

A questão do sujeito na filosofia de Emmanuel Lévinas: uma abordagem crítica sob a ótica derridiana

Denise Dardeau

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

O objetivo do presente trabalho consiste em problematizar, em linhas gerais, o pensamento de Emmanuel Lévinas a partir da interferência crítica do pensamento derridiano. A questão de fundo diz respeito à crítica levinasiana à concepção moderna de sujeito e à postura filosófica de neutralidade e universalidade do pensamento Ocidental, de forma geral, propondo então que se pense a subjetividade atrelada à alteridade e a alteridade como o verdadeiro “eixo” do pensamento. O nosso intuito é o de fazer ver os limites dessa proposta, ainda vinculada, desde uma perspectiva derridiana, a uma certa tradição do cartesianismo.

Palavras-chave: Emmanuel Lévinas; Jacques Derrida; subjetividade.

Abstract

The aim of this paper is to discuss, in general terms, the thought of Emmanuel Levinas from the critical interference of the derridian thinking. The fundamental question concerns the levinasian critic to the modern conception of the subject and to the philosophical position of neutrality and the universality of Western thought, in general, proposing to consider the subjectivity bound to alterity and the alterity as the real “axis” of thought. Our intention is to show the limits of this proposal, still tied, from a derridian perspective, to a certain tradition of Cartesianism.

Keywords: Emmanuel Lévinas; Jacques Derrida; subjectivity.

A discussão que gravita em torno da chamada filosofia pós-moderna consiste na necessidade de se repensar e redefinir o conceito moderno de subjetividade a partir da decretação da sua falência em qualquer das suas dimensões, seja como sujeito universal, como indivíduo ou como discursos humanistas. A rigor, “subjetividade” é um termo genérico que comporta uma série de outros conceitos ou noções – eu, consciência, consciência de si, autorreferência, autodeterminação, personalidade, espírito, dentre outros – que, uma vez conjugados, abrangem uma certa problemática na qual o modelo filosófico ou a postura elementar de reflexão, não obstante as alterações que essa noção sofrera ao longo da sua própria história, é guiado pela oposição entre sujeito e objeto. A representação, que corresponde ao ato de tornar um objeto, de algum modo, presente é obra de um “eu”. O “eu”, enquanto expressão que designa a estrutura de universalidade da subjetividade ou a espontaneidade autoconsciente é, todavia, elemento insuficiente para a determinação exata da individualidade, pois tal expressão tanto designa uma subjetividade geral quanto um indivíduo singular – dizer “eu” significa referir-se a uma entidade abstrata a qual é deduzida a partir de inúmeros atos singulares de consciência, comuns a qualquer um, os quais, por sua vez, são acompanhados da representação de que eu sou responsável pela sua efetuação. Daí afirma-se que objetivar, isto é, constituir, tornar algo um objeto, é uma prerrogativa da subjetividade. A consciência reflexiva de si ou a autorreflexão seria uma auto-objetivação que comporta, em si, um paradoxo: objetivar significa, por definição, não ser alvo, originalmente, da objetivação; a subjetividade, ao voltar-se sobre si mesma, torna-se “objeto” de reflexão e, por conseguinte, perde seu caráter de pureza, absolutidade. Assim, *subjetividade* é um termo excelente que caracteriza o período da

história da filosofia conhecido como filosofia moderna e exprime um paradigma de racionalidade filosófica baseado no modelo reflexivo o qual se encerra, inevitavelmente, em aporias e paradoxos na tentativa de responder à questão “o que é o eu puro ou o sujeito transcendental?” permanecendo, assim, na quase intransponível dificuldade da circularidade de uma resposta cuja condição de explicitação é, ao mesmo tempo, o que deve ser explicitado¹.

É contra tal paradigma que críticos da filosofia do sujeito e da consciência propõem, confessada ou inconfessadamente, a partir da empreitada heideggeriana que solapa a metafísica ocidental, uma superação do conceito moderno de sujeito em favor de uma perspectiva que, ao contrário daquela que aposta em um núcleo fundamental de irradiação do pensar, aposta em uma espécie de sistema aberto, donde o mundo não é interpretado a partir de um ponto privilegiado, único e absoluto. “Saber de si é algo que provém de reflexos do mundo, das coisas, de um reluzir destas nas relações que com elas estabelecemos. Não haveria um acesso privilegiado da consciência a si mesma” (Bicca, 1997, p. 183). Com isso, atesta-se uma certa passividade do sujeito (passividade esta que tanto preocupou-se Lévinas em destacar)² em que o contexto de interpretação das nossas relações com o mundo e com os outros habitantes do mundo não emana, soberanamente, de um sujeito, trata-se de um arranjo do ser. Ou, em outras palavras, “a consciência de si não é uma característica elementar do

¹ Sobre essa questão, servimo-nos de uma ressalva de Luiz Bicca: “Kant, que denuncia os paralogismos a que conduz a substancialização da alma na psicologia racional da metafísica anterior (idealista ou não), busca, decerto, evitar hipostasiar a consciência de si transcendental: o eu-sujeito, fundamento de toda experiência e de toda objetividade não é uma existência objetiva ou objetivável. Mas não lhe foi possível impedir que o pensamento de substancialidade retornasse na posteridade, sub-repticiamente, na forma de interpretações substancializantes da formulação do eu-sujeito transcendental, o “eu penso” que acompanha todas as minhas representações: é tentador interpretar o eu como suporte de representações (Bicca, 1997, p. 185).

existente humano, mas um modo derivado da compreensão de ser” (Bicca, 1997, p. 184).

Assim, ao passo que as modernas filosofias do sujeito e da consciência apostavam na dedução do mundo a partir de uma subjetividade absoluta, as contemporâneas filosofias da existência tomavam o mundo e a existência como constituindo uma unidade imediata. As críticas da filosofia contemporânea à moderna insistiam, por um lado, na artificialidade inerente à (auto-)reflexão fundadora da subjetividade e na prescindibilidade de um tal experimento intelectual para os indivíduos humanos de forma geral em sua existência cotidiana e, por outro lado, como mencionamos anteriormente, na aporia da circularidade na qual o projeto transcendental e idealista da filosofia do sujeito e da consciência de si se encerra. Todavia, há de se destacar que essa artificialidade, presente na filosofia moderna, do ponto de vista da vida cotidiana, manifesta, desde uma perspectiva estritamente filosófica, uma significação que assume dignidade fundamental: “a de ser condição para adquirir um ponto de vista ou uma perspectiva capaz de tornar compreensível quão relativa ao mundo e quão

2 Esta passividade do sujeito em Lévinas diz respeito à noção de sujeito como responsabilidade; e responsabilidade é entendida aqui como o ato (inevitável) de responder ao outro. A passividade inerente à concepção de sujeito em Lévinas deve ser entendida como a radical impossibilidade de não poder não responder ao outro. Neste sentido, isto é, no sentido de uma incondicional responsabilidade pré-originária, o “eu” ou o “sujeito”, na concepção levinasiana, não é outra coisa senão o polo de constante convocação do outro, e não mais o ponto de iniciativa. O “eu” só aparece diante do outro, diante da herança por ele deixada. É assim, pois, que se constitui a singularidade do “eu”, que é antes uma aproximação do que um distanciamento do outro. Este é, aliás, o aspecto paradoxal da relação com o outro em Lévinas – uma relação que só se dá à distância, na infinita distância que separa “eu” e outro; uma relação que só se dá à distância significa, precisamente, que esta relação pressupõe o reconhecimento da impossibilidade de se alcançar, compreender, apropriar a subjetividade do outro. Em outros termos, antes de qualquer organização racional a partir do eu (moi), ou do sujeito, ou mesmo do *Dasein*, há algo ao qual eu não posso subtrair-me – este algo é a minha impossibilidade radical de não-poder-não-responder (pois qualquer ação ou inação diante do outro, diante do mundo e mesmo diante de si mesmo é uma resposta, é um trazer para si a resposta, é uma respon(s)ibilidade); nos termos derridianos, este algo é o “duplo sim” – a inelutável aquiescência ao outro.

interdependente por referência a este a subjetividade é” (Bicca, 1997, p. 184). Assim, apesar dos esforços das teorias contemporâneas críticas à subjetividade em propor a superação do sujeito em favor de uma intersubjetividade, questões fundamentais permanecem:

Será que a questão da intersubjetividade tratada por abordagens cuja perspectiva de tematização tenda a privilegiar algum tipo de sistema fechado auto-suficiente e auto-referido pode ser considerada satisfatoriamente formulada – para nem falar resolvida –, sem que também a estrutura dos sujeitos, que se reúnem e integram em termos concretos na forma dialógica, seja alvo de esclarecimento conceitual e de compreensão? Em que medida muitos críticos contemporâneos da subjetividade idealista ao operarem com sistemas impessoais tais como “a linguagem”, “o sistema”, “o poder” etc., não estão de fato a promover idealizações hipostasiantes? Qual a validade ou o que se ganha ao se querer pensar o conceito de racionalidade à margem de todo e qualquer sentido de subjetividade? (Bicca, 1997, p. 182).

Para Lévinas (2000, p. 75), o oportuno não é pensar a racionalidade à margem do sentido da subjetividade, mas, antes, pensar a (inter)subjetividade à margem da racionalidade, ou mais precisamente, conforme propõe o filósofo em *Totalidade e Infinito*, pensar que “a existência *para si* não é o último sentido do saber, mas o pôr em questão de si, em presença de Outrem. [...] A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça”. E é por isso, precisamente, que podemos afirmar que Lévinas não nega a razão, mas chama a atenção para a sua verdadeira essência, que não é assegurar ao homem um fundamento e conferir-lhe poderes a partir de um mundo (pretensamente) seguro, seguro porque

conhecido, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo a pensar sobre a (consequência da) interferência da heteronomia no seio da subjetividade, da eguidade, da mesmidade. Quando o filósofo afirma que “o não-poder-compreender-o-infinito-pelo-pensamento significa a condição (ou a incondição) do pensamento” (2003, pp. 231-232), quer ele com isso dizer que a (in)condição do pensamento pertence à ordem da exterioridade, da alteridade e é isso que põe em curso o movimento de questionamento, erigindo um sentido para o (inter)humano no seio da própria interrogação. A ideia de infinito³ em Lévinas (2000, p. 182) – que nos advém a partir do outro e que comporta em si a alteridade em seu sentido absoluto – desperta para isso – a heteronomia desorganiza o ideal de autonomia do pensamento, donde aquilo que é da ordem da exterioridade, da alteridade é subsumido por uma ordem racional ancorada na pretensão de autoidentidade (*autos*) que organiza o pensamento. É nesse sentido preciso que a ideia de infinito

3 Sucintamente, o conceito levinasiano de Infinito opõe-se ao de Totalidade e difere da maneira pela qual tal conceito fora abordado na história da filosofia. Não se trata de um conceito que pode ser tomado no sentido espacial ou cosmológico, nem ontológico; a concepção levinasiana de infinito não é como um “objeto infinito” que, de alguma forma, se insira ainda na esfera apropriativa das experiências a partir do *cogito*, mas, antes, um conceito que, por sua irredutibilidade à elíptica gravitacional da interioridade e pela inadequação entre a sua ideia e o seu *ideatum*, inibi-nos mesmo a falar em conceito. Muito embora Lévinas tenha buscado inspiração nas *Meditações Cartesianas*, especialmente na *Terceira*, aceitando a promulgação de Descartes quanto à necessidade da existência de uma ideia de infinito que não provenha do sujeito, interessa a Lévinas, diferentemente de Descartes, cujo interesse era em termos da filosofia do conhecimento, atentar para a possibilidade da emergência de uma outra perspectiva de pensamento, alternativa à racionalidade tradicional, que dê conta da inconformidade inerente à ideia de infinito e desperte, por conseguinte, para uma realidade heterônoma, capaz de transtornar a lógica da representação e da coerência fechada (chamamo-la Totalidade) da racionalidade esclarecedora. O Infinito, da maneira pela qual entende Lévinas, é o próprio “despertar para...”, é o pôr em questão; é a emergência da alteridade no seio do pensamento filosófico (isto é, no seio da própria interrogação), de onde se pode erigir uma outra inteligibilidade para o que se entende por sujeito. Sobre esse assunto, cf. além da obra *Totalidade e Infinito* de Lévinas, cf. também: FARIAS, André Brayner de. *Infinito e tempo: a Filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Lévinas*. Porto Alegre: *Veritas*, v. 51, nº2, Jun. 2006, pp. 7-15; SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

em Lévinas afeta o ideal moderno de uma subjetividade doadora de sentido, como se nada que viesse do exterior pudesse abalar a sólida postura de um sujeito que a tudo nomeia e a tudo conhece. É nesse sentido, por fim, que, para o filósofo, o “outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino”.

Não se trata, portanto, de recusar os esforços da compreensão racional, indispensável à comunicação de ideias – aliás, esta é a quase intransponível dificuldade do pensamento levinasiano, qual seja, sustentar uma postura filosófica calcada em uma concepção de ética que pretenda situar-se aquém do *logos* – mas sim de problematizar o lugar que a razão e o ser ocupam no pensamento. Entre a razão moderna e as críticas pós-modernas à Modernidade que, por vezes, vêm acompanhadas do risco de uma perda total da razão ou da abdicação da universalidade da razão como possibilidade real para solução de problemas reais, a ética levinasiana se empenha em apontar para um *terceiro*⁴ excluído como alternativa a uma estrutura de pensamento em que o outro é tomado a partir de um modelo tradicional de ética. Para o filósofo, a questão patente quanto à universalidade da razão é que esta não permite que o outro seja pensado como outro. Esta impossibilidade de pensar o outro em sua irreduzível singularidade revela a permanente possibilidade de uma mitificação da razão, pois, tal como o mito pretende unificar o mundo a partir de uma origem, ela, a razão, se arroga (ou a ela é arrogado) o direito ou o privilégio de ser a única capaz de resolver o conflito premente das múltiplas diferenças

4 O terceiro não é apenas o outro da relação ética, não é o par dialógico do eu, ele é o outro como o próximo e também o próximo do outro; é aquele que inaugura a responsabilidade do eu frente às necessidades do político. Para aprofundamento do tema da justiça e da figura do *terceiro* em Lévinas, cf. LÉVINAS, Emmanuel. Verdade e justiça. In: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000; e DERRIDA, Jacques. A palavra acolhimento. In: *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

que tem lugar no mundo. Contraposto ao modelo moderno de racionalidade no qual o pensamento suprime toda a alteridade, reduzindo a sabedoria da filosofia primeira à consciência de si, na qual toda des-homogeneidade é assimilada e toda exterioridade é imanentizada, e contraposto às categorias generalizantes da ontologia, importa a Lévinas (2000, p. 76) interrogar-se se o pensamento entendido como saber, como racionalidade, exaure o significado do pensamento⁵ e em atentar para aquilo que, de acordo com o seu pensamento, é o mais fundamental:

O sentido de todo o nosso propósito consiste em afirmar não que outrem escapa para todo o sempre ao saber, mas que não tem nenhum sentido falar aqui de conhecimento ou de ignorância, porque a justiça, a transcendência por excelência e condição do saber não é de modo algum, como se pretenderia, uma noese correlativa de um noema.

O outro lado dessa postura levinasiana de des-alocar a razão e o ser aponta, contudo, para os perigos de se chegar a uma situação de idolatria ainda mais grave: “Paganismo dos deuses sem rosto, mais violentos e cruéis do que qualquer nostalgia da terra ou atitude consumista ou narcisista. O *il y a*⁶ não é uma dádiva, mas ausência total de sentido” (Fabri, 1997, p. 197). O

5 Sobre isso, cf. CASALONE, Carlo. Lévinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno. In: *Judaísmo e Filosofia*. Caxias do Sul: Síntese, v. 20, nº 62, pp. 341-354, jul-set, 1993.

6 Sobre o *Il y a*, Lévinas (1998, p. 67): “Imagine o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. É impossível colocar este retorno ao nada fora de todo acontecimento. Mas, e este próprio nada? Alguma coisa ocorre, fossem a noite e o silêncio do nada. A indeterminação desse “alguma coisa ocorre” não é a indeterminação do sujeito, não se refere a um substantivo. Ela designa como que o pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo – de modo algum um autor mal conhecido da ação, mas o caráter da própria ação que, de alguma maneira, não tem autor, é anônima. Essa “consumição” impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo o próprio nada, fixamo-la pelo termo há. O há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o “ser em geral”.

questionamento da linguagem ontológica⁷ e da esfera do saber como instâncias privilegiadas do sentido exigem uma filosofia cujo eixo consista na defesa de um discurso dessacralizante e *desinteressado*. O rosto⁸ levinasiano, lugar originário do sentido, supera o pensar como pensamento que visa à igualdade, como atividade que intenciona a um objeto, como a correlação satisfatória entre *noesis* e *noema* e evoca uma responsabilidade infinita e uma nova inteligibilidade do sujeito que não provém da ordem do saber (e do saber de si). Ao contrário, a relação ao rosto, anterior à minha

⁷ Derrida (2009, pp. 213-214), em *Violência e Metafísica*, analisa o que seria a linguagem para Lévinas e expõe os limites de se pensar a linguagem como “pura invocação”: “No limite, a linguagem não-violenta, segundo Lévinas, seria uma linguagem que se privasse do verbo *ser*; isto é, de toda predicação. A predicação é a primeira violência. Estando o verbo *ser* e o ato predicativo implicados em todos os outros verbos e em todos os nomes comuns, a linguagem não-violenta seria, no limite, uma linguagem de pura invocação, de pura adequação, que não proferisse senão nomes próprios para chamar o outro à distância. Tal linguagem estaria, com efeito, conforme o deseja expressamente Lévinas, purificada de toda *retórica*, isto é, no sentido primeiro desse termo que aqui evocaremos sem artifício, de todo *verbo*. Uma tal linguagem ainda merecerá seu nome? Uma linguagem isenta de toda retórica é possível? Os Gregos, que nos ensinaram o que o *Logos* queria dizer, jamais a teriam admitido. É o que nos diz Platão [...]: não há *Logos* que não suponha o entrelaçamento de nomes e verbos./ Enfim, se nos ativermos ao cerne da asserção de Lévinas, o que ofereceria ao outro uma linguagem sem frase, uma linguagem que nada dissesse? A linguagem deve dar o mundo ao outro, diz-nos *Totalidade e Infinito*. [...] Assim, em sua mais alta exigência não-violenta, denunciando a passagem pelo ser e o momento do conceito, o pensamento de Lévinas não somente nos proporia, como dizíamos mais acima, uma ética sem lei, mas também uma linguagem sem frase. O que seria totalmente coerente se o rosto não fosse senão olhar, mas ele é também fala; e, na fala, é a frase que faz chegar o grito da necessidade à expressão do desejo. Ora, não existe frase que não determine, isto é, que não passe pela violência do conceito. A violência aparece com a *articulação*. E esta só é aberta pela circulação (de início pré-conceitual) do ser. A elocução mesma da metafísica não-violenta é seu primeiro desmentido. Sem dúvida, Lévinas não negaria que toda linguagem histórica comporta um irreduzível momento conceitual e, portanto, uma certa violência. Simplesmente, a seus olhos, a origem e a possibilidade do conceito não são o pensamento do ser, mas o dom do mundo a outrem como totalmente-outro [...]. Nessa possibilidade originária da *oferta*, em sua intenção ainda silenciosa, a linguagem é não-violenta (mas será ela então linguagem, nessa pura intenção?) Ela só se tornaria violenta em sua história naquilo que chamamos de frase, que a obriga a *articular-se* numa sintaxe conceitual que abre a circulação ao mesmo, deixando-se controlar pela “ontologia” e pelo que permanece, para Lévinas, o conceito dos conceitos: o ser. Ora, o conceito de ser seria, a seus olhos, apenas um meio abstrato produzido pelo dom do mundo ao outro que está *acima do ser*. A partir daí, é somente em sua origem silenciosa que a linguagem, antes de ser, seria não-violenta”.

liberdade e irredutível à ordem ontológica, é imediatamente ética, suscita uma responsabilidade de refém que leva o homem a substituir-se ao outro homem. O homem, na perspectiva levinasiana, é, em si mesmo, relação, relação dissimétrica; é passividade (receptividade e sujeição) e carrega em si a marca da alteridade. Assim, o humanismo em Lévinas assume outra feição – conquanto herde, em certa medida, a proposição heideggeriana que busca também fugir às prescrições da ética humanista a partir da defesa de que o homem seja apenas aquilo que ele é e não o que ele deve vir a ser –, totalmente calcada na sua inovadora concepção de alteridade. Trata-se de uma concepção de humanismo não-centralizado (no “eu”) que requer, necessariamente, um afastamento da concepção dialética da relação eu-outro ou mesmo-outro⁹ ainda “crivada ontologicamente pelo despotismo da identidade”, pois só assim abre-se ao homem a possibilidade da experiência verdadeira de outrem, a qual “só é cabível se o homem abre-se ao outro e, no mais verdadeiro significado da palavra, *espiritualiza-se*” (Haddock Lobo, 2006, pp. 46-47).

⁸ Em *Totalidade e Infinito*, na seção intitulada “Rosto e Sensibilidade”, Lévinas (2000, p.176) esclarece a sua concepção de *rostos*: “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. [...] O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento”. Portanto, o rosto do homem, ou do *outro homem*, guarda tal dimensão de alteridade que excede toda a descrição. Não se trata de descrevê-lo a partir da percepção dos seus detalhes físicos; interpretá-lo desta maneira é ignorar o seu significado – ele, o rosto, convida-me, vulneravelmente, de pronto, a pôr-me em relação com aquilo que o conhecimento conceitual não sabe, ou não pode, transmitir: a distância invisível e infinita da alteridade.

⁹ Conquanto Lévinas se refira, mais detidamente, ao *eu transcendental* husserliano e a uma concepção moderna de sujeito, o que está em jogo para ele, fundamentalmente, é a percepção de que o pensamento, na quase totalidade da história da filosofia ocidental, fora guiado pelo ideal de *autonomia* e de liberdade do ser pensante. Segundo Lévinas, não obstante as variações que sobrevêm a este “eu” ou a este “sujeito” (e mesmo ao *Dasein*), há algo que permanece o *mesmo*. Sobre isso, Lévinas (1997, p. 202) diz-nos em *A filosofia e a ideia de Infinito*: “A filosofia equivaleria assim à conquista do ser pelo homem através da história. A conquista do ser pelo homem através da história – eis a fórmula a que se resume

A finalidade de um tal radicalismo ético – isto é, a deposição do mesmo do seu lugar privilegiado e a devoção ao *Todo-Outro*¹⁰ – consiste em propor uma inversão do eixo segundo o qual o pensamento ocidental, até então, se organiza¹¹. Em Lévinas, a necessidade de repensar o sujeito relaciona-se à crítica radical à tradição filosófica que pretende abarcar tanto o sujeito quanto a alteridade do outro em um pensamento totalizante, neutro. A estrutura do sujeito moderno, bem como as filosofias contemporâneas que pretenderam romper com a estrutura autorreferencial e autorreflexiva da moderna filosofia, comportam, segundo Lévinas, e guardadas todas as diferenças¹², um movimento de retorno a si e uma pretensão de abarcamento ou de totalização que configura ainda a estrutura da mesmidade. Propor o deslocamento do eixo filosófico da mesmidade para a alteridade tem como

a liberdade, a autonomia, a *redução do Outro ao Mesmo*. Esta não representa um qualquer esquema abstracto, mas o Eu humano. A existência de um Eu desenrola-se como identificação do diverso. Tantos acontecimentos lhe sobrevêm, tantos anos o envelhecem e o Eu continua o Mesmo! O Eu, a ipseidade, como se diz nos nossos dias, não permanece invariável no meio da mudança, como um rochedo atacado pelas marés. O Eu continua o Mesmo fazendo dos acontecimentos díspares e diversos uma história, isto é, a sua história. E é esse o facto original da identificação do Mesmo, anterior à identidade do rochedo e condição dessa identidade”. Neste sentido, acompanhando Lévinas, ao referirmo-nos ao “eu” ou ao “sujeito” é importante termos em mente sempre esta estrutura da mesmidade que lhes é intrínseca; e é, sobretudo, esta estrutura que Lévinas pretende criticar.

10 O “Todo-Outro” (*Tout Autre*) é, no pensamento levinasiano, o nome ético de Deus e um princípio filosófico de alteridade.

11 Essa “mudança de eixo” foi sugerida por Derrida em *Violência e Metafísica* referindo-se à proposta filosófica de Lévinas que questiona o pensamento ocidental guiado pela razão, pelo ideal de liberdade e autonomia do sujeito, reduzindo a alteridade do outro à identidade do mesmo (“mesmo” entendido aqui como “eu” ou “sujeito”). Segundo Lévinas, não obstante as variações que sobrevêm a este “eu” ou a este “sujeito” (e mesmo ao *Dasein* heideggeriano), há algo que permanece o *mesmo*.

12 Diferenças sobretudo no que diz respeito a Heidegger, cujos esforços perseveraram justamente no sentido de mostrar, como, a partir de Descartes e no desenrolar da metafísica, não só a totalidade das coisas sofrera uma redução à condição de objeto, culminando na afirmação da tecnociência, como também o próprio sujeito dissolveu-se, visto o desaparecimento do objeto, do seu correlato, dando lugar a uma ordem (*Gestell*) onde sujeito e objeto são reduzidos à condição de fundo de reserva, disponível à manipulação e reordenação calculadoras de tudo.

consequência teórico-prática a proposição de uma outra forma de pensar a subjetividade humana: pensá-la atravessada pela alteridade, donde emerge um pensamento que, ao deslocar a centralidade da estrutura da mesmidade que figura no sujeito ou no “eu” para a alteridade a partir de uma outra concepção de subjetividade, enfraquece a ética egoica do humanismo baseado no elevado conceito de homem e ruma em direção a um “humanismo do outro homem”.

Apropriando-nos da terminologia derridiana – ou da chamada “estratégia geral da desconstrução”, que consiste em um *duplo gesto* – o da *inversão* e o do *deslocamento*¹³ – poderíamos dizer, então, que Heidegger, ao propor um pensamento que, a partir das reflexões sobre a ontologia clássica, reforçando a diferença ôntico-ontológica, rompe com a metafísica do sujeito, substituindo-o pela noção de *Dasein*, *desloca* a questão filosófica moderna que vigora acerca da subjetividade, privilegiando a ontologia como saber original e a *analítica existencial* como o foco de onde parte e para onde retorna todo o questionamento filosófico. A compreensão ontológica do sujeito – isto é, “a maneira como o homem é levado ao centro da investigação é inteiramente comandada pela preocupação fundamental que

13 Derrida, em *Posições*, na tentativa de caracterizar, de modo geral, a “tarefa” do pensamento desconstrucionista, fala de uma “estratégia geral da desconstrução” que consiste, por um lado, em apontar para a hierarquia intrínseca a toda dicotomia conceitual e, conseqüentemente, para o caráter impositivo e conflitivo da universalidade dos conceitos, propondo, em contrapartida, que se *inverta* a hierarquia conceitual metafísica, conferindo um olhar especial a tudo aquilo que se encontra na posição de subordinado; e, por outro lado, e *simultaneamente*, propõe que se *desloque* os termos de uma dada oposição conceitual para outro lugar, para outro registro discursivo, para além da metafísica dualista. Com isso, já podemos antever que “não se trata de uma pura e simples inversão, nem tampouco do aprofundamento de um único e mesmo sistema conceitual. Re-situados em outro registro, segundo outros critérios, não se pode pensar que, ainda assim, se trate dos *mesmos* termos” (Duque-Estrada, 2002, p. 12). Sobre a “tarefa” da desconstrução, Derrida (2001, p. 13) diz: “Desconstruir’ a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz [...] de dissimular ou interditar”.

consiste em responder à questão *o que é ser*” – é, conforme atesta Lévinas (1997, p. 72), fator fundamental para a ruptura da concepção moderna de subjetividade, desembocando em um pensamento em que o mundo interior é contestado e o sujeito é recalcado na ideologia¹⁴.

Entretanto, baseando-nos na crítica levinasiana ao pensamento de Heidegger, não obstante o *deslocamento* da questão da subjetividade para um outro “terreno”, enraizando o homem no ser, a filosofia heideggeriana ainda permanece na busca pelo fundamento ancorado, de uma forma ou de outra, na estrutura da mesmidade, da perspectiva de retorno a uma origem. Trata-se ainda de uma referência ao *si*, não mais ao *si* da consciência, mas sim a um certo *si* próprio do *Dasein*. Quanto a isto, Heidegger (2012, p. 78) é preciso: a “filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença [*Dasein*], a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo o questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*”. O esforço de Lévinas consistiu, por um lado, em demonstrar como mesmo a inovadora filosofia heideggeriana da *analítica do Dasein*, com todos os seus méritos e sem a qual o seu pensamento ético não poderia se inscrever da forma como se inscreveu, não rompeu, decisivamente, com os ideais humanistas – pois, conforme destaca Lévinas (2009, p. 96), “[o] *ser requer o homem como uma pátria ou um*

14 Sobre isso, Lévinas (2009, pp. 95-96): “Para Heidegger, o processo mesmo do ser – a *essência* do ser – é a eclosão de um certo sentido, de uma certa luz, de uma certa paz que não creditam nada ao sujeito, não exprimem nada que não seja interior a uma alma. O processo do ser – ou a *essência* do ser – é, imediatamente, manifestação, quer dizer, expansão em lugar, em mundo, em hospitalidade. Mas, assim, a manifestação requer o homem, pois ela se confia ao homem como segredo e como tarefa. Confidente, mas também aquele que diz, arauto, mensageiro do ser, o homem não exprime nenhum foro íntimo. Mantendo-se na abertura do ser – cuja *essência* é evidência – o homem diz o ser. Na abertura, mas também no esquecimento! No “esquecimento do ser”, o homem enclausura-se como uma mônada; ele se faz alma, consciência, vida psíquica. A metafísica europeia, que se termina, teria expresso a história deste fechamento em que o ser se interpreta ainda, se compreende e se mostra, mas na ignorância da alma, que nada mais enuncia que o ente. Mas ela termina. O “foro íntimo” não é mais um mundo. *O mundo interior é contestado por Heidegger como pelas ciências humanas*”.

solo requer seus autóctones” – e com a estrutura da mesmidade e neutralidade que o pensamento ocidental comporta. Portanto, a partir dessa perspectiva, conquanto o *deslocamento* instituído por Heidegger desorganize as proposições da metafísica humanista¹⁵, todavia não há, no fundo, uma inversão do substrato sobre o qual o pensamento filosófico ancora-se e que vigora, conforme Derrida afirma logo nas primeiras páginas de *Gramatologia*, há pelo menos vinte séculos – da mesmidade para a alteridade. Para Derrida, conforme lemos em *Violência e Metafísica*, é Lévinas quem vai abrir os caminhos, de forma mais radical, no sentido de uma tal *inversão* – do homem para o outro homem, do mesmo para o outro.

Partindo de uma concepção de filosofia que destitui a prioridade do mesmo e fundamenta-se na originalidade da ética, Lévinas (2009, p. 16) busca retomar a questão humanista a partir de um outro olhar, o olhar do outro, reformulando esta questão sob o crivo da alteridade – “[a] alteridade do próximo é este vão do não-lugar onde, rosto, já se ausenta sem promessa de retorno e de ressurreição”. Buscando dar continuidade às discussões

¹⁵ Sobre isso, Derrida (1991, pp. 168-171), em *Os fins do homem*, capítulo que compõe o seu livro *Margens da Filosofia*, numa leitura sobre a *Carta sobre o humanismo* de Heidegger, afirma: “Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de “homem” (retomada da *paidéia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.), toda a posição meta-humanista que não se mantenha na abertura destas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa aliás possuir enquanto tal”. Entretanto, segundo Derrida, Heidegger só se coloca de fato contra o humanismo a partir de uma reavaliação e revalorização da dignidade do homem uma vez que, para Heidegger, nas palavras de Derrida, mesmo “as mais altas determinações humanistas da essência do homem não experimentam ainda a dignidade própria do homem”. Neste sentido, para Derrida (e também para Lévinas, embora coloque a questão em outros termos), a preocupação de Heidegger é guiada, de uma maneira ou de outra, pela preocupação com a essência do homem: “A verdade [...] é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. [...] O que é ameaçado na extensão da metafísica e da técnica [...], é a essência do homem, que aqui deveria ser pensada antes e para além das suas determinações metafísicas”.

presentes em *Totalidade e Infinito*, Lévinas, em *Humanismo do Outro Homem*, parece persistir na defesa de uma concepção de subjetividade atrelada à alteridade. Mas se em *Totalidade e Infinito* a subjetividade é calcada na *separação*¹⁶, em *Humanismo do Outro Homem* vê-se prenunciar as análises levinasianas sobre a subjetividade pensada como *substituição* (análise esta que será desenvolvida em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*): “Desde a sensibilidade¹⁷, o sujeito é *para o outro*: substituição,

16 Em *Totalidade e Infinito*, a subjetividade é calcada na *separação* em que a “separação é o próprio acto da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si” (2000, p. 279). Esse aparente paradoxo da proposta levinasiana é justificado pelo filósofo da seguinte maneira: trata-se da “necessidade de libertar o Eu da situação em que, pouco a pouco, os filósofos o dissolveram de uma maneira tão total como o idealismo hegeliano, em que a razão engole o sujeito. O materialismo não está na descoberta da função primordial da sensibilidade, mas no primado do Neutro. Colocar o Neutro do ser acima do ente, que o ser determinaria de algum modo sem ele saber, colocar os acontecimentos essenciais com o desconhecimento dos entes – é professar o materialismo” (2000, p. 278). Disso, podemos inferir que Lévinas não pretende negligenciar a estrutura do sujeito ou a interioridade do eu dissolvendo-o em uma pluralidade tal que tornaria qualquer unicidade impossível. O eu se realiza a cada instante, no presente, ao trazer para si a responsabilidade pelo presente. “O ‘eu’ não é um ser que, resíduo de um instante passado, tenta um instante novo. Ele é essa exigência do não-definitivo. A *‘personalidade’ do ser é a sua própria necessidade do tempo* como de uma fecundidade milagrosa no próprio instante pelo qual ele recomeça como outro” (1998, p. 111). Trata-se de criticar a postura de neutralidade e pretensão de totalidade que vigora no pensamento filosófico ocidental e conferir à intersubjetividade assimétrica o devido respeito, pois ela “é o lugar de uma transcendência na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo [...] de ter um filho” (1998, p. 114). Em *Totalidade e Infinito*, portanto, Lévinas analisa o abalo da totalidade através do rosto do Outro (ideia de Infinito) e da “presença” da exterioridade. Ainda fazendo uso de uma terminologia ontológica e partindo de uma fenomenologia do eu, o filósofo descreve a relação ética como o questionamento e o abalamento do egoísmo do eu em sua inocência. O desenrolar das análises levinasianas sobre a subjetividade, as quais encontram raízes nessa premissa básica presente em *Totalidade e Infinito*, qual seja, a subjetividade como acolhimento de outrem, como acolhimento da ideia de infinito que desorganiza o eu (tematizador, doador de sentido), efetivam-se em *Outramente que ser* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) onde o filósofo trata da responsabilidade como a estrutura essencial, primeira e fundamental da subjetividade. Pensada através de uma terminologia ética, nesta obra, a subjetividade organiza-se a partir da estrutura do para-o-outro antes mesmo de ser para-si, delineando, assim, o sentido da subjetividade para além do ser.

responsabilidade, expiação” (2009, p. 101). Substituição esta que é proposta desde o título: o humanismo pensado a partir do outro homem.

Contudo, a despeito de todo o mérito do pensamento de Lévinas, Derrida aponta que a ética levinasiana, embora crítica do velho humanismo, pensa a alteridade no limite do humano e não da alteridade mesma. Isso porque o outro em Lévinas continua a ser o outro humano – no esquecimento, por exemplo, do vivente animal – e o humano é pensado como homem – numa certa secundarização do feminino. Brevemente, no que tange à questão dos animais, Derrida (2002, p. 16), em *O animal que logo sou*, ao tratar do animal também como um outro, como *uma existência rebelde a todo conceito*, “que me observa *nu*, de face, face a face”, alude, inegavelmente, ao pensamento levinasiano mostrando os seus limites, ainda encerrados numa perspectiva humanista, ao não estender a questão da alteridade aos animais. Ora, para um pensamento que luta e reluta contra a sacralização da razão, é estranho imaginar que não haja espaço para os entes não racionais, que, de tão outros, sequer respondem na nossa língua e, por isso mesmo, deveriam ser também dignos do nosso acolhimento, da nossa *responsabilidade* e não da nossa obrigação, isto é, de um dever do homem para com ele próprio¹⁸. E no que tange à questão da secundarização do feminino¹⁹, não obstante Lévinas (2001, p. 153) defenda que a humanidade não é pensável a partir de dois princípios inteiramente diferentes, ao contrário, os princípios masculino e feminino estariam presentes em todo ser humano, Derrida, em *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*,

17 Sobre a sensibilidade, pensada como abertura ao outro e vulnerabilidade do sujeito, Lévinas (2009, pp. 99-100) diz: “A descoberto, como uma cidade declarada aberta à aproximação do inimigo, a sensibilidade, aquém de toda vontade, de todo ato, de toda declaração, de toda tomada de posição, é a própria vulnerabilidade; Será que ela *é*? Seu ser não consiste em se despir de ser; não em morrer, mas em alterar-se, em “outramente que ser”? Subjetividade do sujeito, passividade radical do homem, o qual, aliás, se põe, se declara ser e considera sua sensibilidade como atributo”.

aponta a herança talmúdica do pensamento levinasiano quando, em *E Deus criou a mulher*, o filósofo afirma que “a mulher foi retirada do homem, veio depois dele, [e que] *a própria feminilidade da mulher está nessa posteridade inicial*”. Esta afirmação de Lévinas (2001, p. 153) provém do seu argumento quanto à impossibilidade da criação de dois seres independentes, separados e iguais, pois esta independência geraria a guerra. Seria, então, “preciso, para criar um mundo, que [Deus] os fizesse subordinados um ao outro. Seria necessária uma diferença que não compromettesse a equidade, uma diferença de sexo; e, a partir daí uma certa preeminência do homem, uma mulher vinda mais tarde [...]”. O fundamental destas questões para Derrida é perceber a associação (não-assumida por Lévinas) entre o neutro e o masculino, pois ao defender que a diferença sexual equivaleria à marca da sexualidade feminina e ao secundarizar a diferença sexual, para Derrida, Lévinas parece subordinar o traço da diferença sexual à alteridade de um todo outro sexualmente não demarcado

18 Para uma discussão acerca desse tema, cf. Llewelyn, J. Am I obsessed by Bobby?. In: Bernasconi, R., Critchley, S. (ed.). *Re-reading Lévinas*. Indianópolis: Indiana University Press, 1991. Este filósofo defende que a dificuldade de ser ver pensada uma teoria dos animais no pensamento levinasiano decorre do fato de Lévinas tratar da animalidade humana, isto é, do lado animal deste ente racional que nós, humanos, somos. Cf também: Latour, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. Para Latour (assim como para Derrida), há a possibilidade de ler o humanismo de Lévinas como ainda preso à uma certa crença na Modernidade. Cf. ainda: Derrida, J. *O animal que logo sou*, onde a questão fundamental no debate com Lévinas é questionar se os animais teriam ou não *rostos*, isto é, se eles inserir-se-iam na ética levinasiana do face-a-face. Cf. também: Lévinas, E. Nom d’un chien ou le droit naturel. In: *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1963 e 1976. Trata-se de um brevíssimo artigo de Lévinas dedicado a um cão, apelidado de *Bobby*, com o qual ele tivera contato durante o período da Segunda Guerra em que fora prisioneiro. O principal neste texto consiste em perceber como, para Lévinas, Bobby servia como *restituidor da dignidade humana* em meio a homens desumanizados nos campos de concentração. E, por fim, para uma articulação desse debate, cf. Haddock Lobo, R. A questão dos animais. In: *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, pp. 60-2.

19 Para esta interpretação, siga os passos apontados por Carla Rodrigues em seu artigo: A costela de Adão: diferenças sexuais a partir de Lévinas. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(2): 336, pp. 371-387, maio-agosto/2011.

e, portanto, estaria, a um só tempo, secundarizando a mulher e dando ao masculino o lugar privilegiado da neutralidade. O problema que se põe a partir de então para Derrida é pensar as implicações da secundarização da diferença sexual na concepção de alteridade em Lévinas. Contudo, apesar do androcetrismo levinasiano no que tange a questão da diferença sexual, isto é, apesar da inevitável associação entre neutralidade e masculinidade, vale ressaltar que o filósofo buscou pensar a incompatibilidade entre o neutro e o humano; e que o verdadeiro alvo do seu questionamento é a estrutura de universalidade (e, portanto, neutralidade) que vigora no pensamento ocidental como um todo.

Assim, no intuito de destituir a ontologia como saber original, apontando, para isso, a radicalidade e a anterioridade da ética, a filosofia de Lévinas tem como pressuposto, sempre, a alteridade, visto que o que há de mais fundamental é a relação face-a-face, homem-a-homem. Isto confere ao pensamento levinasiano um tom ainda humanista, apesar da deposição do mesmo de seu lugar privilegiado e da devoção ao outro, ou ainda, apesar da condição do “eu” como eterno refém do outro. Não obstante o valoroso mérito de Lévinas por ter assumido a masculinidade da sua assinatura filosófica, bem como pelo seu empenho na temática fenomenológica do eros e do feminino, conferindo à mulher o “lugar” do acolhimento, da hospitalidade absoluta e incondicional que configura o caráter prévio da ética em relação à própria ética, Derrida aponta para a violência de uma certa dissimetria falocêntrica (ou ainda, carno-falogocêntrica, no que se refere também a questão dos animais) do pensamento levinasiano. Conforme resume Fernanda Bernardo (2008a, pp. 9-10), trata-se de um falocentrismo ou de um androcetrismo marcados, por um lado, pelo “privilégio do *Il* e da *Illéité* na designação do *tout autre*; no privilégio do Pai e do Filho na sua alusão à filiação” e, por outro lado, “na sua distinção entre

o rosto feminino (equacionando ao Tu de Buber) e o rosto magistral (equacionando ao Vós – altura, magistralidade, vulnerabilidade, imperatividade e resistência ética)” Por tudo isso, a despeito de toda grandeza, elevação e dificuldade de um pensamento como o de Lévinas, Derrida inscreve a “subversão levinasiana do ‘sujeito’ ainda numa certa tradição do ‘cartesianismo’” (Bernardo, 2008b, p. 184), onde, ainda que outro, apenas o vivente humano é considerado. E é assim que Derrida aponta a fragilidade do pensamento levinasiano em seu cerne: “tout autre est tout autre”. O absolutamente outro é absolutamente (todo e qualquer) outro.

A partir da perspectiva aberta pelo pensamento levinasiano da absoluta dissimetria da relação com o outro, Derrida, radicalizando tal pensamento ético, dedica-se a pensar outras possibilidades de pensar, a pensar de um modo “absolutamente diferente”, a tudo pensar, e a tudo pensar diferentemente, em um exercício mesmo de alargamento, de hiperbolismo. Preservar em Lévinas sua noção de alteridade seria petrificá-la na propriedade do mesmo, não a conduzindo ao jogo de diferenças. Sendo a *desconstrução* um ato de amor e de respeito à invisibilidade que preserva a inacessibilidade do outro, Derrida toma para si a tarefa de não seguir linearmente a obra de Lévinas, mas, sim, de atravessá-la, obliquamente, numa (in)fiel travessia. Ainda que Lévinas tenha trazido à tona toda essa problemática da absoluta inacessibilidade do outro, sobretudo a partir da fenomenologia de Husserl²⁰, é Derrida quem vai tomar por tarefa o fazer esta diferença indicada por Lévinas pôr-se em obra, fazendo ecoar o pensamento levinasiano onde não se pensava ser possível, mantendo-o vivo numa outra temporalidade.

20 Sobre esse tema, cf. o livro *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* de Emmanuel Lévinas. A referência completa está na bibliografia.

Para Derrida, embora Lévinas tenha *deslocado* o eixo da filosofia ao propor a ética como filosofia primeira e ao repensar o sujeito, “cuja enigmática humanidade se plasmará e o plasmará como rosto” (Bernardo, 2008a, p. 7), embora o tenha submetido a uma heteronomia radical, à lei da substituição, sendo, ao mesmo tempo, hóspede e refém do outro, a verdade é que, para aquele filósofo, o sujeito levinasiano é um rosto humano e fraterno e só “existe” quando em relação com o outro, isto é, o sujeito, em Lévinas, é um sujeito ético. Este outro, no entanto, não comporta a dimensão do vivente animal, de todos os outros viventes não-humanos e, mais, de todo não-vivente. Daí o *rastro* em Derrida, contrariamente ao que ocorre em Lévinas, não se referir apenas ao humano, mas também ao vivente animal e mesmo ao não-vivente. O rastro (do outro) é definido por Lévinas como o “movimento da alteridade”, como aquilo que rompe com qualquer possibilidade de presença do outro e mostra-nos que a relação com o outro é sempre concernente à ordem do *totalmente outro*. Por essa razão, a epifania do rosto e a significação do rastro, de modo algum, se assemelham a um desvelamento ontológico, pois não se inserem numa ordem na qual o outro é absorvido pelo mesmo, ao contrário, o movimento de rastear implica um desordenamento do “eu” rumo a um *para-além do “eu”*; implica um movimento rumo a uma alteridade irreduzível e absoluta que ultrapassa qualquer teorização e que propõe uma nova experiência, calcada na hospitalidade e na convocação à responsabilidade²¹. Derrida estende essa noção levinasiana de rastro e entende que o rastear implica um desordenamento do “eu” não só rumo a um *para-além do “eu”*, mas também rumo a um *para-além do outro levinasiano*. O *rastro* pensado derridianamente, isto é, a partir da *différance*, seria a própria extensão e

21 Sobre isso, cf. o ensaio: *O vestígio do outro* que compõe a obra *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger* (1997, pp. 227-245). Originalmente, esse ensaio intitula-se “La trace de l’autre”.

radicalização da ética levinasiana – do outro para o *todo e qualquer outro*, pensando a alteridade como um *sistema de diferenças*, como *diferencialidade*²².

Filio-me também, ingratamente talvez, aos apontamentos críticos de Derrida reconhecendo os limites do pensamento levinasiano que, por sua irreduzível originalidade, qual seja, fazer da ética a filosofia primeira, quase se volta contra ele mesmo. Assumimos também aqui, depois deste fragmentado percurso pelos apontamentos críticos de Derrida ao pensamento levinasiano, a dificuldade de se movimentar por um pensamento *errante*, que não nos parece dar solo, que não pretende formalizar um discurso fechado em si mesmo, uma engrenagem própria, uma sistematicidade argumentativa que torne tal pensamento, na sua lógica própria, irrefutável. Ao contrário, o pensamento levinasiano, ao se inspirar em outra sabedoria, que não a da tradição grega, mas a da tradição

22 O pensamento da *différance* (inspirado pela diferença ôntico-ontológica apontada por Heidegger) extrapola a ética levinasiana por se pautar na completa disseminação de diferenças, partindo de uma concepção de *rastro* que não se refere apenas ao (à alteridade do) humano. O *rastro* significa o próprio rompimento com a ideia de origem e com o ideal de presença. Toda presença mostra-se, sempre, como um efeito do diferenciamento. A diferença aqui é pensada de uma outra maneira, não é da ordem da presença, do significante, tão pouco do significado; não diz respeito a diferenças entre coisas que podem, de algum modo, ser demarcadas, trata-se mesmo da diferença entre *rastros*, o que significa dizer que se tem algo que vem primeiro é a própria “diferencialidade”, e é esta “diferencialidade” que Derrida chama de *différance*. Em *Gramatologia*, todo o esforço inicial do pensamento de Derrida gira em torno do rompimento com a ideia de origem que se dá a partir da inflação ou do *transbordamento* do conceito de linguagem e de seu ultrapassamento pela escritura. A *escritura* derridiana é a própria denúncia de que todo significado não passa de um significante e que todo significante se insere numa cadeia de remetimentos sem fim. Assim, a *escritura* assume um pensamento que rompe com o centrismo e que não conta com a presença de um *significado transcendental* para norteá-lo. Na verdade, Derrida vai abandonar o termo “significante” em prol do termo “rastro” ao perceber que, se não há significado em si, também não há significante, uma vez que o significante só é o que é segundo o lugar que ocupa numa cadeia de diferenças, ou seja, cada “significante”, cada palavra, cada termo – numa frase, num discurso ou num sistema linguístico qualquer – traz o rastro de todos os outros significantes que não ele. A *escritura*, em sentido derridiano, é o movimento ou o jogo dessa “diferencialidade”, da *différance*. Sobre a *différance*, cf. também *Posições*.

talmúdica, ao identificar pensamento messiânico e pensamento filosófico, isto é, ao propor que se entenda um princípio bíblico essencial – o messianismo – a partir do *dito filosófico* assume, desde o início, os riscos de recair, para um pensamento estritamente racional, em insolúveis aporias e paradoxos que, justamente, em coerência e por fidelidade a sua proposta de pensamento, permanecem enquanto tais, enquanto mistério.

No horizonte das filosofias pós-modernas, em que a univocidade do sentido parece ter se dissipado em um horizonte plural, ao falarmos em ética, incorremos no risco de contrabandear diversos conteúdos diferentes. Modernamente, em termos gerais, a ética é pensada como uma teoria racional donde os comportamentos humanos são deduzidos. No pensamento cristão tradicional, em continuidade à filosofia clássica, a ética também se constrói especulativa, dedutiva e sistematicamente. Entretanto, o pensamento bíblico que emana da Torá, como nos esclarece Luigi Bordin (1998, p. 559),

proíbe qualquer indagação baseada em critérios racionais que se esforce em compreender, e, por conseguinte, justificar a razão da norma imposta por Deus”. [Ao contrário, para um tal pensamento, a base da relação entre o homem e o valor moral não é pautada, pelas] relações homem-lei, homem-ordem, homem-instinto, homem-cosmos-harmonia universal, mas a aliança entre o homem e o seu Deus. O homem bíblico define-se como resposta ao Deus que o chama: aqui está a sua medida e a intencionalidade do seu agir.

A partir de então, a ética passa a ser entendida não como prolongamento da criação do mundo, mas como chamamento ético que inaugura o mundo. A proposta levinasiana ao falar de ética a pensa, portanto, distante de um registro que parta de um ideal de humanidade,

comum a mim e aos outros, e distante de uma proposta que mantém o “eu” como portador da responsabilidade. Aqui, em Lévinas, não se trata de uma ética *da* responsabilidade, mas sim de uma ética *como* responsabilidade. A centralidade que o tema da responsabilidade assume na Bíblia não é tratada filosoficamente pela maioria dos sábios do judaísmo. A audaciosa meditação de Lévinas busca trazer para o seio do debate filosófico um princípio bíblico essencial, o messianismo, ignorado pela cultura grega, a fim de se *educar* não na lógica da razão ou do ser, mas na “lógica” do rosto, apostando numa espécie de “fraternidade gratuita”.

Nos tempos atuais, no âmbito das filosofias pós-modernas, embora os filósofos gregos já houvessem despertado para a questão da relatividade dos valores éticos, vê-se despedaçar a possibilidade de construção de uma ética baseada em um sistema universal de normas pautadas pela razão. Se, por um lado, isto parece-nos ameaçador, por outro lado pode ser o início de novos horizontes nos quais o aprendizado pela via da *sensibilidade* pode inaugurar uma outra (e legítima) inteligibilidade para o (inter)humano. Para Lévinas, o que está em pauta é a busca por uma fundamentação filosófico-ética para a questão do sujeito e do (inter)humano nos dias atuais em meio aos impasses éticos do modelo de racionalidade e civilização vigentes e, sobretudo, diante da urgente necessidade (especialmente pós-Auschwitz) de se pensar de forma não-neutra, não-ontológica, não-totalizante o humano. Neste sentido, o risco de cair em uma filosofia prática ou pragmática é conhecido por Lévinas, por mim e por aqueles que foram tocados pelo seu pensamento. Entretanto, desde uma noção de filosofia prioritariamente ética, de uma nova inteligibilidade, que não tem receio de buscar inspiração em outra sabedoria, a urgência sócio-ético-ecológico-educacional vivida concretamente hoje no mundo não permite que o pensamento ainda se posicione de modo neutro e irresponsável. É preciso que a filosofia torne-se

responsável pelo discurso que profere e pelo modo que ele ecoa no mundo. Esta é a atualidade do pensamento levinasiano. Dar à alteridade a devida dignidade filosófica abre as portas para assumir o posicionamento, isto é, posicionar-se de forma não-neutra diante do mundo, como novo modo de “racionalidade” e a responsabilidade como nova forma de fazer filosofia. Este é o apelo, a dificuldade e a grandiosidade do pensamento de Emmanuel Lévinas, em que, ao invés de reduzir a ética a um discurso positivo ou à noção de direitos humanos, a (re)pensa como *experiência*, como *infinita* tarefa.

Referências

- BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: pensamentos da alteridade “absoluta”. *Cadernos IHU*, São Leopoldo, v. 8, n. 277, 10/2008a. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/>>. Acesso em: 20/08/2014.
- _____. Lévinas e Derrida: ponto(s) de (não)-contato. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora: Ed. PUC-Rio, 2008b, pp. 157-211.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 7-334.
- BORDIN, Luigi. Judaísmo e Filosofia em Emmanuel Lévinas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, pp. 551-562, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008, pp. 3-386.
- _____. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, pp. 7-92.
- _____. Os fins do homem. In: *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, pp. 149-177.
- _____. *Paixões*. Campinas, SP: Papirus, 1995, pp. 5-62.
- _____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, pp. 7-27.
- _____. Violência e metafísica. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo:

Perspectiva, 2009, pp. 111-223.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Derrida e a escritura. In: _____. (Org.). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, pp. 9-28.

FABRI, Marcelo. *Desencantado a ontologia – subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 11-223.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito. Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio, 2006, pp. 13-162.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, pp. 15-598.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas, SP: Papyrus, 1998, pp. 9-119.

_____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. F. Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 7-288.

_____. *Deus, a Morte e o Tempo*. Coimbra: Almedina, 2003, pp. 9-238.

_____. *Du sacré au saint. Cinq Nouvelles Lectures talmudiques*, Paris: Minuit, 1977.

_____. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 7-204.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, pp. 9 – 109.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Edições 70, 2000, pp. 9 – 287.