

A PROPÓSITO DO AUTOIMUNE OU DA JUSTIÇA EM DERRIDA E LEVINAS¹

Klinger Scoralick (UFJF / PUC-RIO)

scoralickk@yahoo.com.br

Em memória de Ulpiano Vazquez Moro, com gratidão.

O título em questão pode evocar um estranhamento, uma vez que Levinas não se debruçou sobre o tema do autoimune. O termo pertence à escrita de Derrida e abre caminho para se colocar aqui em destaque a questão da justiça em ambos os autores. E o que seria a justiça? O que se quer neste texto anunciar a partir da noção de “autoimune” é o elemento desconstrutivo – ou de falência – presente nos discursos de Derrida e de Levinas e que opera como pulsação que desloca ou esgarça o lugar de pretensão da identidade idêntica a si mesma, desobliterando o pensar para uma justiça por-vir. O tema faz menção à responsabilidade sob o registro da alteridade, pelo “invencível desejo de justiça” que faz mover a escrita desses autores e que exige uma permanente vigilância ou, talvez, um gesto de oração, imposição para se escapar aos perigos dos germes do idêntico que se desdobram incessantemente em meio ao espírito da boa consciência – âmbito do ser ou inter-essamento, como pontuará Levinas – e de suas posições a ocupar e delimitar, marcando um “não”, próprio de uma dialética não diferencial. Em destaque está a disseminação de uma política da hospitalidade, de uma tarefa do pensamento enquanto irrecusável acolhimento, responsividade, “sim, sim”. Nesses termos, a conjunção “ou” que se lê no título acima e liga os termos “autoimune” e “justiça” não indica qualquer equivalência, mas completa incompatibilidade. Por que razão? A questão do autoimune presente no pensamento de Derrida encontra-se imbricada na falência que decorre da desconstrução, em que o desenraizamento produzido pela *différance* mantém a abertura do aberto sob a disjunção que traceja a altura do “estar diante de”, chamando à cena uma responsabilidade que opera pela disseminação do testemunho inscrito na linguagem, desertificação da própria linguagem em que não se pode agarrar-se a um horizonte – urgência evocada por um estar a caminho de..., urgência que transita na indeterminação determinada daquilo que difere, convidando ao agir sem aonde. “Como sabemos, um processo autoimunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha ‘por si mesmo’ para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua ‘própria’ imunidade.”² Derrida entende que nos encontramos em meio ao registro de uma

1 Este texto é resultado, em parte, de provocações oriundas do encontro com a escrita de Jacques Derrida através dos cursos ministrados pelo Professor Paulo Cesar Duque Estrada, no decorrer do ano de 2017, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RIO. As reflexões contidas neste texto tem caráter ensaístico e se somam à questões que tem contaminado meu projeto de doutorado (em processo) sobre Levinas, e animado minhas questões pessoais.

2 DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. BORRADORI, Giovanna (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 104.

maquinaria autoimunitária, que produz aquilo que se quer evitar, lei implacável que regula todo processo autoimunitário. Para equilibrar o terror, produz-se terror.³ Em nome da “justiça”, opera-se a injustiça. E assim por diante. O ato de nomear, de dizer a verdade, de se combater o mal, a injustiça, de se propagar os direitos universais dos homens, entre outras tantas coisas, sempre se faz em nome de um “nós”, de um “quem”, o qual se faz pronunciar em nome de algo que estaria de “fora” e de “dentro”, indicando que algo permaneceria preservado, a salvo, puro. Mas não há fora ou dentro para Derrida, e sim margens em relação as quais tudo se toca – e todos se tocam. E se nada está de fora, ou dentro, é preciso pensar a política (ou a responsabilidade) sob outros termos, enquanto lei de hospitalidade infinita, à maneira de uma partilha do “aprender-a-dar-de-comer-ao-outro”, que devora e dá de comer, que sabe comer.⁴ Para o filósofo magrebino, a justiça digna de seu nome desdobra-se desde uma filosofia alimentar, que torna indispensável o comer bem e faz desconfiar daquilo que (de quem) se recusa ao se pôr à mesa ou mesmo não se põe à mesa. “O refinamento sublime no respeito pelo outro é também uma maneira de ‘Comer bem’ ou de ‘comê-lo Bem’. O Bem se come também.”⁵ É preciso alimentar-se daquilo que supostamente não pertence ao prato do dia (ou da dieta “a”, “b”, de fulano, beltrano...), para se evitar a indigestão ou o não-por-vir, a não-justiça, a ideia que há acontecimentos maiores. E é preciso também dar de comer (e a nós mesmos), pois tudo está à mesa, e tudo é acontecimento. É preciso suportar esse gesto alimentar de desconstrução que exige responsabilidade a todo e qualquer outro – o comer bem é o desafio da desconstrução, que nada imuniza. Pensar a justiça é pensar sobre aquilo do que (de quem) se alimenta e sobre aquilo que (a quem) damos a alimentar, hospitalidade que não se reduz à lógica da tolerância⁶, mas que pressupõe uma ação que leve a sério o diferencial da *différance*. Derrida chama atenção para aquilo ao qual já estamos respondendo (que não se traduz e não se abstrai porque é singularidade: hiperbolicamente, singular e única, ordem do incalculável ou dos incomparáveis). Faz também indicar uma impotência de nomear o acontecimento, uma intradutibilidade da escritura que apenas se mostra como vestígio, rastro e que nenhuma língua ou saber apaziguam, mas sobre a qual é preciso responder e calcular, aplicar o direito. E todo cálculo (e tudo é cálculo!), em nome da soberania de uma guerra “boa e limpa”, da lógica da soberania da política, ou da razão contra a fé, como se lê em “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos” e em “Fé e saber”, impõe uma estratégia que se quer imune, descontaminada da violência ou da intolerância. Derrida está a indicar a falência ou a ilusão presente na própria estrutura do pensamento, que opera por contradição estrutural, pois não há clausura discursiva e tudo encontra-se em relação sob contaminação ou à mesa. Nesse sentido, o futuro para o qual as ações e os discursos autoimunitários apontam

3 Em entrevista concedida a Giovanna Borradori, intitulada “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos”, texto que se encontra na Parte 2 de *Filosofia em tempo de terror*, Derrida fala sobre o acontecimento do Onze de setembro e, por conseguinte, sobre o problema do “terror” e do “terrorismo”. Diz Derrida que não se pode colocar um rosto nesse terror. Para ele “a repressão, tanto no seu sentido psicanalítico quanto no político – seja através da polícia, dos militares ou da economia –, acaba produzindo, reproduzindo e regenerando justamente a coisa que pretende desarmar.” Id., *Ibid.*, p. 109.

4 Ver “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet em DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilé, 1992. p. 269-301.

5 DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilé, 1992. p. 297.

6 Derrida quer indicar uma outra “tolerância”, que “respeitaria a distância da alteridade infinita como singularidade.” DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni, (Org.). *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 35.

“não se abrem para futuro algum”⁷, mas voltam-se para si mesmos destrutivamente. A autoimunidade impõe um pensamento suicida, que enfrenta o mal produzindo mal, diverge da abstração através da abstração, em meio a um jogo de afirmação e denegação em nome da justiça. Trama do cálculo, de um pensamento que come mal.⁸ Pensar a questão do autoimune em Derrida é pensar a responsabilidade e pensar a justiça, uma vez que a desconstrução é justiça, sua possibilidade im-possível.⁹ A justiça não se coloca no âmbito da aplicabilidade de uma normatividade, sob a instância do cálculo, apesar da impossibilidade da não-calculabilidade. Aplicar a lei é uma instância do direito e isso nada tem a ver com a justiça. O cálculo é sempre da ordem da metafísica – ordem da filosofia e não do pensamento, para lembrar Heidegger. O cálculo que o direito exercita não faz juz à alteridade. De todo modo, é preciso calcular; e é preciso direito. Todavia, a justiça não se encontra sob as ordens do “eu posso”, ordens teóricas, descritas, performativas, constativas, jurídicas. E é preciso vigiar, chamar a desconstrução à cena do sujeito, da filosofia, suportar sua tarefa, suspeitar da universalidade dos conceitos. A justiça está inserida no registro da *différance*, em uma vigília incessante contra os perigos da traição dos rastros do totalmente outro. Em jogo está um compromisso com o por-vir, que só é possível em sua im-possibilidade enquanto desconstrução. A inquietação pela justiça, que move o pensamento de Derrida volta-se para uma democracia por-vir, atenta para os perigos que alimentam as lógicas conciliatórias, comunitárias, em que uma comum-imunidade se prolifera sob o anseio de se apaziguar o terror, afogando as diferenças. Estratégias de imunização são sem futuro e apenas uma hospitalidade incondicional abre a impossibilidade do amanhã, a novidade. Não há como se combater o terror pelo terror sem que o terror nos consuma à maneira de um efeito colateral. Apenas se combate o terror pelo tremor, acolhimento enquanto problematização dos discursos e das ações que se impõe a salvo. Em outros termos, é preciso suportar a desconstrução, a falência, o que não se traduz. Estar na escritura é estar mergulhado em uma condição traumática, que aterroriza e não tem rosto. E em meio a isso, não há como estar a salvo ou dissipar o medo. Todavia, é preciso evitar os cochilos dogmáticos. O terror para Derrida é aquilo que faz temer e tremer a identidade e, nesses termos, trata-se de um trauma que não se cura ou se resolve, e que se dispõe como acontecimento e como por-vir. Para Derrida, tudo é acontecimento e todo acontecimento tem a ver com um contato com algo da ordem do não-conhecimento, estranho e não previsível – o que indica uma estrutura de urgência e de indecidibilidade, que exige o agir; acontecimento é tudo aquilo que não compreendemos, o que faz que sempre haja um acontecimento em decurso. Há sempre uma desconstrução operando “a caminho de...”, percorrendo traços. O pensamento do por-vir consiste em suportar a desconstrução, a instabilidade

7 DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. BORRADORI, Giovanna (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 123.

8 Em “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet Derrida destaca o elemento sacrificial no qual está inserido o pensamento e sobre o qual é preciso fazer atenção para se fazer justiça ao incalculável. Há que se olhar para a indenização sacrificial.

9 Ver DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. No início do texto, página 4, ele se pergunta: “Será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da Justiça? Será que ela torna possível a Justiça ou um discurso consequente sobre a Justiça e sobre as condições de possibilidade da Justiça?” A resposta é sim. E mais. Somente em nome da desconstrução há justiça, ou melhor, sua possibilidade im-possível.

da pura injunção, que caminha junto a uma indeterminação determinada, e que por isso chama à responsabilidade. A falência indicada pela desconstrução, pela questão do autoimune consiste em indicar que a linguagem é lugar de desenraizamento. A tentativa de tornar algo imune é ineficaz uma vez que tudo tende a se destruir, uma vez que nada está enraizado, salvaguardado em uma identidade idêntica a si mesma, livre de contaminação. Nesses termos, a linguagem é habitada por um deserto, onde não há reunião possível, e tudo é dispersão, êxodo. O discurso de Derrida opera, como dirá ele em “Fé e saber”, pela disjunção de toda contemporaneidade de si,¹⁰ estrutura geral da experiência (estar diante de) que indica a duplicidade da origem, a impossível tradução e o invencível desejo de justiça que respeita a distância da alteridade infinita como singularidade. A exposição dos termos da questão sobre o autoimune e a justiça em Derrida permite-nos estabelecer pontos de aproximação e de tensão entre aquilo que ele enuncia e as proposições de um seu contemporâneo, o “filósofo da ética”.

Levinas é próximo a Derrida quanto aos termos acima mencionados (e quanto a muitos outros). Oriundo da fenomenologia, ele ficou conhecido pelo jargão que traduz o escopo de sua obra: “a ética é a filosofia primeira”. Esta afirmação, que ganha corpo sobretudo a partir da publicação de *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade* (1961), acompanha a urgência de seu pensamento, que se faz em torno ao problema da violência à alteridade. O tema da responsabilidade, da relação do eu ao outro, possui nuances específicos em dois momentos pontuais de sua obra. O primeiro deles, em 1961, em que Levinas pensa a relação ao outro como uma visitação traumática que exige do eu o abrir sua casa e acolher aquele que se aproxima em sua interioridade; o segundo momento, inscrito em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, texto de 1974, radicaliza a exposição da subjetividade depondo-a de seu lugar até a condição de refém. O eu é refém do outro, afirmará Levinas em 1974.¹¹ O que pretende Levinas neste texto é destituir toda e qualquer possibilidade de se conceber a subjetividade (estrutura responsiva) como posição em meio ao ser. O eu é um não-lugar, que responde à acusação que o Outro impõe a ele de modo imemorial e anárquico, o que traz à memória um processo kafkiano. Trata-se de uma acusação, de um Dizer que percorre a linguagem, o Dito, e se anuncia antes mesmo que se possa dizer “eu”. Somos responsáveis antes mesmo de sermos demandados por alguém. Responde-se porque já se está sob acusação, sob julgamento, sob o juízo da história e, pois, da alteridade. Há um “sim, sim” em questão, a reverberação de um vestígio que se desdobra na ordem do horizonte, de um rastro do infinito (excesso do pensamento ao qual Levinas também dará o nome de Deus), mais além do ser. Levinas não ignora a ontologia, mas parece indicar que algo

10 DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni, (Org.). *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 23: “Não será a loucura, a anacronia absoluta do nosso tempo, a disjunção de toda contemporaneidade de si, o dia velado de todo presente?”

11 LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p. 142. A ideia de uma situação de refém vem marcar a intensidade da proposta que incide sobre a estrutura da subjetividade, *sim* que antecede a todo *sim*. O sujeito está ferido e exposto à condição de ser-um-para-o-outro, sujeito a um passado imemorial que não é possível percorrer sincronicamente. “É graças à condição de refém que pode haver piedade no mundo [para lembrar Górgias], compaixão, perdão e proximidade. [...] A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda a solidariedade. Toda a acusação e perseguição, assim como todo o elogio, recompensa, punição inter-pessoais, pressupõem a subjetividade do Eu, a substituição — a possibilidade de me colocar no lugar do outro, que reenvia para a transferência do ‘pelo outro’ para o ‘para o outro’ e, na perseguição, da ofensa infligida pelo outro para a expiação de sua falta por mim. Mas a acusação absoluta, anterior à liberdade, constitui a liberdade que, aliada ao Bem, se situa para lá e fora de qualquer *essência*.” *Ibid.*, p. 150.

interrompe a modulação do ser, do falatório, da aquiescência da linguagem, sob a imposição de uma frequência outra que se descola do tempo sincrônico, irrompendo à maneira de um acontecimento sob a inscrição em uma outra temporalidade, como dirá ele já em 1948, em *O tempo e o outro*. A ética estaria inscrita nessa trama, a qual invariavelmente apresenta o Outro como indene, a salvo, santo. Em *Do sagrado ao santo* (1977) Levinas explora essa ideia, que acompanha suas obras anteriores e compõe o fulcro de seu pensamento sobre a alteridade. A noção de “rosto” é o primeiro indicativo que sinaliza em Levinas que algo não se inscreve no horizonte, caso se queira postular (sob a voz de uma indeterminação determinada) seriamente ou radicalmente a questão da ética – primazia da alteridade que se apresenta em Levinas marcada pela assimetria em sua relação ao mesmo.¹² O Outro sempre é maior que o eu em Levinas. A tradução dessa afirmação visa a indicar que uma altura se apresenta, mas não se presentifica. O Outro “deve” estar a salvo. À maneira daquilo que Kafka expõe em *O castelo*, a alteridade não permite entrada; não se pode percorrer o outro, apropriar-se de sua intimidade, possui-lo. *O eu sempre chega atrasado para o encontro com o outro*, diz Levinas em momentos diversos de sua obra, o que faz indicar uma distância que não se desfaz. Há uma intradutibilidade, um Dizer tal qual uma carta endereçada que não chega seu destinatário, e nunca chegará a não ser como vestígio, traço. Levinas resguarda o Outro da violência que o eu pode sempre vir a dirigir a ele. Mas seriam as imunizações “fantasias”? Pode-se afirmar que há uma desconstrução em jogo que conduz à falência tudo aquilo que se inscreve na linguagem? Em termos derridianos, nada estaria a salvo, embora acolha-se e resista-se. Uma democracia por-vir, como dirá Derrida – ou, talvez, uma sabedoria por-vir, para o depois de amanhã, lembrando aqui Nietzsche – consiste em “aceitar” o fato de que há desconstrução, há desenraizamento, em nome da justiça ao outro, e sem salvação. Um gesto de subversão acompanha Derrida, e eu diria que também Levinas. Em 1974 Levinas adota uma linguagem muito próxima a de Derrida quanto ao fato de que uma falência sem esquiva possível está em processo, como um trauma que não se cura – in-condição da desconstrução que impossibilita o “estar a salvo”. Levinas indica em *Autrement qu'ètre...* que a subjetividade se apresenta como um “outro-no-mesmo”, sob uma fissão até o pulmão do fundo de si, indicando a ideia de uma contaminação radical do eu. Remete-se aí Levinas a uma experiência que beira à catástrofe, isto é, à destruição do eu.¹³ A narrativa do autor caminha para uma descrição da linguagem e da corporeidade como forma de descrever a relação com o “sim, sim” (não é um termo que Levinas utiliza) que constitui o “eu”. Há um rasgo interior no âmago da subjetividade, tese que Levinas já havia indicado em um texto de 1935, intitulado *Da evasão*. Preservando essa intuição em meio aos desdobramentos de sua obra, Levinas dirá, em *Autrement qu'ètrre...*, que a subjetividade, corpo afetado pela alteridade desde o respirar da pele, que impõe ao eu um “dar graças por dar graças”, impede que o eu coincida consigo. Sob esses termos, a alusão que ele faz ao corpo traz uma plasticidade ao seu pensamento e ao que ele

12 O rosto (*visage*) tem papel decisivo na constituição da subjetividade pensada em termos de hospitalidade, isto é, na demarcação de sua estrutura mesma. O rosto apresentar-se como princípio de individuação do eu, ser-para-o-outro.

13 O aspecto catastrófico da composição da subjetividade será abordado em *Outramente que ser ou mais além da essência* em que Levinas fará referência à noção de “Outro-no-Mesmo”, recorrência à ideia de uma “passividade mais passiva que toda passividade”. Como se verá, a possibilidade de se interpretar a descrição de uma subjetividade “catastrofada” mostrar-se-á viável sob esses termos. Em *Totalidade e infinito* insiste-se na ideia de um “eu forte” e indispensável para se produzir um discurso sobre a ideia do infinito, muito embora identifique-se nesse texto a presença de traços de um eu sob indícios da catástrofe.

pretende descrever. A corporeidade se diz como distensão, arritmia, envelhecimento, hemorragia, lapso, lassidão, falência, ex-posição, enrugamento, dorlência, corpo adoecido... acusado por um passado *arqui*-pré-originário. A alteridade atua desenraizando toda e qualquer possibilidade identitária que possa vir a se afirmar à maneira de um eu que delibera, que decide, que impõe sua força sobre o outro buscando destruí-lo. O ensimesmamento é uma impossibilidade, e a falência do si mesmo, para além de toda as tentativas de se preservar o governo de si, é a incondição mesma do eu. Levinas diz, portanto, de um corpo sem memória, que responde a um não se sabe o quê, a um Deus intedeterminado – embora dotado de palavra e que não é presença – a um vestígio. Trata-se de uma responsabilidade como paciência do tempo, pois não existe saída da trama diferencial. Um elemento diferencial já está instalado no âmago do “eu”. Recorrendo à ideia de hospitalidade, Levinas fará menção à subjetividade enquanto maternidade, como forma de apresentar as coisas mesmas do humano ou da responsabilidade. Estamos acusados, marcados em nossa corporeidade por essa acusação, que conduz à falência sob obsessão, apesar dos esforços quase ininterruptos que se inscrevem no horizonte do ser, de toda negação que se faz adequação ou compreensão. A ontologia é fundamental, mas o sentido do humano ou do outro humano, que é um corpo singular, não se arma tão-somente na clareira. Um outro sentido fala, intraduzível. Uma impotência quanto ao nomear também se inscreve em Levinas, indicando um “além do ser”. A atenção a esse sentido abre o por-vir em Levinas; atenção ao outro absolutamente outro, fidelidade ao infinito – obediência ao Dizer, desobediência ao Dito. A maquinaria que se impõe ao eu, que responde por tudo e por todos, posicionando-o, “de partida”, em um deserto que se faz marcar por uma imprevisibilidade (trauma), por aquilo que não identificamos, não nomeamos. Esse não-horizonte abre uma acusação inescapável, um acontecimento que interrompe a polêmica que perdura junto ao ser: violência. Não obstante a incidência da crítica levinasiana sobre a questão da identidade do idêntico, e o deslocamento que faz operar quanto ao problema da subjetividade, cabe aqui uma questão. O pensamento de Levinas ainda não estaria inscrito, de algum modo, dentro de um registro metafísico, que corroboraria para uma lógica autoimunitária, na medida em que enuncia a alteridade totalmente outra enquanto humanismo do outro homem? É notório que a ética se apresenta como relação ao outro (outro homem) em sua obra. Embora Levinas evoque a possibilidade de se pensar, por exemplo, sobre o cão nomeado Bobby¹⁴ como o último kantiano da Alemanha, o que talvez faça conferir “rostro” a ele, a filosofia de Levinas não se volta para toda e qualquer alteridade, não de um modo fulcral. A fórmula “tout autre est tout autre” não se faz ecoar por completo aqui. A partir de 1974 é possível expandir a leitura de Levinas sobre os termos da alteridade totalmente outra, mas em última instância trata-se de um pensamento voltado para o outro homem, um humanismo do outro. A questão que poderia se colocar é: quem diz quem é o homem? Por certo, Levinas ao pensar o sujeito como refém o torna menos “questão” do que “em questão”. Porém quem diz o “para quem” da ética ou da justiça? Por certo, a filosofia de Levinas se inscreve dentro de uma ambiência de acolhimento em que o outro é sempre fora de contexto e na qual os direitos dos homens se mantem sempre a salvo. O rosto não se inscreve em um horizonte: não tem nome, profissão, partido, forma, nacionalidade, cor, religião, etc. O rosto é um não-lu-

14 LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976. p. 213-216. O texto em questão intitula-se “Nome de um cachorro ou o direito natural”.

gar, assim como a própria subjetividade, e revela-se em sua nudez, como fome, sede e apela “não me mate”, abrindo a condição para a humanidade do humano, de ordem universal. E nesses termos, não se faz distinção a quem se deve estender a mão, apesar de Levinas entender a necessidade inegável de se comparar o que não se pode comparar. Mas em nome de uma justiça digna de seu nome, quem (ou o que) seria o próximo mais próximo? Ou, ao que se deve ser responsável? Também os cães (mas não só os cães) não comem das migalhas que caem da mesa? Por que rosto (humano)? Por que o outro homem? Diante de quem (e do que) é preciso responder?¹⁵ “Quem” diz em nome da justiça? O que a leitura de Derrida parece fazer despertar não é a ingenuidade presente da escrita de Levinas ou o fato de que se deve desprezar os seres humanos – e os direitos universais do homem fora de todo contexto – e abraçar os animais ou a pedra no caminho como alternativa para se alcançar a “verdadeira justiça”, mas o fato de que, assim como acontece com Heidegger, por razões distintas, um átimo de presença metafísica, de humanismo se faz presente em seu pensamento, o que também seria um gesto (com muitas aspás, diga-se de passagem!) de “obliteração da alteridade”. A denúncia derridiana surge como um “acréscimo” de responsabilidade ou como um fazer atenção, que se apresenta como necessidade de se apontar para uma “estrutura sacrificial”¹⁶ dos discursos, que se articulam de modo falologocêntrico. Até mesmo Levinas preserva uma dimensão sacrificial em seu pensamento, típica da lógica do autoimune ou de um pensamento que come mal. Afinal, em nome da alteridade não se sacrifica a alteridade em Levinas? Por outro lado, poderia se perguntar a Derrida, com ressalvas: e como não rosto? Se há sempre uma traição em jogo, uma denegação incontornável, tomar o outro como o outro homem não seria a melhor das traições à alteridade? Não seria esse o melhor dos cálculos, o melhor dos sacrifícios? Entre as muitas violências que se impõe à alteridade, a violação que se dirige perenemente ao outro, o próximo (e o distante), não é ela mesma que traz consigo a palavra que nos atravessa a consciência como um primeiro sim antes de todo e qualquer sim? Polêmica à parte, que demandaria aqui o esforço de um outro texto, o que aqui se quis dar destaque é ao gesto de falência que acompanha o discurso de Levinas, a falência que se mostra indispensável para todo e qualquer pensamento que se queria se pronunciar em nome da justiça à justiça, de sua indestrutibilidade. Somente pela falência do “eu posso” (que se descreve em Levinas pela noção de “refém”, de “substituição”, isto é, por uma hospitalidade que responde “sim, sim” – feminino e maternidade) a justiça por-vir ganha o pôr-se de singularidade do aberto de sua abertura, sua im-possibilidade, amanhã aqui e agora.

A responsabilidade à qual faz menção a ideia justiça nesses dois filósofos da alteridade inscreve-se na ordem de um acontecimento que abre o por-vir enquanto traumatismo. Se para Derrida tudo é acontecimento e trauma, para Levinas apenas o instante de fratura (falência) da frequência que atravessa o ser, e sustenta o sentido que a partir dele se arma, poderia ser chamado enquanto tal, em que o des-inter-essamento ou a gratuidade inaugurariam a possibilidade de um tempo-outro. Levinas parece querer indicar um instante de descontaminação do ser, um instante em que algo se dá ou que se realiza, mas não em um sentido hegeliano da palavra. Um acontecimento em curso está a pulsar nas linhas de Levinas suscitando a aber-

15 DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galillé, 1992. p. 293.

16 DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galillé, 1992. p. 292.

tura aberta do aberto (tempo) ou o *outréar do outro*, como diria Ulpiano Vazquez Moro. Levinas é um autor que quer pensar o por-vir, sob a inscrição em uma filosofia do êxodo, como também o faz Derrida. Levinas e Derrida estão intimamente próximos, sob uma inflexão que toca a questão da questão da justiça. Tem-se em jogo uma fragilidade, uma falência que faz temer e tremer, mas não faz calar a responsabilidade. Trama que se desdobra somente sob a (des)ordem da relação, que se faz mover por um “invencível desejo de justiça”, que respeita a distância e a altura da alteridade, em que a vinda do outro está à espera (sem esperança), a caminho de..., sem horizonte. Uma urgência se inscreve nas escrituras de Levinas e de Derrida, as quais respondem pelo habitar o amanhã, pela possibilidade de um adiamento da violência (embora Derrida irá falar sobre uma in-contornável economia da violência), que deriva do afogamento da diferença e de seus traços em toda afirmação totalitária, sustentada pela instância do verter-se sobre si. Em questão está a urgência do pensamento, “aqui e agora”, “convidando-nos”, sob falência, à responsabilidade (às avessas) ou à Justiça.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni, (Org.). *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. BORRADORI, Giovanna (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Points de suspension*. Paris: Galillé, 1992.

HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 71-81.

KAFKA, Franz. *O castelo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *O processo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011,

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit: 1988.

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

_____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.