



ética do IMPOSSÍVEL

um estudo a partir de Derrida e Levinas

ética do
IMPOSSÍVEL

um estudo a partir de Derrida e Levinas

Fundação Universidade de Caxias do Sul

Presidente:

Dom José Gislon

Universidade de Caxias do Sul

Reitor:

Gelson Leonardo Rech

Vice-Reitor:

Asdrubal Falavigna

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Everaldo Cescon

Pró-Reitora de Graduação:

Terciane Ângela Luchese

Pró-Reitora de Inovação e Desenvolvimento

Tecnológico:

Neide Pessin

Chefe de Gabinete:

Givanildo Garlet

Coordenadora da EDUCS:

Simone Côrte Real Barbieri

Conselho Editorial da EDUCS

André Felipe Streck

Alexandre Cortez Fernandes

Cleide Calgaro – Presidente do Conselho

Everaldo Cescon

Flávia Brocchetto Ramos

Francisco Catelli

Guilherme Brambatti Guzzo

Jaqueline Stefani

Karen Mello de Mattos Margutti

Márcio Miranda Alves

Simone Côrte Real Barbieri – Secretária

Suzana Maria de Conto

Terciane Ângela Luchese

Comitê Editorial

Alberto Barausse

Università degli Studi del Molise/Itália

Alejandro González-Varas Ibáñez

Universidad de Zaragoza/Espanha

Alexandra Aragão

Universidade de Coimbra/Portugal

Joaquim Pintassilgo

Universidade de Lisboa/Portugal

Jorge Isaac Torres Manrique

*Escuela Interdisciplinar de Derechos
Fundamentales Praeeminentia Iustitia/
Peru*

Juan Emmerich

*Universidad Nacional de La Plata/
Argentina*

Ludmilson Abritta Mendes

Universidade Federal de Sergipe/Brasil

Margarita Sgró

Universidad Nacional del Centro/Argentina

Nathália Cristine Vieceli

Chalmers University of Technology/Suécia

Tristan McCowan

University of London/Inglaterra



Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos

ética do IMPOSSÍVEL

um estudo a partir de Derrida e Levinas



© da autora
1ª edição: 2024
Preparação de texto: Giovana Letícia Reolon
Editoração: Ana Carolina Marques Ramos
Capa: Ana Carolina Marques Ramos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

G633e Gomezjurado Zevallos, Verónica Pilar
Ética do impossível [recurso eletrônico]: um estudo a partir de Derrida
e Levinas / Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos. – Caxias do Sul :
Educs, 2024.

Dados eletrônicos (1 arquivo)

Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.
ISBN 978-65-5807-389-5

1. Ética. 2. Filosofia. 3. Derrida, Jacques, 1930-2004. 4. Lévinas,
Emmanuel, 1906-1995. I. Título.

CDU 2. ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático

1. Ética	17
2. Filosofia	1
3. Derrida, Jacques, 1930-2004	1DERRIDA
4. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995	1LÉVINAS

Catálogo na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236

Direitos reservados a:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 –
Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

PARA MEUS PAIS E PARA NEY *(in memoriam)*

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

Jacques Derrida



Sumário

Prefácio / 9

Apresentação / 15

1. Introdução / 17

2. Derrida e a desconstrução / 22

2.1 Fenomenologia e desconstrução / 26

2.2 Ontologia e desconstrução / 29

2.3 Descentramento do ser / 32

2.4 A indecibilidade dos indecíveis / 37

2.5 O imprevisível acontecimento / 53

2.6 Derrida herdeiro de Levinas / 58

3. Levinas e a ética da alteridade / 65

3.1 Crítica levinasiana à metafísica tradicional/ontologia / 68

3.2 A ideia de Infinito / 75

3.3 Temporalidade e alteridade / 81

3.4 O outro como desejo metafísico / 85

3.5 Discurso e linguagem / 89

3.6 Nudez e rosto / 93

3.7 O rastro (trace) / 99

3.8 Justiça e alteridade / 102

3.8.1 A justiça como terceiro / 107

3.8.2 A questão da linguagem como terceiro / 110

4. Ética do impossível / 117

4.1 O *im* do impossível / 119

4.1.1 *O perigoso talvez* / 124

4.1.2 *As invenções do outro* / 128

4.2 Desconstrução e justiça / 136

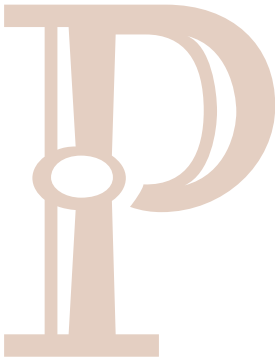
4.3 Sobre o dom e o perdão: uma questão impossível / 150

4.4 Hospitalidade e acolhimento / 160

5. A título de conclusão / 172

Referências / 182

Prefácio



A filosofia surge sempre ante o assombro da realidade. Assombrar-se diz respeito à capacidade humana de tomar distância do real para compreender e analisar criticamente o presente em que habita. Essa condição singularmente humana se potencializa perante a realidade do outro como alteridade humana que nos assombra interpelando-nos constantemente. Perante o rosto do outro só cabe a acolhida de sua diferença como distância que o constitui como diferente de mim interpelando-me no seu olhar. A obra *Ética do impossível: um estudo a partir de Derrida e Levinas*, de Verónica Zevallos, posiciona-nos no limiar crítico da alteridade humana, explorando o impossível da justiça como constitutivo ético da relação humana com o outro.

Vivemos tempos de decadência cultural, social e humana, em que o outro é mesurado por algoritmos e grandezas de presença. A sua presença expositiva e compulsiva se tornou o vetor de sua captura na mensurabilidade de seguidores das redes. Concomitantemente, essa presença provoca a exaustão do sujeito que se anula na presença compulsiva para poder ser. A presença esgotante do sujeito na exposição das redes é também aniquiladora da relação ética, que faz da presença

compulsiva uma negação ética do sujeito. Esse contexto de banalização do humano através da presença midiática é só um exemplo contemporâneo que pode nos ajudar a entender melhor a importância desta obra, *Ética do impossível: um estudo a partir de Derrida e Levinas*, quando contrastada com o assombro dos tempos que vivemos.

A triste realidade da presença compulsiva nas redes torna mais nítida a tese de Derrida a respeito da impossibilidade da presença do outro na relação ética, pois a presença do outro sempre apresenta-se também como ausência. A ausência na presença é o indicativo de que o outro não pode ser exaurido na relação ética pela imagem presente nem pela pura presença, pois a impossibilidade da presença denota a infinitude da relação com o outro, na leitura de Levinas. O agudo estudo que Verónica realiza nesta obra da categoria derridiana da presença ajuda o leitor não só a entender melhor o pensamento de Derrida, mas a assombrar-se para efetivar a desconstrução dos modelos imperativos da presença compulsiva que anulam os sujeitos através de sua exposição permanente.

O assombro do impossível, percorrido de modo profícuo e incisivo nesta obra, possibilita a desconstrução do mito da razão moderna como todo-poderosa, onipresente e onisciente, principalmente em relação à alteridade humana. A racionalidade moderna empreendeu a distopia de exaurir a realidade do ser humano em conhecimento total e vertê-la em categorias analíticas. Nesse empenho, desenvolveu uma espécie de racionalidade instrumental em que todo humano só pode existir na forma de teoria e conceito, caso contrário se torna invisível. Nesta obra, Verónica se propõe a desconstruir, nas trilhas de Derrida, a onipresença totalitária dessa pretensa razão transparente, uma vez que ela, a razão totalitária, é um novo mito moderno que nos envolve como segunda natureza cultural. *Ética do impossível: um estudo a partir de Derrida e Levinas* mantém um rigoroso análise filosófico das categorias

de Derrida e Levinas, porém a leitura desta obra abre o leitor para inúmeras realidades de nosso presente e lhe instiga a conectar de modo assombroso o pensamento filosófico com aspectos de nossa realidade; entre seus vários aspectos, a leitura nos instiga para a desconstrução que a ausência da presença impõe ao sucedâneo mais decadente, até o momento, dessa razão totalitária que se manifesta na presença compulsiva dos sujeitos nas redes como expoente de sua existência. Os desdobramentos instrumentais dessa presença imperativa operam como indicativos da decadência da presença. Entre outros, podemos destacar alguns desdobramentos, como: a quantificação do número de seguidores nas redes para mensurar a importância de alguém; a necessidade de que os seguidores apertem o botão “like” para consolidar a imagem nas redes; e a monetarização da presença pelo número de seguidores. Nunca a presença exhaustiva foi um indicador tão evidente de negação do sujeito, que o aniquila na captura de indicadores da banalização da alteridade.

A obra de Verónica nos permite compreender como o aparente oxímoro da filosofia de Derrida a respeito da presença como ausência do outro na relação ética tornou-se muito mais compreensível no contexto da exaustão da atual presença como aniquiladora da diferença. A relação ética com o outro percorre sempre o limiar do impossível. Isso, o impossível, não significa que não se possa realizar uma relação ética, mas que esta nunca pode se esgotar numa presença específica. A presença ausente do outro rebela a ausência presente em toda presença como condição necessária para que a alteridade do outro não seja exaurida pela mera imagem da presença. A ausência de toda presença é sempre a condição de possibilidade da relação ética. Na ausência se manifesta o impossível da relação ética como possibilidade constante a que devemos nos expor. A ausência não é o que falta, mas o que pode ser de outro modo e não pertence à presença nem ao presente. A

ausência da presença possibilita o reconhecimento do outro como inexaurível pelo eu. A ausência é o indicativo de que a alteridade do outro se expande e me transcende para além da mera presença.

A ausência da presença possibilita a diferença, *différance*. A *différance* é condição de possibilidade da justiça, que se estabelece na tensão agonística da presença/ausência ética do outro. A *différance* torna-se a condição de possibilidade de todo ser humano, na medida que a relação ética impede exaurir em categorias, imagens, “likes” ou monetarizações a alteridade humana.

A obra de Verónica adentra também no estudo de Levinas, a fim de conseguir pensar a problemática da justiça como sendo o terceiro na relação com outrem. A justiça como terceiro é sempre uma interpelação inerente à relação, porém, e concomitantemente, a justiça é sempre um ausente, porque ela está por vir. A justiça ética não pode ser reduzida a um contrato ou acordos fechados que a delimitam. Muito pelo contrário, a justiça, desde a perspectiva de Levinas e Derrida, é uma interpelação permanente da relação ética e, portanto, um impossível de ser delimitado num ato jurídico contratual, por exemplo.

A interpelação ética da justiça (Levinas) e a sua condição de impossível (Derrida) conduzem inexoravelmente à dimensão da responsabilidade pelo outro e da hospitalidade como categoria política. A obra de Verónica é um estudo filosófico *stricto sensu* da condição impossível da justiça, seu nexó orgânico com a responsabilidade pelo outro e a deriva ética da hospitalidade como lar da justiça. As análises filosóficas desta obra se tornam uma urgente atualidade ética e política quando pensamos, por exemplo, a problemática dos migrantes e refugiados em escala global, uma vez que a justiça ética vai além dos acordos jurídicos nacionais ou internacionais que percebem os migrantes de modo instrumental, seja como

mão de obra barata e necessária, seja como um perigo para as identidades nacionais. A justiça ética interpela a partir do outro que é vítima da injustiça. A interpelação ética demanda a justiça como condição da relação; uma justiça que se realiza como um impossível que não pode ser delimitado nem exaurido numa lei ou num mero acordo interpartes. A justiça percorre o limiar do impossível apontando, no caso dos migrantes, para a categoria da hospitalidade como uma concreção ética da justiça.

Como analisa a autora, a justiça, segundo Derrida, não pode ser reduzida a direito e deve ser entendida sempre como uma experiência ética do impossível. O impossível da justiça significa que ela não deve realizar-se permanentemente como um instigador ético das relações cotidianas e dos acordos judiciais concretos sem que isso signifique que qualquer relação, acordo ou lei realize a plenitude da justiça. Muito pelo contrário, a justiça sempre desconstrói o presente na sua facticidade com a possibilidade de torná-lo mais justo.

Entre os muitos elementos que inserem *Ética do impossível: um estudo a partir de Derrida e Levinas* como um estudo crítico que assombra nosso presente, podemos ainda destacar o necessário contraponto que as análises da obra apresentam em relação à responsabilidade como dimensão constitutiva da relação humana e, portanto, da justiça. No contexto da atual cultura extremamente narcisista, do seu modelo político de exaltação do individualismo e da competição darwiniana do neoliberalismo econômico, as análises aqui presentes mostram que a responsabilidade é condição da relação ética do ser humano. Em toda relação com o outro, o eu é interpelado de várias formas. A interpelação é inerente à relação; ela me precede, portanto eu não sou livre para não ser interpelado, pois a interpelação é condição da relação. Toda interpelação carrega consigo a necessidade de uma resposta. A resposta que eu posso dar à interpelação do outro é sempre uma res-

ponsabilidade pelo outro. mesmo quando assumo a postura de Cain perante a interpelação divina, “onde está o teu irmão?”, dizendo “o que tenho eu a ver como meu irmão?”, mesmo quando respondo com a indiferença, estou respondendo com um tipo de responsabilidade irresponsável à ineludível interpelação do outro. Eis por que a racionalidade individualista do eu em estado de natureza puro e sem interpelações éticas é uma falácia moderna que vingou como matriz filosófica.

Se a filosofia sempre nos desafia a desencadear e manter o assombro de nosso presente como possibilidade crítica de sua desconstrução, a leitura de *Ética do impossível: um estudo a partir de Derrida e Levinas*, de Verónica Zevallos, perfila limiares irrenunciáveis de nosso presente, que devemos percorrer para adquirir a distância da diferença. O leitor vai encontrar nesta obra um rigoroso estudo filosófico sobre Derrida e Levinas na temática da alteridade, da justiça impossível, do rosto, da hospitalidade ou da temporalidade da alteridade, entre outros limiares filosóficos. Contudo, o estudo filosófico rigoroso, longe de ser uma mera retrospectiva histórica ou autoral, é uma provocação para assombrar-nos com nosso presente contribuindo para uma desconstrução crítica dele. Agradecemos à autora pelo presente desta obra que hospeda longos anos de pesquisa e desafiamos ao leitor a mergulhar neste inquietante desafio crítico da desconstrução na ética do impossível.

Castor M. M. Bartolomé Ruiz
Porto Alegre, 18 de setembro de 2024

A apresentação



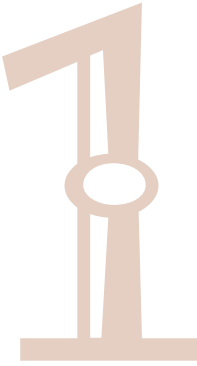
Este livro é o resultado da minha tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em 2014. O título original foi *Ética do impossível: um estudo da justiça a partir de Derrida e Levinas*. Cabe destacar que algumas partes foram publicadas em formato de artigos, em revistas científicas da área, e outras permanecem inéditas.

A pertinência deste estudo se dá pela necessidade sempre urgente de repensar as condições de possibilidade da ética e a responsabilidade do agir frente ao outro. Pensar *outramente* não somente os limites impostos nas sociedades, mas 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. A análise realizada tanto por Derrida como por Levinas do termo *justiça* aponta para uma resposta e uma responsabilidade com o outro. Com este estudo, tenho por objetivo construir argumentos que sustentem a ideia de que há um jogo entre ausência/presença na relação ética e 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 que foram sedimentadas ao longo da história. A desconstrução não leva a denunciar apenas limites conceituais ou teóricos, mas também fatos mais concretos e seus efeitos, resultantes de alguma determinação herdada da justiça. Espero, com o percurso apresentado ao longo do livro, apresentar ao leitor um olhar acerca da decisão responsável que 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 não se deixa representar pelo que a justiça acontece na própria experiência, sem jamais tornar-se presente, 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 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.

Meus mais sinceros agradecimentos ao professor Castor, meu orientador, pelo seu acolhimento, sua generosidade e sua grande sabedoria, o que incalculavelmente tornou possível a investigação no doutoramento. Agradeço aos meus amigos e colegas de trabalho na UCS, em especial a Jaqueline Stefani e Vanderlei Carbonara, pelo apoio, pela compreensão e pelo incentivo para ultrapassar momentos difíceis. Agradeço à Unisinos pela Bolsa Institucional de estudos que possibilitou os meus estudos de doutoramento. Da mesma forma, agradeço à Universidade de Caxias do Sul, em particular ao Programa de Pós-Graduação em Letras, pelas horas de pesquisa financiadas que facilitaram a dedicação necessária para a publicação deste livro. E à minha família, ainda que distante, sempre presente com seu amor incondicional.

Introdução



Nesta investigação, proponho-me a realizar uma análise comparativa acerca dos conceitos de justiça e alteridade ética desenvolvidos por Jacques Derrida e Emmanuel Levinas. A partir disso, pretendo evidenciar 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. Assumo a desconstrução como ponto central desta discussão, na intenção de expor as suas implicações nas questões éticas da atualidade. Desse modo, levanto uma primeira questão sobre a possibilidade de olhar a desconstrução como “modo” filosófico para outra compreensão sobre a justiça.

Tanto o pensamento derridiano da desconstrução como 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*, faz-se necessário redefinir – ou pensar de outro modo – a noção de tempo da própria temporalidade. Tal pensamento pode ser estabelecido entre o que pode ser apreendido e o 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, parece urgente uma discussão sobre como as oposições binárias não se encontram simplesmente em oposição, mas seus termos são constituintes na própria relação.

O objetivo deste estudo é analisar a possibilidade de se pensar, em 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 por vir. Cabe lembrar que a ausência não é referida como um conceito puro e simples, mas como um 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 deste estudo 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 certa experiência do *impossível*?

Uma vez que o pensamento derridiano trilha o caminho deste trabalho, no capítulo “Derrida e a desconstrução” apresento as bases para a compreensão, se isso é possível, da desconstrução derridiana. Configura-se como uma leitura atenta das obras de Derrida, procurando-se assinalar conceitos que subsidiem a hipótese desta investigação, 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, visto 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, como indecidíveis, rastro, impossível, acontecimento e *différance*.

No capítulo “Levinas e a ética da alteridade”, desenvolvo alguns pontos centrais do pensamento levinasiano: *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 ético. Entre o eu (o mesmo) e ou outro (a alteridade) existe algo que não pode ser apreendido. Essa não apreensão não é uma incapacidade de compreensão do ser humano, mas a própria constituição das relações. A ênfase se constitui entre o absolutamente outro

(em Levinas) e o outro irreduzível (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 também 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, a qual 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 “Ética do impossível” constitui uma argumentação sobre a possibilidade de se pensar a justiça como uma experiência do impossível. Início na distinção derridiana entre justiça e direito (lei). A justiça é colocada como condição indesconstrutível 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, 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, pretendo 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 não manifestação. A sua presença é, talvez, uma ausência. Nesse sentido, problematizo 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, talvez, propor outra forma de pensar a própria relação ética.

A desconstrução, por um lado, implica a exigência de uma justiça e, 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 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. Construir 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 outro 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, àquele que não pode ser apreendido.



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, tradução nossa), “Derrida não é apenas um filósofo político, mas talvez o mais político de todos os filósofos contemporâneos”.² Com 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 a Derrida e, desde já, fazer justiça à 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 a Emmanuel Levinas, são discursos oblíquos que, ao abordar de ponta a ponta a relação com o *outro*, tratam,

¹ Todos os trechos em língua estrangeira deste trabalho são de tradução nossa.

² Do original: “Derrida is not only a political philosopher but perhaps even the most political of all contemporary philosophers”.

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 sua relação com a justiça, assim como apontar possíveis decorrências nas questões éticas na 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 rejeitá-la, mas 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, mas, 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

pelo próprio discurso. Levando em conta que o “*afirmativo* não quer dizer *positivo*”³ (Derrida, 2001a, p. 388), a desconstrução frequentemente estaria ligada, após uma fase de demolição, a uma reconstrução; entretanto, na desconstrução não há demolição, tampouco 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 discutir sem rejeitar”⁴ (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”, 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 1960, 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 à 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,

³ Do original: “Affirmatif ne veut pas dire positif”.

⁴ Do original: “Dans un geste qui n'était pas seulement négatif, mais d'approbation méfiante, d'approbation et de méfiance, en essayant de discuter sans rejeter”.

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 seria 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 às 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 filosófico em particular, marcando, assim, também a sua diferenciação com o desconstrutivismo.⁵ 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

⁵ O desconstrutivismo é um movimento na arquitetura contemporânea que se caracteriza, entre outras coisas, pela fragmentação, pelo processo de desenho não linear e pelas formas não retilíneas, que servem para distorcer e deslocar alguns dos princípios elementares da arquitetura, como a estrutura e tudo o que envolve uma edificação.

ultrapassagem de certas fronteiras e limites.⁶ Mais do que uma simplesmente 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 1950, 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 o próprio, 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*, Derrida (1962) 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, ter um questionamento husserliano e 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

⁶ Do original: "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, 2001, p. 390).

Derrida, afirma que, em certo momento, “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 tanto quanto ela aparece”⁷.

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 é 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”.

É no interior do texto fenomenológico que Derrida processa os meios para contestar a fenomenologia em seu

⁷ Do original: “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”.

⁸ Do original: “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”.

conteúdo metafísico. Em *La voix et le phénomène* (2007b), Derrida realiza uma análise acerca da fenomenologia de Husserl e afirmam 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 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 conteúdos⁹ (Derrida, 2007b, p. 4-5, grifos do autor).

Nessa leitura em torno da fenomenologia, Derrida denuncia a filiação de Husserl à metafísica da presença. Tal denúncia se manifesta, de um lado, no princípio dos princí-

⁹ Do original: “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 producer. 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’*indefiniment* 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 transcendental. 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”.

pios da fenomenologia, ou seja, no critério intuitivo que reside na forma do presente vivo e, de outro, 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, também 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* ter 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 (2008, p. 2):

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 próxima da “demolição” nietzscheana, que talvez da interpretação heideggeriana ou do tipo de leitura que eu proponha.¹⁰

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

¹⁰ Do original: “Among other things I wished to translate and adapt to my own ends the Heideggerian words *Destruktion* 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”.

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 para o âmbito em que ele fora originariamente pensado. Em sentido contrário, para Derrida, o conceito jamais poderá retornar ou mesmo orientar-se em direção à 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. Tal valor, 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

¹¹ Do original: “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”.

¹² Do original: “Qu'il constitue une avancée inédite, irréversible et qu'on est encore très loin d'en avoir exploité toutes les ressources critiques”.

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 herança, uma vez que foi Heidegger quem rompeu e apresentou uma destruição da metafísica, Derrida (1972b, p. 19) 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. O que permanece solidário à onto-teologia que Heidegger pretende desconstruir é aquilo que Derrida (1972c, p. 29) chama de *esperança* (*esperance*) heideggeriana, ou seja, “a procura do nome próprio, do nome único”¹⁴. 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, configura-se 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 maquímico (desmontar em peças uma máquina). Essa associação constituía-se como mais adequada para o que Derrida procurava nesse termo, para além da tradução da proposta

¹³ Do original: “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”.

¹⁴ Do original: “La quête du mot propre et du nom unique”.

heideggeriana de *Destruktion*. Derrida (2001a, p. 368-369) afirma, ao contrário do que possa parecer, que a desconstrução “não é uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina”¹⁵. 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 acentua-se uma significação como procedimento ou técnica para a palavra *método*.

Não obstante as significações enumeradas no *Littré* manifestarem afinidade com o interesse proposto por Derrida, tais noções concerniam somente 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 esta 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, em Baltimore, sobre *As linguagens críticas e as ciências humanas*, Derrida apresenta seu ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências

¹⁵ Do original: “N’est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine”.

humanas”, abrindo a discussão sobre 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, convencionou-se chamá-lo de *pós-estruturalismo*. Derrida continua sua crítica ao estruturalismo observando que, no pensamento ocidental e, particularmente, no francês, o discurso dominante continuava a ser o estruturalismo, permanecendo preso à metafísica caracterizada pelo logocentrismo.

No seu pronunciamento, Derrida (1967b, p. 409) 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. Embora essa estruturalidade se encontre sempre em movimento, a sua redução a um ponto fixo limitava o que se denomina *jogo* da estrutura, 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, segundo ele, para uma determinação invariante do ser como presença.

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 (1967b, p. 412) cita alguns autores nos quais esse questionamento se manteve mais próximo da sua formulação:

¹⁶ Do original: “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”.

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

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 (1967b, p. 412) 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

Se o nome *centro* tem mudado ao longo da história, é porque ele não é nem absoluto, nem fixo, e se essa variação

¹⁷ Do original: “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 heideggerinne de la métaphysique, de l'onto-théologie, de la détermination de l'être comme présence”.

¹⁸ Do original: “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 postulats implicites de cela même qu'elle voudrait contester”.

de nomes se insere numa cadeia de múltiplas substituições, é porque se sustentam numa rede conceitual intrincada e sem limites definidos. A 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 poderia 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, 1967b, p. 411).

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*, na significação do *logos*, especialmente a 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 com 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

¹⁹ Do original: “Qu’on puisse un jour échapper simplement à la métaphysique”.

²⁰ Do original: “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”.

o empírico. Com essa noção, que permanece na descendência do *logocentrismo*, Derrida (1967a, p. 23) 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. Segundo o autor, essa 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 esta 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 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.

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,

²¹ Do original: “Proximité absolue de la voix et de l'être, de la voix et du sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens”.

²² Do original: “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 (fónico)”.

uma vez que se cairia novamente numa oposição binária. A escrita, na desconstrução, não é um novo nome para a origem ou o fundamento. Ao empregar a palavra escrita, Derrida quer afirmar e desenvolver certos traços que sempre foram atribuídos somente à linguagem escrita, mas que contaminam a linguagem em geral. Nesse viés, Derrida argumenta (1967a, p. 16): “O significante do significante descreve, ao contrário, o movimento da linguagem”²³. 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 (1967a, p. 16) aponta para um transbordamento da escrita que “sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites”²⁴, sendo uma abertura para a 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 o autor, o discurso, como sistema linguístico incompleto, é produzido pelo jogo de diferenças que se interpõem e organizam nossa experiência no mundo.

2.4 A indecibilidade dos indecidíveis

Do questionamento derridiano acerca do valor da presença, 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 como as de *arquiescritura*, *rastro*, *phármakom*, *grama*, *suplemento*, *hymen*, *disseminação*, *iterabilidade* e *différance* colocam em questão o ideal de presença, na sua

²³ Do original: “Signifiant du signifiant décrit au contraire le mouvement du langage”.

²⁴ Do original: “Survient au moment où l’extension du concept de langage efface toutes ses limites”.

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 conceitos, são denominados, na desconstrução derridiana, de indecidíveis, o que evoca, por analogia, o Teorema de Gödel²⁵ acerca dos limites do formalismo, em que se enuncia a existência de proposições não demonstráveis e não valoráveis, nem verdadeiras nem falsas, ou seja, indecidíveis.

Da mesma forma, na indecidibilidade dos próprios indecidíveis, Derrida adverte sobre a impossibilidade de caracterizá-los como simples 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 indecidíveis 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 indecidíveis 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 indecidíveis 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”.²⁶ Os indeci-

²⁵ Do original: “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, 1972, p. 271).

²⁶ Do original: “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’havient, 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” (Derrida, 1972b, p. 58).

díveis derridianos recebem, em outros lugares, designações, tais como operadores textuais, 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 os tomar 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 regra²⁷ (Derrida, 1994b, p. 53, grifos do autor).

A desconstrução derridiana, apesar de tudo, não recai num relativismo. O autor visa 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”²⁸ (Derrida, 2005b, p. 52). Se o indecível é condição de toda decisão, então a justiça é um indecível e, como todo indecível, só acontece num jogo de

²⁷ Do original: “L’indécidable, ce n’est pas seulement l’oscillation entre deux significations ou deux règles contradictoires et très déterminée, masi également impératives [...] L’indécidable n’est pas seulement l’oscillation ou la tension entre deux décisions. Indecidable est l’expérience de ce que, étranger, hétérogène à l’ordre du calculable et de la règle, doit cependant [...] se livrer à la décision impossible en tant compte du droit et de la règle”.

²⁸ Do original: “l’indécidable est la condition de la décision, de l’événement”.

possibilidades que se dá na relação com o outro. No jogo dos indecidíveis, 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 pode ser programado, e sim uma abertura para o que se apresenta não somente na sua presença, mas também como algo totalmente imprevisível perante o qual é preciso tomar uma decisão. O jogo dos indecidíveis talvez seja uma possibilidade de se fazer justiça na decisão com o outro.

Na cadeia aberta de substituições encontra-se um termo que é central na determinação linguística da desconstrução derridiana: a noção de *rastro*.²⁹ 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”³⁰ (Derrida, 1972c, p. 24). O próprio rastro da diferença desapareceu.

Em direção ao esquecimento da diferença ôntico-ontológica, seria necessário falar de uma desapareção 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 à sua própria

²⁹ Adverte-se aqui que a tradução de *trace* como “rastro” apresenta alguns problemas, pois seu correspondente em português seria “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 como Levinas recorrem ao conceito *trace*, embora haja uma proximidade no pensamento; o rastro marcará também o seu afastamento, uma vez que em Derrida o *trace* vai além de um registro antropocêntrico ainda existente em Levinas.

³⁰ Do original: “L’oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace”.

estrutura. Com efeito, o apagamento se constitui como rastro e o faz sair da sua posição, desaparecendo na sua presentificação. Sobre esse paradoxo estrutural do rastro, Derrida (1972c, p. 25) 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”³¹. 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 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 originário³² (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 como *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

³¹ Do original: “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”.

³² Do original: “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”.

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 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; faz-se 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 presente³³ (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 sempre carrega não somente o rastro daquilo que substitui, mas também o rastro do 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 dissimular-se. Ele não pode aparecer em si

³³ Do original: “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”.

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 para 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 apenas 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.

Ao tentar responder às questões como o que é a *différance* e o que ou quem ela difere, ou antes mesmo de interrogá-las como questões, seria necessário, segundo Derrida (1972c, p. 15, grifos do autor), “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, ao qual seria possível atribuir qualquer espécie de nome, um *quê* ou um ente-presente como *sujeito*, um *quem*”³⁴.

³⁴ Do original: “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*”.

O *a* da *différance* não pode ser exposto, pois somente é possível expor aquilo que, em algum momento, pode se tornar presente. O *a* nunca se torna presente, jamais se apresenta ao presente. É desse modo que o *a* da *différance* não existe, ele não é 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 différance*”³⁵, 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, trajetos, 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 dessa indagação que o autor coloca em questão a exigência de um ponto de partida absoluto, ou seja, a problemática da escrita abre-se colocando 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 substitui o *e* na palavra francesa *différence* (diferença) pelo *a*, formando 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

³⁵ Conférence prononcée à la Société Française de Philosophie, le 27 janvier 1968 (Derrida, 1991a).

quem fala a recorrer a essa última para reconhecer a “estranha diferença”. É esse reconhecimento que se abre para outra possibilidade de experiência de saber. Segundo Derrida (1972c, p. 4), “o *a* da *différance* não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto”³⁶. Tal 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, oportunamente, Derrida afirma que não existe escrita puramente fonética e assinala a insuficiência técnica e empírica da escrita fonética, uma vez que esta precisa admitir signos não fonéticos, como espaçamentos, pontuações e silêncios, para o seu funcionamento.

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, 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’”³⁷ (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.

³⁶ Do original: “Le *a* de la différence, donc, ne s’entend pas, il demeure silencieux, secret et discret”.

³⁷ Do original: “Le motif de la différence, quand il se marque d’un *a* silencieux, ne joue en effet ni à titre de ‘concept’ ni simplement à titre de ‘mot’”.

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 do movimento da *différance* e, de algum modo, para tentar entendê-lo,³⁸ 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 inteligível³⁹ (Derrida, 1972c, p. 5).

De qualquer maneira, para introduzir mais facilmente o movimento da *différance*, Derrida realiza uma análise semântica do verbo *diférer*. 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 *diapharein* grego, visto que este

³⁸ 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 frequentemente usado como sinônimo de ‘compreender’, também pode significar ‘ouvir’ – e, ao empregá-lo em certos contextos, procuramos manter a ambigüidade pretendida por Derrida” (Derrida, 2004, p. 17).

³⁹ Do original: “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”.

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”⁴⁰ (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, poder-se-ia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação. Segundo Derrida (1972b, p. 17), a *différance* “remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva”⁴¹. 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, em outra considerada menos importante, o latim. Temporizar, nesse sentido, é diferir, é recorrer, 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 privile-

⁴⁰ Do original: “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”.

⁴¹ Do original: “Renvoie au mouvement (actif et passif) qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve”.

giado 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 simples, a origem estruturada e diferente das diferenças”⁴² (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”⁴³ (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), 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,

⁴² Do original: “La différence est ‘origine’ non-pleine, non-simple, l’origine structurée et différante des différences”.

⁴³ Do original: “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”.

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, 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 do qual a relação com o presente e a referência com uma realidade presente são sempre diferidas.

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 ação⁴⁴ (Derrida, 1972b, p. 108-109, grifos do autor).

O conceito de *différence* (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, simulta-

⁴⁴ Do original: “L’espacement 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 espacement au sens courant), mais l’espacement, l’opérations ou en tout cas le mouvement de l’écartement. Ce mouvement est inséparable de la temporisations-temporalisation et de la différence, des conflits de forces qui sont à l’oeuvre”.

neamente, 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)⁴⁵ de todos os conceitos e palavras.

A *différance*, estrategicamente, compensa a perda de um dos sentidos da palavra *différence* (diferença). Tal compensação não somente se sustenta dentro de um discurso ou contexto interpretativo, mas por si mesma, uma vez que a palavra *différance* também deriva do particípio 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 (1972c, p. 9), 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”⁴⁶.

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 algo 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, como de passividade; o jogo entre os termos em oposição é independente de qualquer vontade.

⁴⁵ Lembra-se, aqui, que *impossível*, no pensamento derridiano, não é algo referido como simples oposição do termo *possível*, mas como condição de possibilidade do possível. Esse termo será examinado no terceiro capítulo.

⁴⁶ Do original: “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 différencier, ‘différance’ (avec un a) neutralise ce que l’infinitif dénote comme simplement actif”.

Tendo em vista que não é uma distinção nem uma oposição, a *différance* 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”⁴⁷ (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; ela anuncia a necessidade de 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”⁴⁸ (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. Ressalta-

⁴⁷ Do original: “Dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente”.

⁴⁸ Do original: “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”.

se que a inversão não corresponde a uma fase cronológica, ela é estrutural, pois é a própria necessidade de uma análise permanente, uma vez que “a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui”⁴⁹ (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, o que equivale a um *deslocamento* com relação ao sistema a que pertenciam os termos de uma 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.

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 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.

⁴⁹ Do original: “La hiérarchie de l’oppositon duelle se reconstitue toujours”.

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, 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*.

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.

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 pensa-

mento 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 (2002, p. 123, grifos do autor) 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.

Para Heidegger, a noção de *acontecimento* indica algo que se apresenta para ser experimentado, porém que também resiste a uma totalidade de compreensão e apropriação.⁵⁰ Já Derrida propõe a ideia de acontecimento não como um *evento* do ser (ou da história, da sociedade, da economia, etc.), mas 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,

⁵⁰ “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, 2004, p. 199).

a pura e simples incompreensão, a novidade que não poderá ser antecipada – ainda que, de outro modo, existam mais palavras que podem nomear o acontecimento, como interrupção, novidade, surpresa, catástrofe, entre outras.⁵¹

Em algumas leituras (Derrida, 1994a) acerca do reconhecimento do acontecimento, adotado como o simples anúncio de um ideal regulador, ainda inacessível, o autor adverte: “Ao mesmo tempo em que levamos a sério a ideia de que um anúncio ou uma promessa constituem acontecimentos irreduzíveis, temos que, no entanto, estar atentos para não confundir esses dois tipos de acontecimentos, eis sem dúvida o que mais falta a esse discurso”⁵² (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, 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”⁵³ (Derrida, 1993a, p. 52, grifos do autor). 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, com sua imprevisibilidade e ameaça, não como algo acabado no contexto passado, mas justamente como aquilo que rompe

⁵¹ Percebe-se a semelhança do conceito de ruptura derridiano com o de ruptura de Benjamin, para quem 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.

⁵² Do original: “Tout en prenant au sérieux l'idée qu'une annonce ou une promesse constituant 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”.

⁵³ Do original: “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”.

com o esperado, tem-se o pressuposto de que o conceito de acontecimento

[...] 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 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, 2004a, 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 (2004c, p. 37), 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”. 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, 2004a, p. 106). Embora *o modo como um acontecimento afeta* demande um movimento de apropriação – compreensão, reconhecimento, identificação, descrição, etc. – e que este seja irredutível, não há qualquer acontecimento, a não ser que essa apropriação fracasse em uma fronteira.

No entanto, uma 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 e a ausência de horizonte” (Derrida, 2004a, 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 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, 2004a, 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, a 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”⁵⁴ (Derrida, 2001a, p. 36).

⁵⁴ Do original: “Si son irruption interrompt le cours du possible et, comme l'impossible même, surprend toute prévisibilité”.

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, 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, como a uma passividade; o jogo é independente de qualquer vontade. A *différance* da alteridade não mais é pensada a partir do *logos* racional, mas do impossível e incalculável.

2.6 Derrida herdeiro de Levinas

A desconstrução, no entender de Derrida, mantém uma relação um tanto complicada com a filosofia, de pertença e de herança, assim como de ruptura e de deslocamento, ao mesmo tempo. 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”⁵⁵ (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 Levinas disse que as diferenças entre eles são biográficas e não de natureza filosófica⁵⁶ (Biesta, 2009, p. 28).

Derrida (2004d, p. 33), 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*)⁵⁷, é o tema central de

⁵⁵ Do original: “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”.

⁵⁶ Do original: “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”.

⁵⁷ Toma-se aqui a nota dos tradutores de *Fe y Saber* explicando o jogo de palavras do *tout autre est tout autre*: “*cualquier/radicamente otro es cualquier/radicamente 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, 2006, p. 81-82). “Qualquer/outro radicalmente é qualquer/outro radicalmente – essa expressão, a princípio, pode parecer tautológica se não se prestar atenção à homonímia de *tout* (adjetivo pronominal indefinido que poderia ser substituído por ‘qualquer’) *tout* (advérbio de quantidade equivalente a ‘totalmente’, ‘absolutamente’, ‘radicalmente’, ‘infinitamente’) Se o primeiro *tout* é um adjetivo pronominal indefinido, o primeiro *autre* será substantivo

proximidade, de herança e, talvez, de afastamento, nos escritos de Derrida a partir da década de 1980, com Levinas.⁵⁸ O outro que é absolutamente outro (a justiça) é um outro 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*, que 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 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*) 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 absolutamente⁵⁹ outro em *différance* (outro irreduzível)

e, provavelmente, o segundo tout será um advérbio de quantidade que modificará um adjetivo ou atributo. Com isso, escaparíamos à aparente tautologia. Contudo, a possibilidade da tautologia persiste se o segundo membro da frase permanecer análogo ao primeiro: ‘o outro é o outro, a alteridade do outro é a alteridade do outro’. Em qualquer caso, sempre estaríamos diante de uma proposição hetero-tautológica”.

⁵⁸ “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 que appelle donc à se rendre à l’autre présence infinie du tout autre” (Derrida, 1997, p. 22).

⁵⁹ 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.

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 não é simplesmente algo que se apresenta para ser usufruída, a herança 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, a qual 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.

A ideia de herança, segundo Derrida, implica não apenas uma reafirmação e uma dupla imposição, mas algo que 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 herdado⁶⁰ (Derrida, 1993a, p. 40).

Como condição de finitude, a herança só pode ser herdada por um ser finito. Desse modo, mostra a este sua própria finitude. Entretanto, é a mesma finitude que o obriga também a escolher, a excluir, a deixar algo de lado, justamente em razão de essa 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 outra maneira. É nesse contexto que surge 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. A primeira é recebê-la, pois um herdeiro não pode escolher receber ou não uma herança, ela é anterior à escolha, recebida “antes mesmo de escolher, e de nos comportar sob esse aspecto como sujeito livre”⁶¹ (Derrida; Roudinesco, 2004, 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. A a outra tarefa

⁶⁰ Do original: “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 veu 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”.

⁶¹ Do original: “Avant même de le choisir, et de nous comporter à cet égard en sujet libre”.

do herdeiro será 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 responsável ⁶² por aquilo que “vem antes de si, mas também perante o que está por vir, e, portanto também perante *a si mesmo*”⁶³ (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 18, grifos do original). 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 à (*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”⁶⁴ (Derrida; Roudinesco, 2004, 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: reafirmar a herança e, ao mesmo tempo, realizar uma transformação tão radical quanto possível. Em outras palavras, a herança jamais é simplesmente

⁶² 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.

⁶³ Do original: “Vient avant soi mais aussi devant ce qui est à venir, et donc encore devant soi”.

⁶⁴ Do original: “Dans la mémoire de l’héritage les outils conceptuels permettant de contester les limites que cet héritage a imposées jusqu’ici”.

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”⁶⁵ (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 sempre 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), que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente para que tenha lugar uma transformação digna desse nome”⁶⁶ (Derrida; Roudinesco, 2004, 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 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 um outro *irreduzível*.⁶⁷ A desconstrução é, tão somente, um convite para retomar a própria pergunta: como responder de forma responsável à alteridade do *outro*?

⁶⁵ Do original: “Aussi incostablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, come tous les héritiers”.

⁶⁶ Do original: “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”.

⁶⁷ A diferença proposta aqui entre as perspectivas de Derrida e Levinas, com relação ao absolutamente outro (Levinas) e o outro irreduzível (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 1980. Na questão da justiça em Derrida, estão presentes, direta ou indiretamente, algumas noções do pensamento levinasiano. Sobre esse assunto, Haddock-Lobo (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 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 (1994b, p. 48) 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.⁶⁸

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* com o pensamento da alteridade de Levinas.⁶⁹ A reflexão ética levinasiana pode ser caracterizada pela recolocação 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 investigação. O que se pretende é explorar, de forma inicial, alguns traços do pensamento de Levinas, com o intuito de levantar algumas

⁶⁸ Do original: “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”.

⁶⁹ Do original: “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 présence infinie du tout autre” (Derrida, 1997, p. 22).

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 será subordinada ao chamado, ou mais exatamente a aquele que chama”⁷⁰ (Zielinski, 2004, p. 121). O chamado é primeiro, ele precede à resposta. 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”⁷¹ (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 para o outro: o acolhimento é sempre acolhimento do rosto.

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

⁷⁰ Do original: “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”.

⁷¹ Do original: “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”.

que o Discurso: o Discurso enquanto Justiça. O Discurso se apresenta como Justiça “na retidão do acolhimento dado ao rosto”⁷² (Derrida, 1997, p. 60, grifos do autor).

Derrida adverte que com essas palavras – discurso, acolhimento, rosto e justiça – anunciam-se 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, propondo uma nova ontologia, um ser de outro 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 (1978, p. 210) 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 esplendo”⁷³. 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, encontra-se fundamentada na noção de sujeito e, com ela, todas as suas implicações, que enfatizam a relação entre o sujeito e o objeto, principalmente na problemática do conhecimento. Do ponto

⁷² Do original: “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’”.

⁷³ Do original: “La subjetivité du sujet consisterait toujours à s’effacer devant l’être, à le laisser être en rassemblant les structures en signication, en proposition globale dans un Dito, em um grand présent de la synopsis où l’être brille de tout son éclat”.

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 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”⁷⁴, 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 Crichtley (1999, p. 1), “para Levinas, a ontologia é um discurso que recusa a transcendência e alteridade através de um desejo de compreensão e totalidade”⁷⁵. Em consequência desse pensamento, existe uma total redução da alteridade ao

⁷⁴ Do original: “Connaître, revient à saisir l'être à partir de rien, ou à le ramener à rien, lui enlever son altérité”.

⁷⁵ Do original: “For Levinas, ontology is a discourse that refuses transcendence and alterity through a desire for comprehension and totality”.

pensamento do mesmo. O *outro* é pensado sempre a partir do horizonte da compreensão do *eu*. A crítica de Levinas (1971, p. 33) 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”⁷⁶. 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 recolocação da ontologia em direção à ética. Essa recolocação 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 desreconhecimento como opinião; mais exatamente, é-lhe imposta, para além de toda violência, de uma violência que o põe inteiramente em questão”⁷⁷ (Levinas, 1971, p. 38).

A proposta com relação à ontologia é a de uma recolocação do seu lugar no pensamento filosófico, uma vez que a ontologia, como filosofia primeira, ao não colocar em questão o mesmo, “é uma filosofia da injustiça”⁷⁸ (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 re-

⁷⁶ Do original: “La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie: une réduction de l’Autre au Même”.

⁷⁷ Do original: “Cette relation n’est pas pré-philosofique, car elle 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, par-delà toute violence, d’une violence qui le met entièrement en question”.

⁷⁸ Do original: “Est une philosophie de l’injustice”.

solvidos de uma maneira tal que o outro se reduz ao mesmo. Se o mesmo se identificasse com o outro, como uma mera oposição, já faria parte de uma totalização que abarca o mesmo e o outro. Levinas (1971, p. 38) 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.⁷⁹

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 autarcia 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” redundante em “eu posso” – numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder⁸⁰ (Levinas, 1971, p. 36-37).

⁷⁹ Do original: “Une relation non allergique avec l’alterité, à y percevoir 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”.

⁸⁰ Do original: “La relation avec l’être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l’étant pour le comprendre ou pour le saisir, mais la réduction de l’Autre 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 une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L’ontologie, comme philosophie première, est une philosophie de la puissance”.

No lugar da ontologia, Levinas propõe um pensamento tal que a metafísica⁸¹ 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, configura uma 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 (1997, p. 24) 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

⁸¹ “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, 1971, p. 24). “A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma transcendência”.

exigência. Ele abalou assim uma vez mais a paisagem sem paisagem do pensamento”⁸². Levinas se esforça efetivamente em manter a sociedade do eu⁸³ como 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-se a escuta não violenta da palavra do outro traduzida como bondade. Essa relação não é pré-filosófica, uma vez que ela

[...] 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 verdade⁸⁴ (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

⁸² Do original: “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”.

⁸³ “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, 1971, p. 25). “O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece, É a identidade por excelência, a obra original da identificação”.

⁸⁴ Do original: “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 étique, 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 anime la marche à la vérité”.

outro. Esse outro modo de pensar a metafísica admite uma relação irreduzível e imediata – uma relação face a face e, por conseguinte, 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 insita* 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, como caráter, hábitos, costumes, etc. Porém esses conhecimentos serão sempre insuficientes para reduzir o outro a uma estrutura de ideias. Ao reduzir o outro a uma categoria ou conceito, nega-se a alteridade do outro.

A alteridade se encontra numa dimensão inexplicável à razão humana. O outro está para além de qualquer totalidade. Essa dimensão manifesta uma outra, 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 tal conceito foi substituído pela finitude. Infinito e finitude, de uma forma ou de outra, como afirma o autor, foram definidos de forma ontológica. 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 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, p. 120) 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, 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 nascente⁸⁵ (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”⁸⁶ (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 (1971, p. 11) 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”⁸⁷. 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 do Outrem é infinitamente responsável. O Outro que provoca esse movimento ético na consciência, que desregula a boa consciência da correspondência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequa-

⁸⁵ Do original: “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”.

⁸⁶ Do original: “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”.

⁸⁷ Do original: “Défense de la subjectivité, mais el ne la saisira pas au niveau de sa protestation puramente egoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l’idée de l’infini”.

do à intencionalidade. É isto o Desejo: o queimar de um fogo diferente da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa desse excesso inassimilável, por causa desse *além*, chamamos a relação que liga o Eu a Outrem – de ideia de Infinito⁸⁸ (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. 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”⁸⁹ (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; 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 (pois, na transcendência não negativa de Levinas), o outro torna-se impensável, impossível, indizível. É talvez para esse impensável-impossível-indizível

⁸⁸ Do original: “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’une feu autre que le besoin 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”.

⁸⁹ Do original: “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”.

que nos chama Levinas para além do Ser e do Logos (da tradição)⁹⁰ (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, caracterizada 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 – *eu pensante* –, propondo-se 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”⁹¹ (Levinas, 1971, p. 56). A ideia de Infinito não é uma representação do Infinito, mas 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 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, posterga e, ao mesmo tempo,

⁹⁰ Do original: “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-négative de Levinas), l’Autre devient impensable, impossible, indicible. C’est peut-être vers cet impensable-impossible-indicible que nous appelle Levinas au delà de l’Être et du Logos (de la tradition)”.

⁹¹ Do original: “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”.

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, pois é incomensurável. A proximidade não aparece, e é nessa 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”⁹² (Levinas, 1978, p. 158). A exterioridade de outrem não é meramente um efeito 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. 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 (1967b, p.135) assinala que, como 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.⁹³

⁹² Do original: “Anarchiquement la proximité est ainsi une raltin avec una singularité sans la médiation d’aucun principe, d’aucune idéalité”.

⁹³ Do original: “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

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 universalista, colocando o pensamento de Levinas justamente naquilo que ele pretende criticar. Ruiz (2008, p. 141) 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.

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. Apesar disso, é possível argumentar que o pensamento de Levinas está longe de uma mera abstração metafísica, visto 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. É a relação com o outro que permite que o eu se constitua como tal. No pensamento levinasiano, é possível perceber que há uma anterioridade do outro que possibilita a

absence pure et simples, car la logique finirait par y retrouver son compte, mais une certaine absence”.

existência do eu. O outro é exterior ao eu, e essa exterioridade interfere na constituição da subjetividade, a ponto de que só na presença do outro o eu pode ser subjetividade. Por isso 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 ao 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 do outrem não se revele 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”⁹⁴ (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 *Lê 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, 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”⁹⁵ (Levinas, 1979, p. 8). Mostra-

⁹⁴ Do original: “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”.

⁹⁵ Do original: “À travers diverses figures de la socialité en face du visage de l'autre homme: érotisme, paternité, responsabilité pour le prochain – comme relation

se, assim, 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; é espera sem esperar, distância, mas também aproximação, o que não quer dizer que tais conceitos coincidem entre eles. Essa aproximação não se refere a uma aproximação de um espaço concreto ou uma distância mensurável. Não se trata de uma simples aproximação física, como reduzir distâncias no sentido de tornar os espaços mais próximos. Ao contrário, a questão envolve uma conexão imediata que, de algum modo, revela uma interação humana entre realidades totalmente distintas.

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”⁹⁶ (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 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 o 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

au Tout Autre, au Transcendant, à l'Infini”.

⁹⁶ Do original: “Il se retire au contraire dans son mystère”.

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”⁹⁷ (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 homem⁹⁸ (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

⁹⁷ Do original: “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”.

⁹⁸ Do original: “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”.

em razão de sua alteridade mesma”⁹⁹ (Levinas, 1979, p. 75). A alteridade humana não mais é pensada a partir de 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 mesma 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 do 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 e o presente da presença são, inegavelmente, violência¹⁰⁰, uma vez que supõe uma pré-compreensão e uma

⁹⁹ Do original: “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 physiologie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même”.

¹⁰⁰ Do original: “Si l’on veut en dernier recours déterminer la violence comme la nécessité pour l’autre de n’apparaître comme ce qu’il est, de n’être respecté

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.

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 ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O Infinito é característica própria de um ser transcendente, o Infinito é o absolutamente outro¹⁰¹ (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

que dans, pour et pa le même de son phénomène, alors le temps est violence” (Derrida, 1967b, p. 195). “Se quisermos, em última instância, determinar a violência como a necessidade para o outro de não aparecer como o que ele é, de só ser respeitado em, para e pelo mesmo, de ser dissimulado pelo mesmo na própria libertação de seu fenômeno então o tempo é violência”.

¹⁰¹ Do original: “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”.

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”¹⁰² (Derrida, 1967b, p. 138, grifos do original). O outro metafísico é diverso 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”¹⁰³ (Levinas, 1971, p. 28).

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 (1993, p. 48), 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”¹⁰⁴. Tal necessidade apresenta um movimento circular que retorna sempre a si mesmo. O

¹⁰² Do original: “Moment éthico-métaphysique que la conscience doit s’interdire de transgresser”.

¹⁰³ Do original: “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 rigoureusement Autre: par la communauté de la frontière, il serait, à l’intérieur du système, encore le Même”.

¹⁰⁴ Do original: “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”.

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”¹⁰⁵ (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 de posse sobre o desejado, mas como algo 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”¹⁰⁶ (Levinas, 1971, p. 22). Desse modo, o desejo jamais se fechará sobre ele, evitando toda a 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 sempre 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 sempre dou um passo a mais até ele (o qual

¹⁰⁵ Do original: “Le mouvement du désir ne peut être ce qu’il est que comme paradoxe, comme renoncement au désir”.

¹⁰⁶ Do original: “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”.

só é possível se esse passo é responsabilidade)¹⁰⁷ (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, 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.

¹⁰⁷ Do original: “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)”.

3.5 Discurso e linguagem

No pensamento levinasiano, a linguagem cumpre um papel essencial na relação com o outro. O 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 ele como um objeto, um total, “o pensamento consiste em falar”¹⁰⁸ (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 (1971, p. 70) 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”¹⁰⁹. Sendo assim, para o autor, 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*¹¹⁰ (Levinas, 1971, p. 224).

¹⁰⁸ Do original: “La pensée consiste à parler”.

¹⁰⁹ Do original: “Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi”.

¹¹⁰ Do original: “Le langage conditionne la pensée: non pas le langage dans sa matérialité physique, mas comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui, irréductible à une intention de

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”^m (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 si”ⁿ² (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

pensée, irréductible à une conscience de... puisque se rapportant à ce qu'aucune conscience ne peut contenir, se rapportant à l'infini d'Autrui”.

^m Do original: “Transcendance du langage une relation qui est non pas parole empirique, mais responsabilité”.

ⁿ² Do original: “La relation du Même et de l'Autre – ou métaphysique – se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité de ‘je’ – d'étant particulier unique et autochtone – sort de soi”.

dá no enunciado do *dito* não esgota as possibilidades do *dizer*. O *dizer* não é um jogo anterior aos sistemas linguísticos, mas “proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro”¹¹³ (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”¹¹⁴ (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, uma entendida como condição de toda comunicação. A comunicação, irredutível 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 em isso 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 conhecimento e da essência do Dito; o nascimento latente da *questão* na responsabilidade¹¹⁵ (Levinas, 1978, p. 243-244, grifos do autor).

¹¹³ Do original: “Proximité de l’un à l’autre, engagement de l’approche, l’un pour l’autre”.

¹¹⁴ Do original: “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 rassemblée dans le Dit, qui pourra justifier l’exposition de l’être ou l’ontologie”.

¹¹⁵ Do original: “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

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, uma 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 a justiça transpassa a justiça na responsabilidade com o outro. O “outro é de golpe o irmão de todos os outros homens”¹¹⁶ (Levinas, 1978, p. 246). O próximo é já rosto, ao mesmo tempo, comparável e incomparável, visível (mais *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 as 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, por conseguinte a toda liberdade e a todo presente: “Mas respondo como se o invisível que está à margem de todo presente deixasse um rastro, pelo fato de estar à margem

d'une ambiguïté 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”.

¹¹⁶ Do original: “L'autri est d'embée le frère de tous les autres hommes”.

do presente. Um rastro que reluz como o rosto do ouro”¹⁷ (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 haver a ideia de Infinito, e se a ideia de Infinito é a própria transcendência, qual a relação entre a transcendência e a justiça?

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 como *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*, “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 totalizante, violento, e se reduz de uma relação impessoal numa ordem universal, negando a singularidade do outro. Esse discurso da

¹⁷ Do original: “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”.

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”¹¹⁸ (Levinas, 1971, p. 81), já o pensamento levinasiano propõe uma ética não violenta numa relação diante do outro.

Conforme afirma Levinas (2000, p. 77), 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.

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 de matar. A resistência do rosto para a possibilidade de morte é oposta à violência ou mesmo ao poder. 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”¹¹⁹ (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 re-

¹¹⁸ Do original: “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”.

¹¹⁹ Do original: “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”.

conheça 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”¹²⁰ (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, “escuta-se 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”¹²¹ (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”¹²² (Levinas, 1971, p. 328).

O rosto do outro é uma responsabilidade que não pode ser recusada e antecede qualquer consentimento livre, uma vez que foge a toda representação. A nudez do rosto é “um despojamento sem nenhum ornamento cultural – uma ablução –, um desprendimento de sua forma no seio da produção

¹²⁰ Do original: “Le visage est présent dans son refus d’être contenu, dans ce sens il ne saurait être compris”.

¹²¹ Do original: “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”.

¹²² Do original: “Dans ce rapport nous avons reconnu le langage qui ne se produit que dans le face à face”.

da forma”¹²³ (Levinas, 1972, p. 52). Sua significância é exterior 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, entrementes, 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”¹²⁴ (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 prioridade¹²⁵ (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 se refere ao questionamento da consciência e não a uma consciência do questionamento.

¹²³ Do original: “Un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme”.

¹²⁴ Do original: “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”.

¹²⁵ Do original: “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, alor 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 dir, sans que je puisse cesser d’être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place”.

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 fenomenologia”¹²⁶ (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 estava 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, à exterioridade não se converte em interioridade. Nesse sentido, a exterioridade do ser é seu

¹²⁶ Do original: “Si dans le visage, l’expression n’est pas révélation, le non-révéla-
vélable s’exprime par-delà tout thématization, tout analyse constitutive, tout
phénoménologie”.

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”¹²⁷ (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 à sua própria manifestação; apresenta-se. Tal apresentação, do ser exterior que não encontra no mundo nenhuma referência, Levinas denomina de rosto; a relação com o rosto que se apresenta na palavra como desejo, de bondade e justiça. Rosto e responsabilidade são algumas das palavras que, no pensamento levinasiano, servem para uma aproximação com o outro sem violência, pois se sabe 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.¹²⁸

Na relação frente a frente, o outro se revela no seu rosto, 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”¹²⁹ (Levinas, 1978, p. 148). Na ambiguidade do rosto, encontra-se uma presença que é sombra de si mesma, sombra

¹²⁷ Do original: “Une telle extériorité s’ouvre em Autre, elle éloigne la thématization. Mais elle se refuse à la thématization parce que, positivement, elle se produit dans un être qui s’exprime”.

¹²⁸ Em *Violence et Métaphysique*, Derrida (1967, p. 217) adverte que “impliquée par le discours de Totalité et Infini, permettant sule 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” – tradução: “implicado pelo discurso de Totalidade e Infinito, no ser único que permite deixar serem os outros na verdade deles, ao liberar o diálogo e o cara a cara, o pensamento do ser está tão próximo quanto possível da não violência”.

¹²⁹ Do original: “Qui passe sans pouvoir entre – où se creuse la visage comme trace d’une absence”.

de um ser que se recolhe no seu rastro. Quanto mais próximo se está do próximo, maior é a distância. É o Infinito como infinitude do Infinito.

3.7 O rastro¹³⁰ (*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 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 dissimulação¹³¹ (Levinas, 1972, p. 63).

O além do qual o rosto procede significa 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 e consumi-la”¹³² (Derrida, 1967b,

¹³⁰ Lembramos a diferença estabelecida na utilização da palavra rastro por Derrida (ver nota 24) e por Levinas. 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.

¹³¹ Do original: “Il procède de l’absolutement Absent. Mais de la relation avec l’absolutement 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 dehors de tout révélation et de toute dissimulation”.

¹³² Do original: “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!”.

p. 138). No rosto, o outro se entrega como outro, mas nem por isso pode ser tematizado; não é possível fazer dele um tema ou descrevê-lo como objeto: o rastro deixado pelo Infinito não é resíduo de uma presença; seu próprio brilho é ambíguo¹³³ (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”¹³⁴ (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   a própria alteridade, o absolutamente outro que significa o infinito escondido por det rs de toda rela o  tica com meu tu (como diriam Gabriel Marcel e Martin Buber), pois ele   a própria eleidade” (Haddock-Lobo, 2002, p. 120). No pensamento levinasiano, a rela o  tica só acontece pela radical desigualdade entre o eu e o outro. Conforme Souza (1999, p. 75), a *eleidade* (*Illeit *) “significa: existir e viver *fora* do meu poder racional, falar *para além* do círculo da minha influência ling stica, 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   a origem da alteridade do ser, o movimento do rosto que está no próprio rosto.

  na aproxima o que se inscreve a ausência do rastro. No rosto do outro, “a proximidade – mais do que representa o –   rastro irrepresentável, modo do Infinito”¹³⁵ (Levinas, 1978, p. 184). Assim, o rastro nunca estará presente. Ele   radicalmente exterioridade como abertura ao Infinito. Se o rosto se apresenta como radical exterioridade sem nenhum referencial do mundo, e se a rela o com o rosto na proximidade oferece

¹³³ Do original: “La trace laiss e par l’Infini n’est pas le r sidu d’une présence; sa luisance même est ambigu ”.

¹³⁴ Do original: “Mais c’est dans la trace de l’Autre que luit le visage”.

¹³⁵ Do original: “Dans la proximité – plus que représentation – est trace irrepr sentable, façon de l’Infini”.

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 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”¹³⁶ (Levinas, 1978, p. 141). O rastro passa, mas não se detém, pois 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, tem-se 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”¹³⁷ (Derrida, 1997, p. 63). É possível colocar em questão a relação ética na presença do outro, como afirma o próprio Levinas (1971, p. 166): “O outro cuja presença é discretamente uma ausência”¹³⁸. É sabido que na presença, na apresentação

¹³⁶ Do original: “Me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat [...]. Le dévoilement du visage est nudité – non-forme [...] trace de soi-même”.

¹³⁷ Do original: “Car le tiers n’attend pas, is est là, dès la ‘première’ épiphany du visage dans le face-à-face”.

¹³⁸ Do original: “Et l’Autre dont la présence est discètement une absence”.

do outro, coexiste uma ausência que jamais poderá se tornar presente. Como afirma Haddock-Lobo (2002, p. 120),

[...] 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.

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 que permite a relação ética. Afirma-se, então, que ela, enquanto relação ética, se constitui entre a ausência e a presença, no rastro do outro.

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 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.¹³⁹ “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 como 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).

Derrida (1967b) adverte que a assimetria comumente poderia ser entendida como a própria violência ou a própria injustiça se colocada em relação a seres finitos ou se o outro fosse apenas 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,

¹³⁹ O assunto sobre a justiça como discurso será desenvolvido no item 3.8.2: “A questão da linguagem como terceiro”.

como *totalidade finita*: totalidade quer dizer, para Levinas, totalidade finita)¹⁴⁰ (Derrida, 1967b, p. 158). Levinas (1971, p. 67) define o discurso enquanto justiça: “chamamos justiça ao acolhimento de frente no discurso”¹⁴¹. 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”¹⁴² (Levinas, 1971, p. 190). A relação com o rosto do outro se dá na palavra e pres-supõe desejo, bondade e justiça.

Já, por outro lado, em *De outro modo de ser...*, Levinas afirma que a relação face a face é perturbada com o surgimento do terceiro. Nesse momento, o autor 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 essa 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 do próximo, mas também outro próximo e um próximo do outro, e não simplesmente seu semelhante”¹⁴³ (Levinas, 1978, p. 245). O outro mantém uma relação com o terceiro, na

¹⁴⁰ Do original: “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”.

¹⁴¹ Do original: “Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours”.

¹⁴² Do original: “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”.

¹⁴³ Do original: “Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi prochain de l’Autre et non pas simplement son semblable”.

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 terceiro”¹⁴⁴ (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 ao controle próprio da 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”¹⁴⁵ (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 (2004d, p. 50), 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 de juízo; a justiça, o Estado e suas instituições compõem a responsabilidade de um com o outro.

¹⁴⁴ Do original: “La responsabilité pour l’autre est une immédiatez antérieure à la question: précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l’entrée du tiers”.

¹⁴⁵ Do original: “La justice, la société, l’Etat et ses institutions – les échanges et le travail compris à partir de la proximité”.

Desse modo, algumas questões surgem com relação à palavra justiça, com a entrada do terceiro, o qual 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 (1978, p. 246, grifo nosso) 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”¹⁴⁶.

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 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”, a proximidade do outro em uma exigência com todos os outros do outro, essa exigência pede por justiça, a responsabilidade frente ao rosto do outro que demanda e exige; o outro é o próximo, a responsabilidade do próximo é a responsabilidade pelo outro.

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

¹⁴⁶ Do original: “L’entrée du trié, 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”.

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”¹⁴⁷ (Levinas 1978, p. 245). Portanto, na relação ética há uma distância que implica respeito, o 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 a identificação do conhecer prende o todo outro. Contudo, Levinas (1978, p. 249) 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, se não que, porque o rosto é ao mesmo tempo o próximo e o rosto dos rostos – rosto e visível –, é pelo que entre a ordem do ser e a da proximidade o laço é irrecusável”¹⁴⁸. 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 representação”¹⁴⁹ (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

¹⁴⁷ Do original: “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”.

¹⁴⁸ Do original: “Et c'est parce que 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 irrécusable”.

¹⁴⁹ Do original: “La justice exige la contemporanéité de la représentation”.

uma outra dimensão da representação que não é a mera objetivação, mas o modo como o próximo se converte em visível e se apresenta; e este modo de representar seria 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 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”¹⁵⁰ (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 também o apelo que vem do outro que apela

¹⁵⁰ Do original: “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?”.

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, cuja significação frente ao outro caminhava até o momento num único sentido”¹⁵¹ (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”¹⁵² (Levinas, 1978, p. 246). Contudo, parece que com a entrada do terceiro “há valoração, pensamento, objetivação e, por isso, uma detenção na que se trai minha relação anárquica com a eleidade”¹⁵³ (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 (2001f, p. 85) afirma que Levinas define a relação ética como frente a frente com o outro, assim como foi 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 che-

¹⁵¹ Do original: “Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique”.

¹⁵² Do original: “La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où la visage se dé-visage”.

¹⁵³ Do original: “Il y a pèssé, pensée, objetivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité”.

gada 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.¹⁵⁴

Levinas (1978, p. 249) afirma também que “a aparição do terceiro é a origem mesmo do aparecer, quer dizer, a própria origem da origem”¹⁵⁵. A questão do rastro do rastro e do outro irreduzível também se torna problemática. Todavia, em vários momentos Levinas utiliza a palavra *entrada* na sua argumentação sobre o terceiro. Talvez isso leve a um pensamento de que, se é entrada, no seu ato inaugural, é porque já 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, ela 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”¹⁵⁶. 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

¹⁵⁴ Do original: “Dans le duel éthique du face-à-face avec l'outre le tiers était là. Et le tiers n'est pas quelq'un, un troisième, un tiers, un témoin que vient s'ajouter au duel. Le tiers est toujours déjà là dans le duel, dans le face-à-face. Levinas 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”.

¹⁵⁵ Do original: “L'apparition du tiers est l'origine même de l'apparoir, c'est-à-dire l'origine même de m'origine”.

¹⁵⁶ Do original: “Un appel ne peut s'entendre lui-même, et s'entendre appeler, que depuis la promesse d'une réponse”.

o ser exterior. O outro absolutamente exterior está próximo, não como certeza, mas como responsabilidade. O discurso é a produção de sentido, 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 irredutível 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 outro¹⁵⁷ (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 (1971, p. 67) afirma: “*Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*”¹⁵⁸?. O rosto do outro exige uma resposta a qual é preciso responder. Nesse sentido, a relação frente a frente se inicia com o discurso, pois o rosto se comunica e permite o discurso. Abordar *outrem* no discurso é “acolher”¹⁵⁹ a sua expressão

¹⁵⁷ Do original: “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”.

¹⁵⁸ Do original: “Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours”.

¹⁵⁹ Derrida, em *A palavra acolhimento*, mostra que o discurso, a justiça e 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” (Derrida, 1997. p. 55-56). “O acolhimento é mesmo um gesto? Sobre tudo o primeiro movimento, e um movimento aparentemente passivo, porém o bom movimento. O acolhimento não é derivado, nem tampouco o rosto, e não há rosto sem acolhimento. É como se o acolhimento tanto quanto o resto, tanto quanto o léxico que lhe é co-extensivo e portanto profundamente sinônimo, fosse uma linguagem primeira, um conjunto formado de palavras

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* do *outrem* para além da capacidade do eu”¹⁶⁰ (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 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 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 acolhidas da manifestação do outro. Nesse 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, ele 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.

quase-primitivas – e quase transcendentais. É preciso pensar sobretudo a possibilidade do acolhimento para pensar o rosto e tudo o que se abre ou se desloca com ele, a ética, a metafísica ou filosofia primeira – no sentido que Lévinas pretende dar a esses termos. O acolhimento determina o ‘receber’, a receptividade do receber como relação ética”.

¹⁶⁰ Do original: “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”.

A abertura não será completa se for atentada pelo reconhecimento. “Ela é completa não enquanto se abre ao ‘espetáculo’, ao reconhecimento do outro, mas em se fazer responsável por ele”¹⁶¹ (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 da consciência da consciência, a comunicação comporta a incerteza. A comunicação com o outro só pode ser transcendência se 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 Si¹⁶² (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, a “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.

¹⁶¹ Do original: “Elle est entière non pas en s’ouvrant au ‘spectacle’ ou à la reconnaissance de l’autre, mais en se faisant responsabilité pour lui”.

¹⁶² Do original: “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”.

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 (1971, p. 94) afirma que “não sou eu – é o outro que pode dizer sim. Dele vem a afirmação. Ele está no começo da experiência”¹⁶³. 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 tem proximidade com o ditado, com a norma, o presente; o dizer, por outro lado, tem relação com aquilo que vem – o ausente – que só tem possibilidade de ser enquanto impossível. O rosto expressivo dá entrada ao sujeito, dá palavra à palavra obrigando a 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, coloca-o numa posição de exposição 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 responder *a*. No 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

¹⁶³ Do original: “Ce n’est pas moi – c’est l’Autre, qui peut dir oui. De lui vient l’affirmation. Il est au commencement de l’expérience”.

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 exige uma resposta. A resposta a tal exigência é a própria justiça. A presença do rosto já é presença do terceiro; por isso não somente a relação com o outrem ou discurso 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 rosto¹⁶⁴ (Levinas, 1971, p. 234).

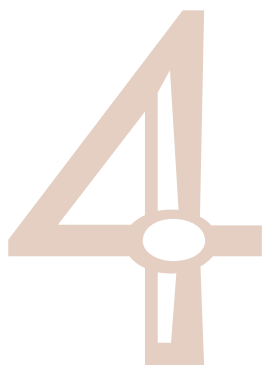
A partir disso, se toda relação com os outros do outro remonta à apresentação do rosto do outro, sem qualquer intermediação e unicamente pela expressão do rosto, então, de certa forma, pode-se afirmar que o terceiro está ausente na presença. Desse modo, a relação e a resposta ao apelo do outro acontecem 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 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

¹⁶⁴ Do original: “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”.

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 da norma do previsível: é um dizer-acontecimento – um dizer que faz o acontecimento ir além do saber e jamais se apresentará como tal.

Derrida aponta para o legado levinasiano deixado em *Totalidade e Infinito*, especulando, nas páginas conclusivas dessa obra, que a hospitalidade se torna 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, pres-supõe-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.



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 da própria relação ética. Menos ainda tentar, a partir desses discursos, sistematizar e procurar normas e critérios na relação ética, pois recairia novamente num agir perante a lei. Isso levaria a um pensamento sobre a justiça, sem levar em consideração a irredutível alteridade do outro. A proposta é apresentar 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 ausência que permita manter o outro inacessível ou, como condição¹⁶⁵ de *im*/possibilidade da relação com o outro; nas palavras de Derrida, “uma relação sem relação”, para além do presente ou da mera aparência. Conforme afirma Levinas (2002, p. 159), é o “privilegio da presença que Derrida põe precisamente em questão no livro *La voix et le phénomène*. A própria possibilidade da plenitude de presença é contestada”.

¹⁶⁵ Lembra-se, aqui, que no pensamento derridiano a palavra *condição* vai além de um sistema de premissas, de causas, mais relacionada a um conjunto de rasgos que definem uma situação dada e dentro da qual alguma coisa se estabelece – por exemplo, condição humana, condição social etc.

Adverte-se que esse pensamento não nega a presença do outro, mas coloca em questão a supremacia dada à presença na tradição filosófica, em detrimento da ausência. Ética do impossível é uma proposta de fazer justiça, de se fazer justiça, 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, 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 afetado 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 terá 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, torna também impossível sua possibilidade? Desde já é importante destacar o vínculo estabelecido por Derrida entre desconstrução e justiça. A justiça será sempre indesconstruível ou, em

outras palavras, 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 que 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, afirmar que a justiça é impossível de maneira alguma significa que ela 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 acontecimento¹⁶⁶ (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”¹⁶⁷ (Derrida, 2001a, p. 295); quer dizer, como a única invenção¹⁶⁸ 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 fazê-lo funcionar. O impossível permite e 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 aporia¹⁶⁹: “Uma aporia sem exemplo, uma aporia da lógica de preferência a uma aporia lógica, eis um beco sem saída do indecível pelo qual uma decisão não pode não passar”¹⁷⁰ (Derrida, 2001a, p. 308). Não há decisão, nem responsabilidade, sem a prova da aporia ou da indecibilidade. O indecível não é o contrário da decisão, mas a condição da decisão, pois a decisão não é o desdobramento de um saber. Por conseguinte, não há justiça sem indecibilidade. Portanto, a impossibilidade não é o simples contrário do possível, ela se dá do mesmo modo à

¹⁶⁶ Do original: “Quand l'impossible se fait possible, l'événement a lieu (possibilité de l'impossible). C'est même là, irrécuablement, la forme paradoxale de l'événement: si un événement est seulement possible, ou se sens classique de ce mot, s'il ne fait qu'explicitier, dévoiler, révéler, accomplir ce qui était déjà possible, alors ce n'est plus un événement”.

¹⁶⁷ Do original: “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”.

¹⁶⁸ O assunto da invenção será desenvolvido no ponto 4.1.2: “As invenções do outro”.

¹⁶⁹ Sobre a aporia, Derrida (1998, p. 30-31) 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”.

¹⁷⁰ Do original: “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”.

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 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 outro pensamento do acontecimento, a saber, segundo Derrida (2004c), do “ter lugar”. Nesse sentido, 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, tão indecível

e, portanto, tão decisiva quanto o porvir mesmo¹⁷¹ (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 uma decisão? Este é o paradoxo exposto por Derrida (2001a, p. 303): “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”¹⁷². 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 fosse, 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 não apenas marcaria 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 como a vinda do outro, tornaria impossível a própria justiça. A vinda do 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

¹⁷¹ Do original: “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”.

¹⁷² Do original: “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”.

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 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; iterabilidade¹⁷³ essa que arruína antecipadamente as garantias dos discursos, das filosofias e das 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 de a 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

¹⁷³ 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, 1991b, p. 19 e 99-100).

ação justa que acontece no *sim* anterior à resposta como única possibilidade, pois é vinda do impossível. 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 permite a tomada de decisão e a resposta que urgentemente precisa ser dada. Sendo assim, a justiça se torna impossível. É possível afirmar que 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 a própria justiça.

Questões como hospitalidade, responsabilidade, justiça, dom e promessa¹⁷⁴ 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 (2003a, p. 79) 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”. 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

¹⁷⁴ Todas essas questões foram centrais nos discursos desenvolvidos por Derrida nos últimos anos da sua vida.

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 instabilidade¹⁷⁵ (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”. E tal pensamento não vem para atenuar a contradição ou 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 inaugurará o *perigoso talvez*, anunciam, em *Além do bem e do mal*, a palavra do filósofo do *por vir*.

¹⁷⁵ Do original: “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 coeur 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”.

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”¹⁷⁶ (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 pensar¹⁷⁷ (Derrida, 1994a, p. 46).

¹⁷⁶ Do original: “Dont Nietzsche disait qu’il était la pensée des philosophes de l’à-venir”.

¹⁷⁷ Do original: “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 même qu’aucun métaphysicien n’aurait encore osé penser”.

No pensamento do impossível, o *talvez* seria, talvez, o único pensamento possível para o acontecimento. O *talvez* é a categoria mais adequada para o porvir; por meio dele é possível 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”¹⁷⁸ (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* está, de modo inevitável, também ligado à justiça.

O *talvez* e a justiça são condição necessária 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 o *se*, o *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). Esse pensamento deveria ser dissociado da ideia teológica da soberania. A hipótese

¹⁷⁸ Do original: “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”.

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 *mes- tria 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 possibilitam o acolhimento do que é imprevisível provocando *talvez* o acontecimento da justiça.

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. 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*¹⁷⁹, 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

¹⁷⁹ Cf. *Partitiones oratoriae*, 1-3 et *De inventione*, Cap. 1, VII.

arte da oratória e um escrito sobre a invenção”,¹⁸⁰ e Derrida denomina a “*pergunta do filho*, como a pergunta *de ratione dicendi*”, sendo também uma questão de tradição, transferência e tradução.

Apesar de existir todo um equívoco sobre a palavra, ou sobre o conceito de *invenção*, espera-se que tal conceito primeiramente responda 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”¹⁸¹ (Derrida, 2007a, p. 4). 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 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*¹⁸² (Derrida, 2007a, p. 6, grifos do autor).

¹⁸⁰ Do original: “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 of *ratione dicendi*”.

¹⁸¹ Do original: “In its words or its contents, in its utterance or its enunciation – on the subject of invention”.

¹⁸² Do original: “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,

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. 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.

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 *fitture-to-come* [l'avenir], of *adventure*, and of *convention*".

Esta deve poder ser assinável e voltar a um “*sujeito humano*, individual ou coletivo, responsável pelo *descobrimento* ou da *produção*”¹⁸³ (Derrida, 2007a, 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 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”¹⁸⁴ (Derrida, 2007a, 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, no 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.

¹⁸³ Do original: “*human subject*, individual or collective, who is responsible for the *discovery* or the *production*”.

¹⁸⁴ Do original: “Come to find for the first time, but until the dawn of what we might call technoscientific and philosophical ‘modernity’”.

Para o autor, inventar é “produzir a iterabilidade e a máquina de reproduzir”¹⁸⁵ (Derrida, 2007a, p. 34).

Logo, 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 outro discurso, 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 seu 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 filósofo, ao voltar, o advento do tempo por vir retorna para retornar em 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 dessas regras: respeitando-as, pela marca de respeito que ela inventa” (Derrida, 2007a, p. 44).¹⁸⁶ No momento da irrupção, a invenção precisaria negar, transgredir e desdobrar o seu estatuto que a legitima como invenção.

¹⁸⁵ Do original: “To invent is to produce iterability and the machine for reproduction”.

¹⁸⁶ Do original: “In defying and exhibiting the precarious structure of these rules, even while respecting them, and through the mark of respect that it invents”.

Assim, a invenção está estreitamente ligada a noções como inovação ou descoberta. Ela requer um trabalho de fabricação, de imaginação. 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” (Derrida, 2007a, p. 24).¹⁸⁷ 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 tenta distinguir o que se denomina futuro de *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 estas duas palavras, 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 o que se pode antecipar, que se pode projetar. Uma relação com tudo que pode ser predito ou prescrito, ou seja, com tudo aquilo sobre o qual se tem expectativas, 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 o 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 o 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.

¹⁸⁷ Do original: “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”.

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 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”¹⁸⁸ (Derrida, 2007a, p. 15, grifos nossos). A experiência do *outro*, a invenção do *outro*, no pensamento derridiano, não se encontra em oposição à 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, para a qual nenhum horizonte de expectativa ainda parece pronto, estabelecido, disponível. No entanto, é necessário preparar-se para ela; permitir a vinda do inteiramente outro não implica uma passividade resignada, na qual tudo se resume ao mesmo, pois isso não é admissível. Deixar o outro vir não significa uma inércia disposta a qualquer coisa. Sem dúvida, a vinda do outro, se deve permanecer incalculável e, de certa forma, aleatória (o outro acontece no encontro), escapa de toda programação. Contudo, esse aspecto aleatório do outro deve ser heterogêneo em relação ao fator aleatório que pode ser integrado a um cálculo, assim como à forma de indecível que as teorias dos sistemas formais devem enfrentar. Essa invenção do completamente outro está além de qualquer estatuto possível; ainda assim, eu a chamo de invenção, porque nos preparamos para ela, damos esse passo destinado a deixar o outro vir, a acolhê-lo. A invenção do outro, o advento do outro, certamente não é construída como um genitivo subjetivo e, com igual certeza, não como um genitivo objetivo – mesmo que a invenção venha do outro. Pois esse outro não é, então, nem sujeito nem objeto, nem um eu, nem uma autoconsciência, nem um inconsciente¹⁸⁹ (Derrida, 2007a, p. 39, grifos do autor).

¹⁸⁸ Do original: “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”.

¹⁸⁹ Do original: “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

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 (2007a), 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 economia do mesmo” (Derrida, 2007a, 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, diante tanto da herança como 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 proce-

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”.

dimentos 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 (2007a, 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 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-se, talvez, que, se a desconstrução desestabiliza qualquer discurso enrijecido, ela não tornaria possível nenhum discurso justo sobre a justiça. Contudo, pensar desse modo seria um total equívoco, pois, embora não forneça alguma resposta tranquilizadora ou algum critério seguro que guie e normatize o sujeito moral, a desconstrução é a própria abertura em direção ao singularmente outro. Pensamento tal está comprometido não com uma ética *da* responsabilidade, mas com uma ética *como* responsabilidade. Nesse sentido, a desconstrução passa ser a própria justiça. Nas palavras de Duque-Estrada (2004, p. 35-36, grifo do autor), 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.

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 melhor, 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); uma distinção difícil e instável entre, por um lado, a justiça incalculável, infinita, heterogênea e rebelde às regras e, por outro lado, o exercício da justiça como direito ou como um sistema de prescrições regulamentadas e codificadas. A justiça é colocada como condição indesconstrutível da desconstrução. Tal 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 a uma ideia que resolve as expectativas da ação humana.

Derrida, ao traduzir a expressão idiomática *to enforce the law* como “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? Há alguma força que não seja violenta? Por exemplo, tanto no francês quanto no inglês a tradução da palavra alemã *Gewalt* é traduzida, frequentemente, como “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 vio-

lência e o poder legítimo, a autoridade justificada”¹⁹⁰ (Derrida, 1994b, p. 19). Nesse sentido, o outro se pergunta se é possível distinguir a força de lei de um poder legítimo da 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 místico da autoridade”. As conclusões de Derrida (1994b, p. 30) 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”¹⁹¹. Segundo Derrida, a crítica pascalina, em seu princípio, remete ao pecado original e à corrupção das leis naturais, visto que “nossa justiça [se anula] diante da justiça divina”¹⁹² (Pascal *apud* Derrida, 1994b, p. 31). É sob esse pensamento que Derrida prepara a leitura de Benjamin.

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, à qual ela (a justiça) deveria se submeter ou se 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

¹⁹⁰ Do original: “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”.

¹⁹¹ Do original: “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”.

¹⁹² Do original: “Notre justice [s’anéantit] devant la justice divine”.

mesmas, “elas mesmas são uma violência sem fundamento”¹⁹³ (Derrida, 1994b, p. 34). A autoridade, o fundamento e a instauração da lei excedem a oposição do fundado e do 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”¹⁹⁴ (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”¹⁹⁵ (Derrida, 2005b, p. 72). De forma natural, não há modo algum de direito que possa ser adequado à justiça, não existe correspondência direta ou indireta do direito à justiça. Por esse motivo, sempre houve a possibilidade de, na história do direito, acontecerem mudanças e transformações, como, por exemplo, a Declaração Universal 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 apenas um ato de colocar em prática certas normas. Há, desde já, uma primeira violência¹⁹⁶ na instauração das leis, já

¹⁹³ Do original: “Elles sont elles-mêmes une violence sans fondement”.

¹⁹⁴ Do original: “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”.

¹⁹⁵ Do original: “La justice exige, pour être concrète et effective, de s’incarner dans un droit, dans une législation”.

¹⁹⁶ Lembra-se, aqui, da distinção feita por Derrida (1967b, p. 217-218) entre violência pura e não violência pura: “Impliquée par le discours de *Totalité et infini*, permettant suela de *laisser* 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

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 (1994b, p. 35), é o pensamento da justiça, “a desconstrução é a justiça”¹⁹⁷; 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.¹⁹⁸

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.¹⁹⁹ A justiça é alto

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”.

¹⁹⁷ Do original: “La déconstruction est la justice”.

¹⁹⁸ Neste momento é possível realizar um distanciamento do pensamento de Derrida com Levinas. Derrida realiza uma forte crítica à pretendida ‘superção da metafísica’, enquanto Levinas, embora ressignifique o conceito de metafísica, observa que não é possível simplesmente sair da metafísica, pois é dentro da própria metafísica que se pode assinalar os limites conceituais utilizados nos discursos.

¹⁹⁹ “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-

anterior a essa 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 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

Fug et de la disjointure 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, 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 disjointure 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 disjointure de l'Un-Fug" (Derrida, 1993, p. 55). "Além do direito, e mais ainda do juridismo, além da moral, e mais ainda do moralismo, a justiça como relação com o outro não pressupõe, ao contrário, o excesso irreconciliável de uma disjunção ou de uma anacronia – uma espécie de Un-Fuge, uma deslocação 'fora de eixo' no próprio ser e no tempo? Uma disjunção que, ao mesmo tempo em que sempre arrisca o mal, a expropriação e a injustiça (adikia) – contra os quais não há garantias calculáveis –, seria a única capaz de fazer justiça ou de prestar justiça ao outro como outro. Um ato que não se esgota na ação e um ato de prestar que não se limita a restituir? Para resumir de forma excessivamente breve e formalizar os desafios ao extremo, essa interpretação do Un-Fug (a partir ou não do ser como presença e da propriedade do que é próprio) envolve o vínculo entre a desconstrução e a possibilidade da justiça. Esse vínculo está enraizado na irreconciliável possibilidade do Un-Fug e da disjunção anacrônica, de onde a desconstrução tira sua força e sua injunção afirmativa: o que deve ser prestado à singularidade do outro, à sua anterioridade absoluta, à heterogeneidade de um 'pré' – que significa tanto aquilo que vem antes de mim, antes de qualquer presente, quanto aquilo que vem do futuro ou como futuro: como a chegada do próprio evento. A disjunção necessária, condição que des-totaliza a justiça, é também a condição do presente e da presença. Aqui se anuncia a desconstrução como pensamento do dom e da justiça indestrutível, a condição indestrutível de toda desconstrução. Mas essa condição está, ela mesma, em desconstrução e permanece – e deve permanecer – na disjunção do Un-Fug". Tradução: "Da adequação entre o que é e o que é dito ou pensado, entre o que é compreendido, ou mesmo entre o que é pensado e dito ou ouvido".

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; e, por outro lado, a responsabilidade da desconstrução frente ao próprio conceito de responsabilidade, que regula a justiça e a justeza²⁰⁰ 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 (*Dike*, *Jus*, *justitia*, *justice*, *Gerechtigkeit*). É preciso também saber que a justiça se endereça sempre à singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade²⁰¹ (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 (1994b, p. 45), “é uma responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas”²⁰². Tudo seria bem mais simples se existisse uma *verdadeira* distinção entre o direito e a justiça ou, talvez, uma oposição logicamente regulada, afirma Derrida (2007b). Entretanto, o direito é exercido

²⁰⁰ 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, 1994b, p. 15-16).

²⁰¹ Do original: “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 (*Dikē*, *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”.

²⁰² Do original: “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”.

sempre em nome da justiça, e a justiça exige ser estabelecida num direito colocado em ação.

O tema da justiça não somente se apresenta 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, pelo contrário: 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, o qual radica no sentido contraditório, ou oposto, em 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 indecidível 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 indecidível [...], 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*) de “experiência”²⁰³ (Critchley, 1999, p. 261).

Esse, no pensamento derridiano, será o caso da justiça: a justiça é a experiência daquilo que não se pode experimentar. Derrida (1994b, p. 38) anuncia:

²⁰³ Do original: “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’”.

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.²⁰⁴

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 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, neste momento, 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

²⁰⁴ Do original: “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 expérience de l’aporie n’aurait aucune chance d’être ce qu’elle est, à savoir juste appel de la justice”.

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, na qual o eu se oferece a um encontro sempre singular, será sempre descontínua. 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*. Esse *outro* pode abranger, inclusive, muito mais do 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 por vir e em circunstância alguma poderá ser apreendido. Assumir esse 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 ter 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 pre-

sença 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, coloca-se 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 indesejável 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...

Dessa relação dual o terceiro participa já desde sempre, e sua *presença* é quase que *fantomática*, pois se apresenta na sua ausência frente ao rosto do outro que é Infinito. Essa relação acontece entre a ausência/presença do terceiro. A partir dessa análise, pode-se argumentar: se, 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, por outro, Derrida diz, em *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997, p. 66), 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”²⁰⁵, apontando que Levinas não o diz dessa maneira, mas que, ao fazê-lo, não leva em conta a violência potencialmente que desencadeia a experiência do próximo na sua singularidade – “O terceiro protegeria pois contra a vertigem da violência propriamente dita”²⁰⁶ (Derrida, 1997, p. 66) –, então é possível afirmar que, se o terceiro se

²⁰⁵ Do original: “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”.

²⁰⁶ Do original: “Le tiers protégerait donc contre le vertige de la violence éthique Même”.

encontra desde já na relação, mas está ausente enquanto presente, e a necessidade de justiça se faz presente, 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, reinventá-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 garantir²⁰⁷ (Derrida, 1994b, p. 51).

Torna-se urgente repensar as condições de possibilidade da ética. Não somente pensar os limites impostos novamente, 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 da *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 certa vigilância com relação ao próprio conceito de responsabilidade. No pensamento derridiano, essa responsabilidade é intangível, não pode ser inaugurada, tem que ser doada para além do direito e do jurídico, além da moral. Esse pensamento nos remete

²⁰⁷ Do original: “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 autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu’aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir”.

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 luta 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 entende-se 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 os outros indecíveis 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, 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, de circulação e de retorno e coloca o círculo

no centro da problemática da economia e de todo o campo econômico: circulação de bens, de produtos e de mercadorias. Nesse sentido, Derrida afirma que não é possível tratar do 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 à 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, mas porque deve *guardar* com o círculo uma relação de estranheza, uma relação sem relação de familiar estranheza. É talvez nesse sentido que o dom é o impossível. Não impossível, mas o impossível. A imagem do impossível. Anuncia-se, faz-se pensar como o impossível²⁰⁸ (Derrida, 1991c, p. 18-19).

O dom, se ele existe, acontece enquanto tal apenas se permanece como dom, sendo impossível de se fazer presente. Essa alusão com o “presente” se dá pelo fato de que um dom se denomina 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

²⁰⁸ Do original: “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”.

extremo, o dom como dom deveria não aparecer como dom: nem para o donatário, nem para o doador”²⁰⁹ (Derrida, 1991c, p. 26-27). O dom somente tem lugar se não está presente como dom. 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, simbólica, material 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 agradecimento²¹⁰ (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. Talvez 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 ato de 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,

²⁰⁹ Do original: “A la limite, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don: ni au donataire, ni au danteur”.

²¹⁰ Do original: “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”.

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. Tal pensamento tradicional associa o perdão, por um lado, a uma obrigação na possibilidade de alguém (prescrição divina)²¹¹, após o arrependimento outorgar clemência, e, por outro, a um 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, torna-se qualquer coisa, menos puro e desinteressado. Derrida (2000) afirma que o perdão não é puro, nem o é o seu conceito, cada vez que se coloca ele a serviço de uma finalidade, ainda que seja nobre ou espiritual, cada vez que tende a restabelecer uma normalidade mediante um trabalho de luto, mediante alguma terapia. “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”²¹² (Derrida, 2000, p. 12). O perdão só é possível se advém do impossível.

Entre o dom e o perdão há pelo menos uma certa afinidade ou aliança. O que o dom e o perdão talvez possuam

²¹¹ Cabe lembrar aqui que, conforme Derrida e Roudinesco (2004, p. 263), 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”. Tradução: “Não é o homem quem perdoa ao homem; somente Deus pode perdoar. O homem pede perdão a Deus ou pede a Deus que perdoe ao outro. [...] É Deus quem perdoa, e é a Ele que se pede o perdão. O poder de perdoar, seja condicional ou incondicional, é sempre um poder de essência divina, mesmo quando parece ser exercido pelo homem. Poder-se-ia pensar o contrário, ou seja, que somente um ser finito pode ser ofendido, ferido, ou mesmo morto, e, portanto, ter a necessidade de perdoar ou de ser perdoado”.

²¹² Do original: “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”.

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 perdoa-se 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 perdão”²¹³ (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 o perdão tenha lugar, é preciso que se lembre do irreparável e que se 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 mesma, já é o esquecimento”²¹⁴ (Derrida, 1999a, p. 136).

A situação acima citada implica um paradoxo, pois, para ter lugar o perdão, é necessário não somente que a ofensa seja lembrada, mas 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

²¹³ Do original: “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”.

²¹⁴ Do original: “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 oubli”.

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 (1999a, p. 137), 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, consequentemente, incondicional.²¹⁵

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: de 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; de outro, a vítima, a única possibilitada a perdoar. Se há perdão, “ele deve ser um dom incondicional”²¹⁶ (Derrida, 1999a, p. 138), que não espera transformação, trabalho de luto, nem confissão do criminoso.

Diferentemente da tradição, a qual 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 de que tenho o direito de perdoar e de que é perdoado efetivamente e não é esquecido,

²¹⁵ Do original: “Doit être demande par lè 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 for 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!”

²¹⁶ Do original: “Si pardon il y a, il doit être un don incinditionnel”.

descuidado, reduzido o imperdoável a uma falta perdoável?”²¹⁷ (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 e Roudinesco (2004, p. 263-264) 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* em que 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 onde o direito de punir pode ser exercido.²¹⁸

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 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. Consequentemente, o impossível rompe com tudo que pode ser calculado – as leis, por exemplo. Esse pensamento talvez direcione um gesto para aquilo que se denomina de *religioso*.²¹⁹

²¹⁷ Do original: “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?”

²¹⁸ Do original: “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”.

²¹⁹ Por uma questão de escolha, neste trabalho, 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 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. A estrutura do perdão, assim como a do dom, é *impossível*, ela continua assediada pela possibilidade. Se o perdão teve lugar, é preciso que permaneça impossível, imperdoável. “É quando o imperdoável se apresenta a nós como tal que se pode considerar a possibilidade do perdão”²²⁰ (Derrida, 1999a, 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 como no perdão há uma ameaça por vir, 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 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

²²⁰ Do original: “C’est quand l’impardonnable nous apparaît comme telle que le pardon est envisageable”.

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 como 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 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 (1999, p. 255), a ética em *Totalidade e Infinito* é “descrita como a colocação em questão do ego ou a 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 por quem eu sou infinitamente responsável”²²¹.

O outro da relação ética não é uma mera categoria, é concreto. Claro está que o outro não se reduz a outro homem, mas a qualquer outro; nessa medida, acredita-se que na ética do impossível, assim como proposto pelo pensamento levinasiano, ética é a relação de frente ao outro. Assim também, em conformidade com o pensamento da desconstrução, a decisão é de fato a decisão do outro, o que não exime nenhuma

²²¹ Do original: “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 concretes 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”.

responsabilidade do eu, pois, como visto por Levinas, a responsabilidade é anterior à liberdade, pois o outro surpreende absolutamente o eu que não *pode* nem *deve* não responder. O outro se apresenta de 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 é incalculável. Aplicar normas e regras existentes não exime o risco de violação das normas e jamais decide. Nas palavras de Derrida (2001b, p. 42), “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”²²² (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.

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 esse 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

²²² Do original: “La desconstrucción es la justicia, en la desproporción entre el otro y yo, entre yo y yo como otro”.

“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 uma aplicação ou imposição da lei. O dom, o perdão e a justiça são incondicionais. Não há condições previsíveis, prescritíveis e 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, à sua ausência, à 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

Hospitalidade, acolhimento e justiça só podem acontecer, ainda que seja incalculável, se levar-se em consideração a alteridade infinita e irreduzível do outro. No pensamento levinasiano, o momento de abertura, de acolhida, é, desde já, um momento de hospitalidade. O pensamento de colhida 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 ele, a palavra *acolhimento* aparece sobre a assinatura de Levinas, que, 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”²²³ (Levinas, 1971, p. 187). Contudo, a transcendência do rosto só tem lugar no mundo. A “visão” do rosto como rosto é uma maneira de permanecer numa casa ou, no pensamento levinasiano, numa 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 (1997, p. 51, grifos do autor) 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 perifrase, 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 acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema.²²⁴

²²³ Do original: “Lê 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”.

²²⁴ Do original: “Le mot ‘hospitalité’ vient ici traduire, porter em 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”.

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” (Hoddock-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 *incondição* para se fazer justiça frente ao outro. Poder responder e tomar decisões frente ao outro, é uma questão de hospitalidade *incondicional*. Derrida (2000, p. 44) adverte que é preciso saber o que querem dizer *responder* e *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. Não há responsabilidade sem *profissão de fé*, sem compromisso, sem juramento, sem algum *sacramentum* ou *jus jurandum*”²²⁵.

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. O *porvir* se abre na hospitalidade incondicional: aquela que tenta fazer o impossível. Derrida (2001a, p. 273) aponta que, provavelmente, “nem todas as éticas da hospitalidade são as mesmas, mas não existe cultura, nem vínculo social, sem um princípio de

²²⁵ Do original: “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”.

hospitalidade”²²⁶. Esse princípio viria a comandar a acolhida, sem reserva e sem cálculo, àquele que chega. Entretanto, qualquer comunidade (linguística, familiar ou de 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, fazem-se 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 se torna 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 incondicional se apresenta como sendo a justiça, na qual o impossível é a condição da possibilidade de acolhida.

Derrida (2003b, p. 69) 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”, e, por outro, as leis da hospitalidade, ou seja, os direitos, os deveres e as normas sempre condicionados e condicionais, impostos ao *outro*, aquele 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

²²⁶ Do original: “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”.

curvar perante as regras daquele que colhe. 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”²²⁷ (Derrida; Roudinesco, 2004, 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”²²⁸ (Derrida; Roudinesco, 2004, 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.

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; a lei incondicional, embora se encontre acima das leis e fora da lei, 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 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

²²⁷ Do original: “Laisser sa maison ouverte à l’arrivant imprévisible, qui peut être un intrus, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal”.

²²⁸ Do original: “Sans laquelle il n’y a pas de concept d’hospitalité”.

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. No singular, a lei contradiz e transgride as leis; no plural, inscreve-se nelas. 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).

O autor propõe que esse estranho plural é, ao mesmo tempo, o plural de dois plurais diferentes: um deles é o das leis da hospitalidade, as leis condicionais; o outro diz respeito à adição contraditória, aquela que junta à singular e absoluta 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 (2005b, p. 71), está o lugar da responsabilidade:

mesmo que a incondicionalidade da hospitalidade deva ser infinita e, portanto, heterogênea às condições legislativas, políticas, etc., essa 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].²²⁹

²²⁹ Do original: “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 législa-

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. O julgamento remete à impossibilidade de reduzir a hospitalidade e meras normas bem como 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 o próprio rosto que impede a violência seja ameaçado de 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”²³⁰ (Levinas, 1971, p. 43). 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

tion conditionnelle n'oublie pas l'impératif de l'hospitalité auquel elle se réfère. [Il y a la hétérogénéité sans opposition, hétérogénéité et indissociabilité].”

²³⁰ Do original: “Aporte une notion de vérité que n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnel, mais une expression”.

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*. 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 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. Entretanto, não existe uma hospitalidade-modelo, sendo preciso, antes, na urgência de cada situação concreta e singular, 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 é 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.

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 eminência da lei, etc.”²³¹ (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 urgentes e devem ficar sempre urgentes e sem resposta, 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, 2004b, 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* possibilita o acolhimento incondicional do *outro* na sua singularidade; sem programas, sem regras, sem

²³¹ Do original: “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.”.

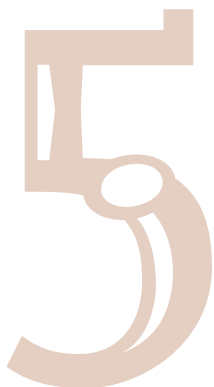
condições, apesar de inscrito numa política e num direito, ou seja, inscrito nas normas, nas leis do acolhimento. A hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade, tal como proposta por Derrida, é um desafio ético, um desafio na democracia sempre *por vir* (abertura ao *outro* que vem) e que preserva sua singularidade e sua diferença. Nesse pensamento, pode-se dizer que a questão da hospitalidade define a própria impossibilidade, 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 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 qual 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)” (Hoddock-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 jurídica – ou ética – ou político-cognitiva que a precede e que *deve* precedê-la”²³² (Derrida, 1994b, p. 58). Uma decisão é sempre requerida com urgência. Uma decisão, para ser justa, precisa ser sempre no momento finito da urgência. 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. A decisão justa

²³² Do original: “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 éthico – ou politico-cognitive qui la précède, et qui doit la précéder”.

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 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.



A título de conclusão

Não tenho a pretensão de estabelecer respostas nem resultados acabados, menos ainda de fechar uma discussão que, longamente, merece continuar. Proponho-me somente a percorrer o caminho realizado ao longo desta investigação, na procura de sintetizar os fundamentos que argumentam a tese levantada, a saber, uma ética do impossível: a justiça acontece na relação com o outro na sua ausência/presença. Este estudo teve como base a desconstrução derridiana e suas implicações nas questões éticas da atualidade, assim como algumas categorias do pensamento levinasiano, as quais permitiram a construção da proposta de ética do impossível. Sustenta-se que a desconstrução não é um método filosófico, mas um modo de leitura de alguns textos que *doa* abertura para outro modo de se pensar questões enrijecidas, na tradicional forma de análise ou interpretação. Ao ter como objetivo de estudo a análise da possibilidade de se pensar, numa certa ausência, nos discursos acerca da justiça, o caminho traçado pode ser esquematizado da seguinte maneira.

Em “Derrida e a desconstrução”, foi realizado 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, o trabalho desenvolvido aqui é, primeiramente, uma confirmação do pensamento de Derrida, propondo 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 se apresenta uma cadeia de elementos denominados indecíveis, como, por exemplo, 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, foi possível destacar 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

sos 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 a abertura para uma pluralidade de interpretações e uma não fixação de sentido; um pensamento como acontecimento que exceda 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 “*absolutamen-*

te” *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*. Esse *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 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, talvez, 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 impossibilidades 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.

No capítulo “Levinas e a ética da alteridade”, procurou-se indagar algumas das principais categorias da rede conceitual levinasiana. Levinas desenvolve outra maneira de pensar a relação do ser, propondo uma nova metafísica, um ser de outro modo. Ficou evidente que tanto Derrida como Levinas realizaram uma forte crítica à tradição filosófica, especificamente a

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 de 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, a qual 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 aco-

lhimento 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, e 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. 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 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”, abordei mais diretamente conceitos relacionados à ética, em especial questões sobre a justiça, a hospitalidade, o dom e o perdão. Sob uma perspectiva do impossível, como condição de possibilidade do possível, é delineada a ética como impossível. O impossível permite e 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 de 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 se torna 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 outrem. 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 por vir 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 como 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, talvez, que a decisão responsável está na ordem do dizer, o não programável, muito além do dito, da regra e da 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 esse 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, *talvez*, 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 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. 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. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.
- BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. Política e amizade: uma discussão com Jacques Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução é ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 235-247.
- BENNINGTON, Geoffrey; Derrida, Jacques. Desconstrução e ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução é ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. p. 9-31.
- BORDIN, L. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Levinas. À escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese: Revista de filosofia*, Belo Horizonte, v. 25, n. 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.
- CONTINENTINO, Ana Maria. Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967a.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967b.

- DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972a.
- DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit: 1972b.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972c.
- DERRIDA, Jacques. *Leer lo ilegible*. Entrevista de Carmen González-Marín con Jacques Derrida. *Revista de Occidente*, n. 62-63, p. 160-182, 1986. Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ilegible.htm>. Acesso em: 2 jan. 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991a.
- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991b.
- DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991c.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993a.
- DERRIDA, Jacques. *Passions*. Paris: Galilée, 1993b.
- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994a.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Paris: Galilée. 1994b.
- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994c.
- DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papyrus, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Aporias*. Barcelona: Paidós, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Sur parole: instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube, 1999a.
- DERRIDA, Jacques. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999b.
- DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001a.
- DERRIDA, Jacques. *Palabra: instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta, 2001b.
- DERRIDA, Jacques. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2001c.

- DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro*. Porto: Campo das Letras, 2001d.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001e.
- DERRIDA, Jacques. Une certain possibilité impossible de dire l'événement. In: Derrida, Jacques. *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris: L'Harmattan, 2001f.
- DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003a.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003b.
- DERRIDA, Jacques. Desconstruindo o terrorismo. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004a.
- DERRIDA, Jacques. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (Org.). *Desconstrução é ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004b. p. 235-247.
- DERRIDA, Jacques. *Papel máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004c.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004d.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005a.
- DERRIDA, Jacques. *Sur parole: instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube, 2005b.
- DERRIDA, Jacques. *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: L'Herne, 2005c.
- DERRIDA, Jacques. *Psyche: inventions of the other*. California: Meridian-Crossing Aesthetics, 2007a. v. 1.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: Quadrige/PUF, 2007b.
- DERRIDA, Jacques. *Psyche: inventions of the other*. California: Meridian-Crossing Aesthetics, 2008. v. 2.
- DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- 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.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. 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. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *L'origine de La géometrie*. Introdução de Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Edunesp, 2001.
- LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Trad. Maria Rodriguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: M. Nijhoff, 1971.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: M. Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.

- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Espanha: Sígueme, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Espanha: Sígueme, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Portugal: Edições 70, 2008.
- NASCIMENTO, Evando. (Org.). *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: Eduff, 2001.
- 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/HemerotecaRo5N?OpenForm&m=7&C5=22&imag=4>. Acesso em: 15 mar. 2010.
- RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé (Org.). *Justiça e memória: por uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. v. 500.
- RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. *A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica*. Porto Alegre: Veritas, 2007. v. 52, n. 2.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. 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 abr. 2014.

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

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

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A justiça das vítimas: Levinas e o outro. In: ROSAS, João Cardoso; MOURA, Vitor. (Orgs.) *Pensar radicalmente a humanidade*. Minho: Universidade do Minho, 2011.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. 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.

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

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

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

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

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

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



A Universidade de Caxias do Sul é uma Instituição Comunitária de Educação Superior (ICES), com atuação direta na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Tem como mantenedora a Fundação Universidade de Caxias do Sul, entidade jurídica de Direito Privado. É afiliada ao Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas - COMUNG; à Associação Brasileira das Universidades Comunitárias - ABRUC; ao Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras - CRUB; e ao Fórum das Instituições de Ensino Superior Gaúchas.

Criada em 1967, a UCS é a mais antiga Instituição de Ensino Superior da região e foi construída pelo esforço coletivo da comunidade.

Uma história de tradição

Em meio século de atividades, a UCS marcou a vida de mais de 120 mil pessoas, que contribuem com o seu conhecimento para o progresso da região e do país.

A universidade de hoje

A atuação da Universidade na atualidade também pode ser traduzida em números que ratificam uma trajetória comprometida com o desenvolvimento social.

Localizada na região nordeste do Rio Grande do Sul, a Universidade de Caxias do Sul faz parte da vida de uma região com mais de 1,2 milhão de pessoas.

Com ênfase no ensino de graduação e pós-graduação, a UCS responde pela formação de milhares de profissionais, que têm a possibilidade de aperfeiçoar sua formação nos programas de Pós-Graduação, Especializações, MBAs, Mestrados e Doutorados. Comprometida com excelência acadêmica, a UCS é uma instituição sintonizada com o seu tempo e projetada para além dele.

Como agente de promoção do desenvolvimento a UCS procura fomentar a cultura da inovação científica e tecnológica e do empreendedorismo, articulando as ações entre a academia e a sociedade.

A Editora da Universidade de Caxias do Sul

O papel da EDUCS, por tratar-se de uma editora acadêmica, é o compromisso com a produção e a difusão do conhecimento oriundo da pesquisa, do ensino e da extensão. Nos mais de 1.500 títulos publicados é possível verificar a qualidade do conhecimento produzido e sua relevância para o desenvolvimento regional.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code:

