *outro*, Derrida escreve:

A palavra “hospitalidade” vem aqui traduzir, levar adiante, re-produzir as duas palavras que a precedem: “atenção” e “acolhimento”. Uma paráfrase interna, também uma espécie de perífrase, uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro. A intencionalidade, a atenção à palavra, o

²³³ “Le recueillement dans une maison ouverte à Autrui – l’hospitalité est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le Désert d’Autrui absolument transcendant.” [Tradução nossa].

acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema.²³⁴ (DERRIDA, 1997, p. 51, grifos do autor).

Observa-se que o acolhimento e a hospitalidade, enquanto atenção ao outro, possuem o mesmo sentido. “A hospitalidade representa o nome próprio da abertura ao rosto do que acolhe.” (HADDOCK-LOBO, 2002, p. 128). Todo acolhimento será sempre acolhimento do outro, uma vez que não há rosto sem acolhimento. No pensamento levinasiano, o acolhimento determina a receptividade do receber como relação ética, e tal recepção é a própria lei da hospitalidade. Acolhimento e hospitalidade para uma singularidade estão fora de qualquer cálculo ou norma regulada ou condicionada. Formula-se então a figura da *in*-condição para se fazer justiça frente ao outro. Poder responder e tomar decisões frente ao outro é uma questão de hospitalidade *incondicional*.

A questão da hospitalidade articula-se com a questão do ser como a questão do estrangeiro. Mas quem é o estrangeiro? Nas palavras de Derrida, o estrangeiro

não é apenas aquele ou aquela *no* estrangeiro, no exterior da sociedade, da família, da cidade. Não é o outro, o outro inteiro relegado a um fora absoluto e selvagem, bárbaro, pré-cultural ou pré-jurídico, fora e aquém da família, da comunidade, da cidade, da nação ou do estado. A relação com o estrangeiro é regulada pelo direito, pelo devir-direito da justiça. (DERRIDA, 2003b, p. 65).

Na sua análise sobre a questão do estrangeiro, realizada nos diálogos platônicos, Derrida afirma que, frequentemente, o estrangeiro é quem traz a questão; quem coloca em questão o *logos* de Parmênides, “é o Estrangeiro que, precipitando a questão intolerável, a questão parricídio, contesta a tese parmenidiana, questiona o *logos* do nosso pai Parmênides [...] O estrangeiro sacode o dogmatismo ameaçador do *logos* paterno: o ser que é e o não ser que não é”. (DERRIDA, 2003b, p. 7). Dizer que o não ser é torna-se um desafio à lógica de Parmênides e, tal desafio, é vindo do estrangeiro. Derrida procura reconstituir o contexto e faz uma releitura do desencadeamento da réplica do Estrangeiro evocando uma aliança entre *a cegueira e a loucura*. Ao ser colocada a questão do não ser, o estrangeiro teme que o tratem como um louco justamente “no momento em que sua questão, a questão *do* estrangeiro, parece apenas contestar o que deveria ser evidente mesmo aos cegos” (DERRIDA 2003b, p.

²³⁴ “Le mot ‘hospitalité’ vient ici traduire, porter en avant, re-produire lês deux mots qui l’ont précédé, ‘attention’ et ‘accueil’. Une paraphrase interne, une sorte de périphrase aussi, une série de métonymies disent l’hospitalité, le visage, l’accueil: tension vers l’autre, intention attentive, attention intentionnelle, oui à l’autre. L’intentionnalité, l’attention à la parole, l’accueil du visage, l’hospitalité, c’est le même, mais le même en tant qu’accueil de l’autre, là où il se soustrait au thème.” [Tradução nossa].

11). Derrida (2003b) insiste sobre a evidência que cega e enlouquece: o estrangeiro vê e prevê, colocando em questão a autoridade paterna e razoável do *logos*.

Na sua leitura de *O Político*, Derrida afirma que o estrangeiro, aparentemente, é bem acolhido, quer dizer, quem tem direito à hospitalidade. Aliás, algumas vezes, o estrangeiro é o próprio Sócrates, ele “tem as feições do estrangeiro, ele representa, ele figura o estrangeiro, ele *desempenha o papel* do estrangeiro que não é” (DERRIDA, 2003b, p. 13). Sócrates se sente um ‘estranho’ ao modo de falar do tribunal, e se fosse um *estrangeiro* talvez fosse perdoado. Para Derrida existem graves problemas a serem tratados a partir daqui:

Existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito de asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. (DERRIDA, 2003b, p. 15).

Coloca-se aqui a questão do estrangeiro frente à hospitalidade: como é possível acolher ao estrangeiro? Como acolhê-lo com normas e leis, inclusive uma língua a qual ele não fala? No pensamento da desconstrução é apresentada a hospitalidade absoluta que vem romper com as regras impostas pelo que comumente se entende como hospitalidade; com a lei de hospitalidade tida como um direito. A hospitalidade absoluta responde ao outro de frente, na sua singularidade. Derrida questiona se “a hospitalidade consiste em interrogar quem chega? [...] Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável?”. (DERRIDA, 2003b, p. 27-28). Em *Papier Machine* o autor argumenta que a hospitalidade pura

Consiste em acolher aquele que chega antes de lhe impor condições, antes de saber e indagar o que quer que seja, ainda que seja um nome ou um “documento” de identidade. Mas ela também supõe que se dirija a ele singularmente, chamando-o portanto, e reconhecendo-lhe um nome próprio”.²³⁵ (DERRIDA, 2001a, p. 275).

É preciso responder à singularidade do outro que vêm. O que é responder? Derrida adverte que é preciso saber o que quer dizer tanto responder como responsabilidade:

Ainda é preciso sabê-lo bem – e acreditar nisso – Não há resposta, de fato, sem princípio de responsabilidade: é preciso responder ao outro, ante o outro, e de si.

²³⁵ “Consiste à accueillir l’arrivant avant de lui poser des conditions, avant de savoir et de demander quoi que ce soit, fût-ce un nom ou un “papier” d’identité. Mais elle suppose aussi qu’on s’adresse à lui, singulièrement, qu’on l’appelle donc, et lui reconnaisse un nom propre”. [Tradução nossa].

Não há responsabilidade sem *profissão de fé*, sem compromisso, sem juramento, sem algum *sacramentum* ou *jus jurandum*.²³⁶ (DERRIDA, 2000, p. 44).

As responsabilidades e as decisões devem ser assumidas entre duas figuras da hospitalidade. Embora elas não se contradigam, continuam sendo heterogêneas, no momento em que se convocam uma a outra de modo embaraçoso. A hospitalidade absoluta ou incondicional, apresentada por Derrida, supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, ou seja, com a hospitalidade condicional, com o direito ou a hospitalidade como um simples pacto. A hospitalidade, no sentido corrente, tem uma relação direta com o poder, o poder daquele que hospeda, de escolher e selecionar seus hóspedes. Segundo Derrida, no pensamento tradicional, não há hospitalidade sem o poder de escolher, por tanto, de excluir. Isso seria uma prática de violência, uma injustiça que começa “na inscrição da hospitalidade num direito” (DERRIDA, 2003b, p. 49). Esta relação é estabelecida, no pensamento derridiano, entre o público e o não público ou entre o espaço político e o espaço individual ou familiar. O direito privado, ou familiar, pode somente ser garantido pela mediação dada por um direito público. Aquele que chega não pode ser recebido como hóspede “se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo, etc.” (DERRIDA, 2003b, p. 53). Sem esse direito o hóspede só pode ser recebido pelo hospedeiro como clandestino e suscetível à expulsão. Derrida aponta que, provavelmente, “nem todas as éticas da hospitalidade são as mesmas, mas não existe cultura, nem vínculo social, sem um princípio de hospitalidade”.²³⁷ (DERRIDA, 2001a, p. 273). Esse princípio viria comandar a acolhida, sem reserva e sem cálculo, àquele que chega. Entretanto, qualquer comunidade (linguística, familiar ou uma nação), para se proteger da chegada ilimitada do *outro*, não pode deixar de trair o próprio princípio de hospitalidade absoluta. Contudo, a própria traição da hospitalidade absoluta torna a acolhida efetiva e concreta. Desse modo, se fazem possíveis, em razão das condições, os direitos e os deveres: tudo aquilo que precisa ser controlado. A hospitalidade incondicional é, talvez, o modo de dar sentido a qualquer conceito de hospitalidade, indo além do cálculo jurídico, do político e do econômico. É nesse sentido da hospitalidade incondicional que torna-se possível a justiça, pois o impossível se faz possível. Ao se reduzir às normas e aos direitos, a hospitalidade condicional totaliza o outro, julgando-o a partir do mesmo. A condição, o pacto, violenta o outro, transgride sua singularidade. Já a hospitalidade

²³⁶ “Encore faut-il le bien savoir – et y croire. Point de réponse, en effet, sans principe de responsabilité: il faut répondre à l’autre, devant l’autre et de soi. Et point de responsabilité sans foi jurée, sans gage, sans sement, sans quelque sacramentum ou jus jurandum.” [Tradução nossa].

²³⁷ Toutes les éthiques de l’hospitalité ne sont pas les mêmes, sans doute, mais il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité.” [Tradução nossa].

incondicional se apresenta como sendo a justiça, na qual o *impossível* é a condição da possibilidade de acolhida.

Derrida destaca que haveria uma contradição entre, por um lado, a lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada: “oferecer a quem chega todo o seu *chez-soi* e seu si, oferece-lhe seu próprio, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição” (DERRIDA, 2003b, p. 69) e, por outro, as leis da hospitalidade, ou seja, os direitos, os deveres e as normas sempre condicionados e condicionais, impostos ao *outro*, àquele que chega. Noutras palavras, as leis da hospitalidade, por seus limites, desafiam e transgridem a lei incondicional de hospitalidade, a saber: aquela que exige a acolhida do *outro*, sem condições. A hospitalidade incondicional supõe que o que chega não foi convidado (a uma casa, a um território, a uma língua) lá onde deveria – conforme as regras da hospitalidade condicional – se curvar perante as regras daquele que acolhe. A hospitalidade incondicional consiste em “deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até mesmo um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal”.²³⁸ (DERRIDA, 2001g, p. 102). De fato, Derrida adverte que para uma sociedade organizada manter o controle soberano do seu território, ou para uma família controlar sua prática de hospitalidade, é necessário limitar e condicionar a hospitalidade, uma vez que a hospitalidade incondicional pode também ter seus efeitos perversos. Na hospitalidade pura, sem a qual “não existe conceito de hospitalidade”²³⁹ (DERRIDA, 2001g, p. 102), assume-se um risco, uma exposição. Esse risco talvez seja a abertura ao imprevisível, à incerteza sem a qual não é possível *deixar vir* o outro. A hospitalidade consiste assim em fazer de tudo, fazer o *impossível* para se dirigir ao outro, em lhe conceder, em responder, sem que isso se transforme em meras condições. “Deixar a passagem ao outro, ao completamente outro é hospitalidade” (DERRIDA, 1995, p. 69), acolher o outro antes da imposição de condições é dirigir-se a ele de forma singular.

Todavia, entre o condicional e o incondicional não há uma simples oposição. O conflito existente entre a lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade não opõe uma à outra. Embora a lei incondicional se encontre acima das leis e fora da lei, a lei incondicional precisa *das* e requer *as* leis da hospitalidade. “Essa exigência é constitutiva” (DERRIDA, 2003b, p. 71), pois a lei incondicional, para ser concretamente incondicional, deve poder ser efetivada ou, então, se arriscaria a ser abstrata e ilusória. Para ser o que ela é, a lei incondicional “tem

²³⁸ “Laisser sa maison ouverte à l’arrivant imprévisible, qui peut être un intrus, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal.” [Tradução nossa].

²³⁹ “Sans laquelle il n’y a pas de concept d’hospitalité.” [Tradução nossa].

necessidade das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes, a corrompem ou pervertem-na” (DERRIDA, 2003b, p. 71), e sempre devem fazê-lo.

As leis da hospitalidade, embora estejam *após* a lei da hospitalidade, se encontram também diante dela: diante do *outro* a quem e por quem precisam responder. É por isso que a lei da hospitalidade não pode ser confundida com as leis da hospitalidade. Embora necessariamente inscrita nas leis, a lei da hospitalidade nunca se reduz a elas. Ainda que indissociáveis, a lei e as leis são heterogêneas; ao mesmo tempo, elas se implicam e se excluem. A lei contradiz e transgride as leis nas quais ela se inscreve. Segundo Derrida, de forma recíproca, as leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, aspiradas pela lei da hospitalidade incondicional; esses dois sistemas – o da lei e o das leis de hospitalidade – são, ao mesmo tempo, contraditórios e inseparáveis. Simultaneamente, eles se implicam e se excluem.

Porque a exclusão e a inclusão são inseparáveis no mesmo momento; a cada vez que se queira dizer “neste mesmo momento”, existe antinomia. A lei, no singular absoluto, contradiz as leis no plural, mas cada vez é a lei *na lei* e cada vez *fora da lei* na lei. É isso, a coisa tão singular que se chamam *as leis* da hospitalidade. (DERRIDA, 2003b, p. 73, grifo do autor).

Derrida propõe que o estranho plural da lei é, ao mesmo tempo, o plural de dois plurais diferentes: um deles é o das leis da hospitalidade, as leis condicionais. O outro plural diz respeito à adição contraditória, aquela que junta à singular e absolutamente lei da hospitalidade as leis condicionais. No jogo que se estabelece entre as leis, que forçosamente impõem limite à hospitalidade, e a lei que é forçosamente ilimitada, segundo Derrida, está o lugar da responsabilidade:

Mesmo que a incondicionalidade da hospitalidade deva ser infinita e, portanto, heterogênea às condições legislativas, políticas etc., esta heterogeneidade não significa uma oposição. Para que a hospitalidade incondicional se encarne, para que se torne efetiva, é preciso que se determine e que, por conseguinte, dê lugar a medidas práticas, a uma série de condições e de leis, e que a legislação condicional não esqueça o imperativo da hospitalidade a que se refere. [Há heterogeneidade sem oposição, heterogeneidade e indissociabilidade].²⁴⁰ (DERRIDA, 2005b, p. 71).

²⁴⁰ “Même si l’inconditionnalité de l’hospitalité doit être infinie et donc hétérogène aux conditions législatives, politiques, etc., cette hétérogénéité ne signifie pas une opposition. Pour que cette hospitalité inconditionnelle s’incarne, qu’elle devienne effective, il faut qu’elle se détermine et que par conséquent elle donne lieu à des mesures pratiques, à des conditions, à des lois, et que la législation conditionnelle n’oublie pas l’impératif de l’hospitalité auquel elle se réfère. [Il y a la hétérogénéité sans opposition, hétérogénéité et indissociabilité].” [Tradução nossa].

Entre a singularidade e a universalidade, entre a lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade é preciso, ao mesmo tempo, tanto o calculável como o incalculável. A justiça se realiza no modo como o singular da hospitalidade julga a pluralidade das leis e normas que a regulam. Incondicional, sem regras dadas anteriormente como válidas para todos, pois o outro é sempre único e singular. O julgamento remete à impossibilidade de reduzir a hospitalidade a meras normas, e à necessidade de estabelecer normas possíveis para que ela se efetive. Essa tensão é a da justiça. A justiça é o impossível que tem que se concretizar em possibilidades. Estas, por sua vez, nunca esgotam as possibilidades da justiça que, na sua impossibilidade, julga os modos possíveis em que se concretiza. Assim como a hospitalidade, o perdão, o acolhimento se doam ao rosto do outro, embora ameaçado de violência é o próprio rosto que impede a violência.

O acolhimento do diferente, do outro que é diferente – aquele que não se deixa reduzir a uma simplificação conceitual e infinitamente transcendente – acontece como rosto. Como anuncia Levinas, contrariamente à ontologia tradicional, o rosto “traz uma noção de verdade que não é o desvelamento de um Neutro impessoal, mas uma expressão”.²⁴¹ (LEVINAS, 1971, p. 43). Porém não uma expressão que se acrescentaria às significações visíveis para modificá-las, mas o modo singular do aparecer do rosto. “O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.” (LEVINAS, 1982, p. 78). A expressividade não consiste em dar a conhecer a interioridade de outrem, mas é sinal da exterioridade, da alteridade, da separação absoluta e sempre absolutamente singular. Tal é a marca da exterioridade de outrem como rosto. O rosto é presença da alteridade; entretanto a alteridade é o absolutamente outro que não pode ser capturado. Assim o rosto, enquanto absolutamente outro, é a ausência do outro do outro. O outro se apresenta na sua ausência.

Com a finalidade de se evitarem os efeitos perversos que o *ilimitado* da hospitalidade pode trazer, é preciso, sim, calcular os riscos; entretanto, é igualmente importante ter sempre em conta o incalculável, ou seja, o *porvir*. O *porvir* se abre na hospitalidade incondicional: aquela que tenta fazer o impossível. É por meio do incalculável que se torna possível rever e reatualizar constantemente as normas. A dupla lei de hospitalidade se determina entre o calculável e o incalculável, entre o programado e aquilo que escapa a qualquer programação. Essa dupla lei da hospitalidade define o lugar instável de qualquer decisão. A

²⁴¹ “Aporte une notion de vérité que n’est pas le dévoilement d’un Neutre impersonnel, mais une expression.” [Tradução nossa].

responsabilidade, a decisão, a invenção política e a responsabilidade política consistem em encontrar a melhor legislação ou, talvez, a menos má. Esse é o acontecimento que fica por inventar a cada vez. É preciso inventar o acontecimento numa situação concreta, sem um critério prévio, sem uma norma preliminar. Precisam ser inventadas, a cada situação, as normas, as regras, para que a decisão seja tomada, é impossível ficar calado frente à exigência de resposta e responsabilidade imediata, exigência de justiça. Entretanto, não existe uma hospitalidade modelo, mas antes, na urgência de cada situação concreta e singular, é preciso reinventá-la. A hospitalidade (como responsabilidade) consiste, a cada nova situação, ainda que sem saber, em responder à injunção das duas leis, acolhendo incondicionalmente, embora demandando a condicionalidade, todo aquele que vem, seja ele quem for.

Derrida sustenta que existem inúmeros discursos acerca da responsabilidade, uns um tanto precipitados, no esforço de tranquilizar ou restaurar a tão discutida moralidade, como se houvesse uma única forma de imoralidade, de amoralidade ou de irresponsabilidade ao longo da História. Entretanto, existem outros discursos atentos e permanentes em relação àquilo que pode ser identificado sob os nomes de *ética*, *moralidade* ou *responsabilidade*. Seria moral e responsável agir simplesmente porque se tem o discernimento do dever e da responsabilidade? Levinas refere-se à responsabilidade como estrutura essencial da subjetividade. A subjetividade é proposta em termos éticos, e a ética, entendida como responsabilidade por outrem; “é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó da subjetividade”. (LEVINAS, 1982, p. 87). Contudo, no pensamento levinasiano, a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse em si mesma. Ela é inicialmente para o outro. Uma abertura, uma resposta para o infinitamente outro.

No pensamento derridiano, uma ação sob o discernimento do dever e da responsabilidade não seria moral, uma vez que esse agir seria natural ou programado pela natureza, “é pouco moral ser moral (responsável, etc.), porque se tem o senso da moral, da superioridade da lei, etc.”²⁴² (DERRIDA, 1993b, p. 39). Esse problema conhecido há muito tempo, do respeito pela lei moral no sentido kantiano, desperta o interesse, consoante Derrida, no paradoxo gravado no cerne da moral. Essa moral não dá conta da inscrição num afeto ou numa sensibilidade, daquilo que não deveria estar aí inscrito. Questões sobre a moral, a ética e a responsabilidade são questões urgentes que devem ficar sempre urgentes e sem resposta,

²⁴² “Il est peu moral d’être moral (responsable, etc.) parce qu’on a le sens de la morale, de la hauteur de la loi, etc.” [Tradução nossa].

pelo menos sem uma resposta geral e regulamentada. Esse “sem resposta” é que ligaria cada situação à singularidade e ao acontecimento de uma decisão sem regra universal ou consensual e tranquilizadora na certeza ética.

Derrida aponta que, na atualidade, nas organizações e instituições internacionais, a soberania do Estado é uma regra, e que, “em nome do direito internacional, alguns Estados-nação mais poderosos do que outros, fazem a lei” (DERRIDA, 2004a, p. 245), ou seja, de fato, os Estados mais poderosos comandam a ordem internacional. A distância estabelecida entre o governo e seu propósito mais próximo, os indivíduos em geral, é delineada por uma fronteira determinadamente incerta. O *porvir* abre para o acolhimento incondicional do *outro* na sua singularidade; sem programas, sem regras, sem condições, apesar de inscrito numa política e num direito, ou seja, inscrito nas normas, nas leis do acolhimento. A proposta derridiana é a de “pensar uma hospitalidade incondicional que não esteja ligada à cidadania. Existem leis da hospitalidade ligadas à cidadania; Kant, por exemplo, quando fala do tratado da paz universal, pensa numa hospitalidade de cidadão para cidadão”. (DERRIDA, 2001h, s/p). A hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade, tal como proposta por Derrida, é um desafio ético, um desafio na democracia sempre *por vir* (abertura ao *outro* que vem) e que preserva sua singularidade e sua diferença. Nesse pensamento, pode-se dizer que a questão da hospitalidade define a própria impossibilidade. Impossibilidade como condição de possibilidade de qualquer acontecimento, de qualquer decisão, de toda responsabilidade. A responsabilidade exige uma resposta, uma acolhida que acolha a cada vez e a cada situação o acontecimento *porvir*, pois só existe responsabilidade nesse sentido. Uma resposta não como simples resposta, mas como um perceber-se responsável. Configura-se aqui uma ideia de justiça como hospitalidade, como lei incondicional, não somente de abertura à vinda do outro, mas também como resposta não violenta para o que está por vir. O que está por vir não pode ser programado, talvez, sequer pensado, mas pode acontecer no próprio encontro. A hospitalidade é aqui pensada como a impossível justiça, dada na justeza entre aquilo que é pensado ou dito e o que acontece no imprevisível encontro que é o outro. Uma hospitalidade que é o fundamento de toda relação ética. Sem negar a própria lei (direito), torna-se urgente não ficar preso a ela, mas fazer justiça à singularidade do incalculavelmente outro, como dom para além de qualquer troca ou distribuição.

Evidentemente, muitas questões permanecem em aberto. Assumido o pensamento derridiano do impossível, como condição de possibilidade do possível, afirma-se, a partir disso, que a responsabilidade, a justiça e a própria ética são impossíveis, encontram-se em *différance*, num jogo de presença/ausência. Elas se estabelecem com rastro que não as coloca

como presença, mas como ausência. Ausente porque imprevisível, não programável, incalculável e indecidível. O momento da decisão, o momento ético, independe do saber e supõe uma ruptura com a lógica clássica do cálculo. O outro, o absolutamente *qualquer outro*, não se deixa re-presentar, ele está ausente e presente ao mesmo tempo. A justiça acontece na própria experiência, sem jamais tornar-se presente. A ausência do outro é precisamente sua presença como outro. O ausente exclui a norma, uma vez que não tem como saber qual é a decisão responsável. A decisão responsável só acontece no acontecimento do encontro (*face a face*). Assim, em certo sentido, o terceiro é ausente. O terceiro, o outro do outro, não se apresenta, mas é ao mesmo tempo presente e ausente, o que coloca em questão o próprio saber, pois a decisão ética é um não-saber. “O desconhecido não é o limite daquilo que se conhece, mas, ao contrário, este não-saber é o pressuposto para a amizade e para a hospitalidade, para a transcendência do eu (pois somos sempre estrangeiros no solo do outro).” (HADDOCK-LOBO, 2001, p. 130). Esse não-saber é o que separa o eu do outro. Ora, a justiça é aquilo que não pode esperar, é uma decisão que não pode ser adiada. Tal decisão não deve ser “a consequência ou o efeito daquele saber teórico ou histórico, daquela reflexão ou deliberação jurídico – ou ético – ou político-cognitiva que a precede, e que *deve* precedê-la”.²⁴³ (DERRIDA, 1994b, p. 58). Uma decisão é sempre requerida com urgência. Uma decisão para ser justa precisa ser sempre no momento finito da urgência, pois não há decisão e, por consequência responsabilidade, aí onde a decisão é possível e programável. Talvez seja “preciso” dizer sempre *talvez* à justiça, pois ela só será possível como acontecimento não programado, não regrado. Esse “é preciso” não pertence propriamente nem à justiça nem ao direito, mas ao espaço entre o eu e o outro. Talvez a dificuldade da responsabilidade ética seja que é necessário dar uma resposta singular, em determinado contexto, e assumir o risco de uma decisão na ótica do indecidível; assim, a justiça, como experiência da alteridade, é *impossível*. Trata-se da justiça como acontecimento, na singularidade do totalmente outro. A justiça como uma relação que respeita a alteridade do outro e a ele responde pelo fato de pensar que o outro é outro irredutível ao eu. Assim, a justiça é irredutível a uma representação jurídica ou moral.

A decisão justa é o próprio *impossível* que permite responder ao chamado do outro, pois não haveria justiça sem uma referência deslocada para a alteridade infinita do outro. Acolher o outro na sua ausência é fazer justiça sem violência. Decidir sem agredir. Ter

²⁴³ “La conséquence ou l’effet de ce savoir théorique ou historique de cette réflexion ou de cette délibération, dès lors que la décision marque toujours l’interruption de la délibération juridique – ou ético – ou politico-cognitive qui la précède, et qui doit la précéder.” [Tradução nossa].

responsabilidade perante o outro, não como imposição ou à força, mas como abertura e acolhimento ao cada vez outro. A cada vez outro, pois ultrapassa o tempo presente para o tempo porvir, sempre porvir, uma disjunção do tempo entre o que se ausenta e se apresenta sem totalizar de antemão. Uma abertura, sempre inventiva para a experiência do impossível. Uma justiça sempre a ser inventada, a partir da singularidade do outro, muitas vezes silenciosa, porém cada vez mais efetiva.

5 A TÍTULO DE CONCLUSÃO

Não se tem, aqui, a pretensão de estabelecer respostas nem resultados acabados, menos ainda de fechar uma discussão que, longamente, mereceria continuar. Propõe-se somente percorrer o caminho realizado ao longo desta investigação, na procura de sintetizar os fundamentos que argumentam a tese levantada, a saber, o esboço de uma ética do impossível a partir do dia-logos (dia-pathos) entre Derrida e Levinas, já que a justiça acontece na relação com o outro na sua ausência/presença. A pesquisa tem como base a desconstrução derridiana e suas implicações nas questões éticas da atualidade, assim como algumas categorias do pensamento levinasiano. Tomando como ponto de partida que a desconstrução não é um método filosófico, mas um modo de leitura de alguns textos que *doam* abertura para um outro modo de se pensar questões enrijecidas, na tradicional forma de análise ou interpretação, nosso objetivo foi apresentar uma possibilidade de se pensar, numa certa ausência, nos discursos acerca da justiça como critério de possibilidade da própria justiça. Defendemos a tese que a ausência é um elemento constitutivo do modo de ser da justiça. Desse modo, afirmamos que, se a questão do terceiro é a justiça em Levinas, e se o terceiro se faz presente na relação com outrem, então o terceiro é uma certa ausência, no sentido derridiano, da presença do outro; em consequência disso, afirmamos que a ética é impossível, uma vez que a justiça é uma certa experiência do impossível. A estrutura que torna impossível a ética e, por consequência, a justiça, a responsabilidade, a hospitalidade, o perdão, o dom, o segredo e a própria decisão no agir permite a resposta responsável ao chamado do outro na sua singularidade. A impossibilidade da justiça e da ética constitui, paradoxalmente, a sua condição de possibilidade, pois se a justiça e a ética pudessem ser reduzidas a normatividades regulatórias ou leis jurídicas, elas (a justiça e a ética) perderiam sua condição de ser, pois se limitariam a ser positivamente definidas. O ser da ética e da justiça apresenta-se como impossibilidade de ser. Tal dimensão lhes outorga a possibilidade de questionar todas as normatividades estabelecidas e todas as leis positivadas a partir de um horizonte de impossibilidade que possibilita que a justiça e a ética sejam irreduzíveis a um único modelo.

Para tanto, o caminho traçado pela nossa pesquisa pode ser esquematizado da seguinte maneira:

Em *Derrida e a desconstrução*, nos propomos fazer um traçado sobre alguns aspectos da desconstrução derridiana que, embora seja uma crítica à tradição filosófica, não significa simplesmente sua negação, mas, de certo modo, uma confirmação anterior. Assim, a nossa pesquisa é primeiramente uma confirmação do pensamento de Derrida, propondo uma

outra leitura acerca das questões éticas. Como observado, a desconstrução opera estrategicamente dentro do discurso filosófico, cujo objeto imediato é a metafísica ocidental, entendida como função de uma *presença* idêntica a si mesma. A denominada “metafísica da presença” supõe a existência de *centros*, permanentemente remissíveis na sua articulação, mas paradoxalmente deslocados no tempo, reconceituados e multiplicados, quando pareciam ser únicos. A proposta derridiana é uma forma de leitura, a partir de um jogo de diferenciações, no qual nada mais é sólido ou firme e para o qual apresenta uma cadeia de elementos denominados indecíveis como rastro, *différance* e por que não a própria justiça. A desconstrução não se satisfaz com procedimentos metódicos, ela abre outros caminhos, produz outras regras, outras convenções para novas interpretações e não se instaura em momento algum numa certeza. Seu movimento compromete uma afirmação vinculada ao vir do acontecimento, ao *porvir* e à invenção. Portanto, a desconstrução será sempre uma abertura em resposta e responsabilidade perante o outro. Desse modo, a partir da análise feita neste capítulo destacamos que:

1. Na desconstrução derridiana, há uma necessidade sempre urgente de desconstruir as oposições binárias, neste caso, presença/ausência. Na relação com o outro, a resposta dada ao chamado do outro, não pode ser pensada simplesmente como presença, ou na presença do outro, pois sempre haverá ‘algo’ que, pela sua própria estrutura, está ausente. Isso não quer dizer que algo fique para trás, mas é no sentido de restância, quer dizer, aquilo que impede um fechamento e uma totalização. Algo que não se presentifica, mas permanece ausente na presença. Sabe-se que, frequentemente, os discursos que abordam questões éticas de responsabilidade e justiça são pensados em ações de um indivíduo frente ao outro ou na presença do outro. Faz-se necessário admitir que toda presença, inevitavelmente, está perpassada por uma ausência, sem que seja simplesmente seu oposto, mas sim seu constitutivo. Essa outra leitura da responsabilidade e, por consequência, da justiça, deriva da força da *différance* no afastamento ou retardo, constatando, a partir da *différance*, uma relação que, necessariamente, acontece na diferença e, portanto, em relação com a alteridade. Uma relação entre dois singulares que nunca se mostram em si mesmos e que, por razões estruturais, sempre escapa.

2. O pensamento filosófico e conseqüentemente os discursos sobre as relações éticas não podem ser pensados a partir de centros fixos tais como: ser, presença, verdade ou Deus. A redução a um ponto fixo limita ou fecha qualquer possibilidade de abertura de outras relações. Faz-se necessário uma abertura para uma pluralidade de interpretações e uma não fixação de sentido; um pensamento como acontecimento que exceda a uma lógica binária e dialética. O

pensamento como acontecimento aceita a imprevisibilidade e a ameaça, não como algo acabado no contexto passado, mas justamente aquilo que rompe com o esperado. Um pensamento que leva em consideração que há algo que não pode ser compreendido. Por isso, a desconstrução pode ser considerada como certa experiência do impossível, experiência sempre inventiva, sempre outra. Não é possível mais pensar o outro a partir do mesmo, pois o outro, na sua singularidade, escapa a toda pré-compreensão e a toda tentativa de captura. A experiência do *outro* é sempre inesperada, como uma surpresa que rompe com toda regra de cálculo.

3. Fica claro que a desconstrução derridiana possui uma forte influência do pensamento levinasiano, especialmente no pensamento sobre as questões éticas. O *outro*, o “*absolutamente*” *outro*, é o tema central de proximidade, de herança, e, talvez, de afastamento, nos escritos de Derrida para Levinas. A ideia do absolutamente outro (*tout autre*) do outro, na ética levinasiana é, por princípio, inacessível. Essa ideia é colocada em questão no pensamento derridiano. O absolutamente outro levinasiano tem referência a uma outra pessoa à luz da transcendência divina. Em Derrida, o outro é um *qualquer outro*. Este *outro* pode abranger, inclusive, mais que apenas seres humanos (os animais, por exemplo). Derrida denuncia que, quando Levinas se interroga sobre o outro do outro [ou seja, o terceiro], e que faz surgir a justiça, este não é somente um “semelhante”. O não-semelhante permanece um humano e não um *outro* qualquer, diferente do homem. Na questão levantada, percebe-se que Derrida vai além do pensamento de Levinas na sua vontade de justiça do *absolutamente outro* (Levinas) ao *absolutamente qualquer outro* (Derrida). Partindo da proposta derridiana da *différance*, é possível marcar um “afastamento” do absolutamente outro levinasiano. O absolutamente outro *tout autre* marca só um dos sentidos do verbo *différer* (diferir), a saber, o de diferente/dessemelhante, já o (*tout autre*) da desconstrução é o outro em *différance* (outro irreduzível), que se encontra simultaneamente em movimento entre o diferente/dessemelhante e o diferente/prorrogado. Dessa maneira, estabelece-se uma relação de impossibilidade no encontro com o outro. O acontecimento, a decisão e a própria justiça só têm lugar quando o impossível se fizer possível, quando vier do possível, cuja *possibilitação* prevalecer sobre o impossível.

Em *Levinas e a ética da alteridade*, indagamos algumas das principais categorias da rede conceitual levinasiana, em que o autor desenvolve outra maneira de pensar a relação do ser, propondo uma nova metafísica, um ser de outro modo. Ficou evidente que tanto Derrida quanto Levinas realizaram uma forte crítica à tradição filosófica, especificamente à ontologia ou, como denominou Derrida, a *metafísica da presença*, no sentido do privilégio da presença

como valor supremo, em prejuízo de qualquer diferimento ou repetição. É sobre o valor de *presença e origem* que se apoia todo o pensamento ocidental, sedimentando-se na busca desses fundamentos. A crítica de Levinas à metafísica ocidental se direciona principalmente à hegemonia do ser que coloca a perspectiva do outro sob o olhar do mesmo: a ética levinasiana surge em oposição ao primado ontológico e, ao mesmo tempo, estabelece um sentido do ser a partir da alteridade. O intuito de Levinas é uma recolocação da ontologia em direção à ética, propondo um pensamento tal que a metafísica precede a ontologia, uma noção que sempre se endereça para o outro. Esse outro modo de pensar a metafísica admite uma relação irreduzível e imediata – uma relação face a face. Por conseguinte, uma relação ética. Essa relação ética será considerada no pensamento levinasiano como “Filosofia primeira”. A relação ética proposta em Levinas não conduz a uma noção de unidade, mas à ideia de infinito. O infinito é uma experiência que confirma a abertura para a alteridade, ou seja, é uma experiência metafísica que advém da relação com o outro. O movimento metafísico para Levinas é *transcendente*. O transcendente e diferente do mesmo é o absolutamente outro.

A importância das contribuições oferecidas pelos autores sobre a problemática da justiça envolve uma discussão a respeito da responsabilidade ética e da resposta ao chamado que vem do *outro*, uma exigência infinita de se fazer justiça. Exigência de abertura sempre radical e anterior à construção de alteridade para a vinda do *outro*, *qualquer outro*, aquele que jamais se apresenta como tal. No pensamento de Levinas, é possível perceber que toda relação ética começa pelo *outro* que se apresenta como rosto, e exige uma resposta. Essa relação sempre será assimétrica, não recíproca. Trata-se, portanto, de um movimento de abertura à alteridade, de escuta e acolhimento ao outro. Desse modo, o autor coloca em causa o caráter autônomo da subjetividade e a posição autônoma do *eu* que garante a livre atividade do pensamento. Levinas define a subjetividade sob a perspectiva ética. O autor apresenta uma defesa da subjetividade não de um modo puramente egoísta contra a totalidade, mas colocando como fundamento a ideia de infinito.

A ideia de infinito da filosofia levinasiana desenvolve toda uma outra noção de tempo, uma temporalidade heterogênea, não linear e descontínua. Uma descontinuidade que difere e posterga e que, ao mesmo tempo, exige uma decisão. Nesse pensamento da temporalidade num sentido de *diacronia*, o tempo significa uma relação que não compromete a alteridade do outro, um pensamento da não-indiferença. Tal relação não constitui um determinado termo, ela é espera sem esperar, distância, mas também aproximação, o que não quer dizer que um e outro coincidam. Fora da relação com o outro, a abertura da alteridade não existe em si mesma. O outro é sempre rosto fazendo da alteridade uma experiência, uma

relação singular de aproximação com o outro. A abertura metafísica para a alteridade inicia o desejo humano como desejo metafísico; um desejo pelo Infinito. A relação que se estabelece num espaço assimétrico infinito entre o eu e o outro acontece perante a nudez do rosto que convoca à resposta e à responsabilidade perante o outro. O encontro com o outro não é uma passividade, é uma constante reorganização – provisória – que amplia nossa percepção. Provisória porque é sempre inventiva. Tal percepção ‘ampliada’ não é para um julgamento do certo ou errado, do bom ou ruim, mas uma ampliação das *impossibilidades* do nosso agir. Nesse sentido a existência não seria um estar no mundo, mas um criar no mundo a partir das relações que se estabelecem. É através do discurso que se mantém a distância entre o eu e o outro, que impede a reconstituição da totalidade. O rosto acolhido faz passar do fenômeno ao ser num outro sentido; no discurso, o ser é exposto à interrogação de outrem, e a urgência de resposta gera a responsabilidade; enquanto responsável, o ser é conduzido à realidade última.

A descoberta do rosto é nudez, rastro de si mesmo, e é na aproximação que se inscreve a ausência do rastro. O rosto do outro, na proximidade, é rastro irrepresentável ou o modo do Infinito. Ele é radicalmente exterioridade como abertura ao infinito. Pode-se pensar então que se o rosto se apresenta como radical exterioridade, sem nenhum referencial do mundo, e se a relação com o rosto na proximidade oferece a ideia de infinito, definida como linguagem, a transcendência do rosto é ao mesmo tempo ausência/presença no infinitamente outro. A ausência do outro é precisamente sua presença como outro. O rastro passa, mas não se detém, pois o rastro esvazia o rosto como um rastro de uma ausência. Assim também, se na presença, na apresentação do outro, coexiste uma ausência que jamais poderá tornar-se presente, e se a alteridade é abertura para o outro, e a abertura permite a relação ética, então a abertura se constitui entre a ausência e a presença, na presença do outro.

Em *Ética do impossível* pesquisamos mais diretamente alguns conceitos relacionados à ética, em especial questões sobre a justiça, a hospitalidade, o dom e o perdão através dos quais se exemplifica nossa tese a respeito da ética do impossível e o impossível da ética. Sob uma perspectiva do impossível, como condição de possibilidade do possível, é delineada a ética como impossível. O impossível permite, possibilita a possibilidade de qualquer acontecimento, neste caso o da justiça. Derrida e Levinas possuem algumas divergências tanto no significado de justiça como no caráter de autoridade em torno do direito. No pensamento derridiano, o direito não é a justiça: o direito é calculável, mas a justiça é incalculável; ela exige que se calcule o incalculável. Embora a justiça se instaure no direito, posto em ação, ela chama à responsabilidade do imprevisível e sempre *outro*, para além do pensamento regulador em sua forma clássica. A partir dessa análise, afirma-se que a justiça se encontra sempre em

différance, num jogo entre aquilo que se apresenta e aquilo que, como próprio da sua estrutura, está ausente. Já no pensamento levinasiano, a justiça é considerada a própria relação com o outro. Em *Totalidade e infinito*, a justiça aparece na relação do face a face, uma relação a dois. Já, em *De outro modo que ser*, aparece o terceiro como possibilidade de justiça. A presença do rosto é presença do terceiro; por isso, a relação com o outro, ou discurso, não coloca somente em questão a liberdade, mas o apelo que vem do outro apela à responsabilidade. Derrida aponta para o legado levinasiano deixado em *Totalidade e infinito*, de que a hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, mais precisamente daquilo que o “acolhe”. O acolhimento pensado a partir do rosto, enquanto proximidade e separação, é o fato concreto e inicial que coincide com o desejo infinito do absolutamente outro. A relação com o *outro*, o próprio encontro, surge como acontecimento, pensado como um possível por vir, ou seja, como um impossível. Enquanto proximidade e separação, enquanto presente e ausente, a justiça acontece no tempo do absolutamente outro. Somente aí haverá uma relação de abertura ao *outro*, num outro tempo que não o nosso, mas do *outro*; o tempo porvir ou o porvir do tempo. Tal pensamento implica antes de tudo uma responsabilidade, que sempre será uma resposta. Uma dupla resposta, tanto diante da herança, quanto daquele que vem, num tempo que não é o presente, mas sempre porvir, resposta responsável, fazer justiça diante da memória. Na abertura no porvir da alteridade radical, a justiça estará sempre na ordem da promessa, sempre porvir e, por conseguinte, indeterminável. A justiça vai além de um conjunto de normas, para além do próprio direito. O direito não se relaciona com a singularidade do outro. O rosto do outro é sempre ausência que chama à responsabilidade. Uma resposta que não é dívida, nem gratidão nem lei (direito). Aproximando Derrida de Levinas, é possível afirmar que a decisão responsável está na ordem do dizer, o não programável, muito além do dito, da regra e norma do previsível. Um dizer-acontecimento que faz o acontecimento do encontro com o outro ir além do saber, pois jamais se apresentará como tal. Aceitar este pensamento inevitavelmente ocasiona implicações e complicações éticas e políticas, uma vez que esse pensamento desestabiliza e ameaça a garantia de ordem. O dom, o perdão e a própria justiça, assim como todos aqueles “conceitos” referentes a toda relação ética, como responsabilidade, hospitalidade, fraternidade, entre outros, são heterogêneos ao direito.

O questionamento sobre a ausência mantém o outro inacessível como condição de *im*/possibilidade da relação com o outro ou uma relação sem relação, para além do presente ou da mera aparência. Sempre questões permanecem em aberto, e é preciso que isso aconteça para não fixar nenhum pensamento; contudo, partindo da análise realizada nesta investigação,

é possível afirmar que a responsabilidade, a justiça e a própria ética são impossíveis, encontram-se em *différance*, num jogo de presença/ausência. Todos esses temas relacionados à ética se estabelecem com rastro que não as coloca como presença, mas como ausência. Ausente porque imprevisível, não programável, incalculável e indecível. O ausente exclui a norma, uma vez que não tem como saber qual a decisão responsável. A decisão responsável só acontece no acontecimento do encontro (*face a face*). Assim, em certo sentido, o terceiro é um certo ausente. O terceiro é ao mesmo tempo presente e ausente, o que coloca em questão o próprio saber, pois a decisão ética é um não-saber. O momento da decisão, o momento ético, independe do saber e supõe uma ruptura com a lógica clássica do cálculo. O outro, o absolutamente *qualquer outro*, não se deixa representar por isso, a justiça acontece na própria experiência, sem jamais tornar-se presente. A ausência do outro é precisamente sua presença como outro.

O dom, o perdão e a própria justiça precisam ser pensados como uma hospitalidade incondicional, não sendo possível o cálculo do outro, uma vez que o outro será singularmente outro. A ética e a política poderiam ser pensadas, em nome da justiça, como singularidade incalculável, além da reciprocidade e do reconhecimento, talvez pensando no plano da hospitalidade incondicional do radicalmente outro. A hospitalidade se oferece ao outro, a sua ausência, a sua morte, hospitalidade como acontecimento que consiste em fazer justiça sem reconhecimento e sem gratidão. A justiça se oferece ao outro como dom, sem esperar nada em troca. A justiça é doada discreta e secretamente como o *a* da *différance*. Talvez seja “preciso” dizer sempre *talvez* à justiça, pois ela só será possível como acontecimento não programado, não regrado. Esse “é preciso” não pertence propriamente nem à justiça nem ao direito, mas ao espaço entre o eu e o outro. Talvez, a dificuldade da responsabilidade ética seja que é necessário dar uma resposta singular, em determinado contexto, e assumir o risco de uma decisão na ótica do indecível; assim, a justiça, como experiência da alteridade, é impossível. A decisão justa é o próprio impossível que permite responder ao chamado do outro, pois não haveria justiça sem uma referência deslocada para a alteridade infinita do outro. Na presença do outro, no frente a frente, o eu é modificado a cada instante e é a partir dessas mudanças e de como essas mudanças se articulam no pensamento que o agir acontece. Sendo assim, o agir ético não é um desdobrar de algo já dado ou algo preestabelecido, mas o resultado das modificações dadas no próprio encontro frente ao rosto do outro. Tais mudanças não podem ser previstas ou calculadas, elas acontecem somente a partir do encontro. A mudança não é uma ideia normativa a ser alcançada. Isso talvez nos leve a um pensamento tal que o agir ético, a escolha e a decisão são impossíveis de ser programadas, são imprevisíveis. Se a

decisão pudesse ser programada (agir conforme normas e leis) o outro seria capturado a partir de um pensamento do eu. Não se poderia afirmar a inexistência de critérios para o acontecer da decisão, mas esses critérios não podem ser universais nem preestabelecidos. As minhas escolhas terão lugar a partir dos critérios que acontecem no encontro com o outro. Para tanto, se faz necessário uma abertura à vinda do outro, abertura para uma resposta à singularidade do outro. A abertura não é uma subordinação ao outro, mas um permitir e se permitir acolher. Acolher o outro na sua ausência é fazer justiça sem violência. Decidir sem agredir. Ter responsabilidade perante o outro, não como imposição ou à força, mas como abertura e acolhimento ao cada vez outro. Uma abertura, sempre inventiva para a experiência do impossível. Uma justiça sempre a ser inventada, a partir da singularidade do outro.

REFERÊNCIAS

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. Desconstrução e ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução é ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 9-31.

_____. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. Política e amizade: uma discussão com Jacques Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução é ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 235-247.

BERNARDO, Fernanda. Levinas e Derrida: ponto(s) de (não)-contato. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau, 2008.

BORDIN, L. *Judaísmo e Filosofia em Emmanuel Levinas*. À escuta de uma perene e antiga sabedoria. Síntese: Revista de filosofia. Belo Horizonte: v. 25, nº 83, p. 551-562, 1998.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Edingurgh: Edingurgh University Press, 1999.

COEN, Tom. *Jacques Derrida and the humanities: a critical reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CONTINENTINO, Ana Maria. *Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução*. In. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola, 2004.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967a.

_____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967b.

_____. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972a.

_____. *Positions*. Paris: Minuit: 1972b.

_____. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972c.

_____. *Margens da filosofia*. Trad. de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991a.

_____. *Limited Inc*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991b.

_____. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991c.

_____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993a.

- _____. *Passions*. Paris: Galilée, 1993b.
- _____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994a.
- _____. *Force de loi*. Le fondement mystique de l'autorité. Paris: Galilée, 1994b.
- _____. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994c.
- _____. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- _____. *Aporias*. Barcelona: Paidós, 1998.
- _____. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999b.
- _____. *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- _____. *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001a.
- _____. *Palabra: instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta, 2001b.
- _____. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2001c.
- _____. *O monolinguismo do outro*. Porto: Campo das Letras, 2001d.
- _____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001e.
- _____. *Une certain possibilité impossible de dire l'événement. In. Dire l'événement, est-ce possible?* Paris: L'Harmattan, 2001f.
- _____. *De quoi demain... dialogue*. Paris: Flammarion, 2001g.
- _____. *A solidariedade dos seres vivos*. Entrevista a Evando Nascimento. Folha de São Paulo, Suplemento + mais!, 27 de maio de 2001. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2705200111.htm>. Acessado em 29/07/2014. 2001h.
- _____. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003a.
- _____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003b.
- _____. *Desconstruindo o terrorismo*. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- _____. *Entrevista com Geoffrey Bennington*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). *Desconstrução é ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, p. 235-247. 2004a.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004b.

_____. *Papel máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004c.

_____. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004d.

_____. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005a.

_____. *Sur parole: instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube, 2005b.

_____. *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: L'Herne, 2005c.

_____. *La voix et le phénomène*. Paris: Quadrige/PUF, 2007a.

_____. *Psyche: inventions of the other*. California: Meridiam-Crossing Aesthetics, 2007b. v.1.

_____. *Psyche: inventions of the other*. California: Meridiam-Crossing Aesthetics, 2008. v. 2.

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

GABILONDO, Angel. *La vuelta del outro*. Madrid: Trotta, 2001.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O adeus da desconstrução: alteridade rastro e acolhimento. In. DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Às margens: a propósito de Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 117-131.

_____. *Da existência ao infinito*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Para um pensamento úmido*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.

_____. A herança da Ética de Emmanuel Levinas por detrás da Desconstrução do Direito de Jacques Derrida. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*. Rio de Janeiro, v.4, n.2, p.1-152, out. 2011/mar. 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund. *L'origine de La géométrie*. Intr. de Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1999.

JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Edunesp, 2001.

LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Trad. de Maria Rodriguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: M. Nujhoff, 1971.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: M. Nujhoff, 1978.

_____. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.

_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998.

_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. España: Sígueme, 2003.

_____. *Los imprevistos de la historia*. España: Sígueme, 2006.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Portugal: Edições 70, 2008.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: Eduff, 2001.

_____. *Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

_____. *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Do positivismo à desconstrução*. São Paulo: Edusp, 2004.

PETERS, M.; BIESTA, G. *Derrida, deconstruction and the politics of pedagogy*. New York: Peter Lang Publishing, 2009.

REVISTA Filosófica de Coimbra. Universidade de Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, v. 11, n. 22. Disponível em:

<<http://saavedrafajardo.um.es/Biblioteca/IndicesW.nsf/HemerotecaR05N?OpenForm&m=7&C5=22&imag=4>>. Acesso em: 15 mar. 2010.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica*. Porto Alegre: Veritas, 2007. v. 52, n. 2.

_____. Emmanuel Levinas, alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm; BRAYNER, André; FABRI, Marcelo. (Org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. *Justiça e memória: por uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. v. 500.

_____. Alteridade, dimensão primeira do sujeito. *Revista IHU on-line*. v. 334, 2010.

Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3330&secao=334. Acesso em: 19 abril 2014.

_____. Ética e alteridade em Emmanuel Levinas. In: CANDIOTO, César (Org.). *Ética, perspectivas e abordagens*. Curitiba: E. Champagnat. PUCPR, 2011. v. 1.

_____. A justiça das vítimas: Levinas e o outro. In: ROSAS, João Cardoso; MOURA, Vitor. (Org.) *Pensar radicalmente a humanidade*. Minho: Universidade do Minho, 2011b.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. de Antônio Chelini, José Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1999.

SILVA, Tomás Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SKLIAR, Carlos; FRIGERIO Graciela (Comps.). *Huellas de Derrida: ensayos pedagógicos no solicitados*. Buenos Aires: Del Estante, 2006.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. (Coleção Filosofia, 92).

_____. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André; FABRI, Marcelo (Org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

VATTIMO, G. *Le aventure della differenza*. Milão: Aldo Garzanti, 1980.

ZIELINSKI, Ágata. *Levinas: la responsabilité est sans pourquoi*. Paris: Universitaires de France, 2004.