

Notas sobre falência em Derrida e Levinas

Notes on failure in Derrida and Levinas

Klinger Scoralick

Doutorando em Filosofia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

RESUMO: O pensamento, que se vê questionado pelos vestígios de sua diferença, abre para si mesmo a necessidade de investigar aquilo que bate à sua porta, e declara, a contragosto, a falência ou o fracasso da enunciação da identidade idêntica a si, imune, a salvo. Os projetos de Jacques Derrida e Emmanuel Levinas fazem aqui ressoar horizontes insuspeitos, sob o desconforto, inevitável, de proposições que tocam, em última instância, o tema da responsabilidade, não-lugar do sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: FALÊNCIA; DERRIDA; LEVINAS; AUTOIMUNE; OUTRO-NO-MESMO

ABSTRACT: The thought is always contested by the traces of the difference and for that reason declares necessarily their condition of failure or debacle. Therefore, we are faced with the impossibility of any kind of identity affirmation. There is no way to preserve the reality immune of the threats. The failure is there all around the events that affect us. The philosophies of Derrida and Levinas make us reflect on our own position because they touch the issue about the true responsibility at its root, that is, the non-place of the subjectivity.

KEY WORDS: FAILURE; DERRIDA; LEVINAS; AUTOIMMUNE; OTHER-IN-THE-SAME

INTRODUÇÃO

Por certo, há um gesto de falência que atravessa tanto o projeto da desconstrução quanto o da ética da alteridade.

O ato ou o efeito de falir arma-se pela torção daquele que fala, quem diz o sujeito. Em Derrida salta aos olhos a oposição a uma maquinaria do sujeito desde a injunção de contaminação, que se desenrola na trama da *différance*. Por sua vez, em Levinas, isso não se dá de modo diferente, e não é preciso ter atenção ao texto como quem manuseia um palimpsesto para encontrar nele esses elementos. Está lá, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de modo especial. O

tema da subjetividade em Levinas, que se oferece desde o atravessar da alteridade no âmago do mesmo, coloca em evidência a vulnerabilidade própria daquilo que não resiste à aproximação da alteridade, o eu.

Em ambos os autores, a falência entrelaça-se com uma lei de hospitalidade, que desfaz a ilusão da afirmação de uma identidade idêntica a si mesma – recorrência ao não-lugar como responsabilidade. Derrida é reticente quanto a alguns resquícios metafísicos presentes na argumentação levinasiana. Cito aqui a insistência quanto à proposta do humanismo do outro homem, que ao fim de contas não sacrifica o sacrifício ao preservar de uma lógica imunitária. Todavia, há em Levinas, assim como em Derrida, uma falência em operação, que tudo ou quase tudo atravessa e abre o por-vir – injunção da singularidade sob os traços de um invencível desejo de justiça em nome da alteridade.

Um sopro, sob as vestes, e em nome, da responsabilidade, inspira o fundo dos pulmões e o coração de um quiasma no encontro que carrega os nomes desses dois autores. As propostas de Derrida e de Levinas caminham alinhadas e diferidas, *tout autrement*, em defesa do anúncio de uma ética pensada em sua radicalidade anárquica, enquanto exposição à alteridade.

Este texto tem por objetivo apresentar algumas notas que compõe essa diferença e, sobremaneira, seu alinhamento – sem querer com isso tornar menor a grandeza filosófica na qual cada um deles esforçou-se em tentar exprimir sua própria obra (salvo por ocasião dos inevitáveis limites que se impõe a mim nestas páginas como leitor e escritor, sob o gesto de traição que aplaca a todos aqueles que se arriscam à conversão de ideias pela tradução). Aproximação imprópria?

Para fazer referência ao esboço que aqui se propõe, em destaque encontram-se as noções de “autoimune” e de “outro-no-mesmo”. E por que falar em “autoimunidade” ou sobre o “outro-no-mesmo”? Esses dois quase-conceitos, tomando emprestado, também, para Levinas, essa expressão de Derrida, roçam até o ferir a pele que recobre a suficiência calejada do discurso da identidade idêntica a si mesma, que se amarra à ideia de origem, de lugar, de terra, de valor, de moral, de verdade, de comunidade, de universalidade etc. – ideias

essas que alijam o ressoar do não-princípio da *différance* ou da alteridade e de seus traços.

O elogio à falência, que aqui é proposto a partir de Derrida e Levinas, através de notas, visa a indicar que o outro habita o mesmo, o constitui e é in-condição de sua escritura, seu “sim” a impor um colapso inevitável àquilo que se julga estar a salvo, abrindo, por esse motivo, a im-possibilidade do por-vir. As linhas desses autores indicam que não se foge ao falecimento, isto é, à contaminação-consumação pela alteridade, o que se faz reforçar pelas noções de “autoimune” e de “outro-no-mesmo”. Há falência. Sofre-se falência. De todo modo, o suportar esse falir, acolhendo-o, é um gesto de desconstrução, um gesto ético, o que há de mais responsável. A isso fazem referência os termos em questão sob essas duas vozes.

Autoimunidade, contaminação, desconstrução

A questão do autoimune chama à cena o núcleo da desconstrução, isto é, a referência ao que não se sustenta por si e em si, invariavelmente, pois toda afirmação é sempre deslocada, sem firmeza, sem fechamento. A duplicidade da origem, o lugar mais anárquico e anarquizável possível, ausente de horizonte, evoca que não há edificação que não se encontre sob o risco do ruir.

Todo sim e todo não tem a mesma fonte, duplo sim. Não é possível evitar o deslocamento que desconstrói, rompe as amarrações e, portanto, aterroriza o que é sólido, seco. Em outros termos, tudo responde à uma perseguição da alteridade. E nada pode salvar-se desse cenário. A tentativa de manter-se a salvo daquilo que ameaça produz efeitos contrários, tal qual em um processo autoimune, em que o sacrifício do são se dá.

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. (DERRIDA, 2003a, p. 104).

Derrida entende que nos encontramos em meio ao registro de uma maquinaria autoimunitária, que produz aquilo que se quer evitar, determinação que regula todo processo autoimunitário. Esta é uma lei implacável da *différance*, que regula todo processo autoimunitário.

Em entrevista concedida a Giovanna Borradori, intitulada “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos”, Derrida comenta o acontecimento do Onze de setembro e, por conseguinte, sobre o problema do “terror” e do “terrorismo” que o envolvem. Questionando a lógica do imune deve-se indagar: O que é o terror? Quem o diz? O que é ameaçado? O ato de nomear o terror, como se buscou fazer com o Onze de setembro, oblitera sua origem indeterminada, seu acontecimento e, sobretudo, não responde à pergunta. Derrida chama a atenção para os movimentos autoimunitários, que “inventam e alimentam a própria monstruosidade que alegam superar.” (DERRIDA, 2003a, p. 109). Não se pode colocar um rosto no 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.” (DERRIDA, 2003a, p. 109) Tem-se, como consequência, que para equilibrar o terror, produz-se terror, em nome da paz.

São muitos os desdobramentos desse gesto. 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 dá “em nome de”, através um “nós”, de um “quem”, de uma posição que arroga delimitar o “fora” e o “dentro”, indicando uma preservação, o salvo, o puro. Mas não há fora ou dentro para Derrida, e sim margens em relação as quais tudo se toca – e todos se tocam. O autoimune faz referência a isso. Se nada está de fora, dentro ou a salvo, é preciso pensar um ambiente de contaminação, em que tudo se pertence – responsabilidade 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, como se lê em “*Il faut bien manger*”. (DERRIDA, 1992).

Afinal, de onde eu falo? Para o filósofo magrebino, a justiça digna de seu nome, que não afoga a diferença da “coisa”

em si, desdobra-se desde um pensamento antropofágico, 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.” (DERRIDA, 1992, 297). 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 responsabilidade 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 tolerância, mas que pressupõe uma ação que leve a sério o diferencial da *différance*, o acolher e o ser acolhido. Quer-se indicar uma outra “tolerância”, que “respeitaria a distância da alteridade infinita como singularidade.” (DERRIDA, 2004, p. 35).

Derrida chama a atenção para aquilo a que já estamos respondendo. Responder que não se traduz e não se abstrai porque é singularidade: hiperbólica e singular 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 a tolerância e as leis de hospitalidade.

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. O pensamento se dá de modo suicidário e se arma em uma trama de afirmação e denegação. 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. Tudo se encontra em relação, sob contaminação ou à mesa.

Não há clausura – claustro, fechado onde se preserva o santo, intocável. O “exterior” contamina o “interior” e isso é aterrorizante, um ato terrorismo, um acontecimento traumático que se repete, e se repete, e se repete... e para o qual dá-se um nome, um lugar, um saber. Nesse sentido, o futuro para o qual as ações e os discursos autoimunitários supostamente descontaminados apontam “não se abrem para futuro algum” (DERRIDA, 2003a, p. 123), 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 – trama do cálculo, de um pensamento que come mal. 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 (DERRIDA, 2007). 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 jus à alteridade. Emoldurar é dar a morte. De todo modo, é preciso calcular; e é preciso direito, assim como é preciso moral. Mas de que modo?

Inequivocamente, a justiça e a ética não se encontram sob as ordens do “eu posso” ou sob a regência de ordens teóricas, descritivas, performativas, constativas, jurídicas. É preciso chamar a desconstrução à cena do sujeito e da filosofia, suportar sua tarefa, suspeitar da universalidade dos conceitos. Em jogo encontra-se um estado de vigília incessante contra os perigos da traição dos rastros do totalmente outro, da *différance*. Dito de outro modo, trata-se de um compromisso com o por-vir, que só é possível em sua im-possibilidade enquanto desconstrução.

A questão do autoimune atravessa o problema de uma democracia por-vir e faz chamar a atenção 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 agora e do amanhã. Não há como se combater o terror pelo terror sem que o terror nos consuma à maneira de um efeito colateral. Apenas combate-se o terror pelo tremor, acolhimento enquanto problematização dos discursos e das ações que querem se manter a salvo. Afirmar a violência do ruir não destina o pensamento ao silêncio agonizante de sua própria morte.

Pois, é preciso suportar a desconstrução, a falência, o que não se traduz por qualquer autoridade. 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 que ronda o amanhã. 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, sem horizonte. O pensamento do por-*vir* consiste em suportar a desconstrução, a instabilidade da pura injunção, que caminha junto a uma indeterminação determinada, e que por isso chama a responsabilidade à repetição.

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; 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,

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. Em suas palavras: “Não será a loucura, a anacronia absoluta do nosso tempo, a disjunção de toda contemporaneidade de si, o dia velado de todo presente?” (DERRIDA, 2004, p. 23).

Estar na linguagem é uma loucura. A disjunção da relação a si traceja a altura do “estar diante de”, chamando à cena uma responsabilidade pensada pela disseminação do testemunho inscrito na 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.

É preciso uma lei de hospitalidade capaz de acolher o indecível dessa responsabilidade desenraizada, desconstrução em nome da desconstrução – esse pensamento do impossível que em nada clama por um lugar de origem. Tudo tende a se destruir. Mas tudo tende a se imunizar. É preciso não cochilar quanto a isso. Suicídios são reais e simbólicos. O que nos ameaça não se aplaca. Somos reféns, perseguidos, acusados, sobreviventes. É o que se pode ler com Levinas.

Outro-no-mesmo, consumação, ética

O tema da subjetividade ocupa um lugar de destaque no percurso da obra de Levinas, o que é apresentado a partir da composição de um enredo hiperbólico, que se estabelece pela intrincada aproximação entre os "grandes gêneros", o Mesmo e o Outro, em que a relação face-a-face é demarcada como o ponto de interseção ou de atravessamento da significação, a qual se pretende explorar e traduzir.

O eu, incapaz de transcendência por si mesmo, recebe a visita do Outro (absolutamente outro) através do rosto (*visage*) e de sua linguagem pré-originária que, ao modo de uma catástrofe, provoca uma explosão da estrutura formal do sujeito, de sua interioridade, expondo-o e tornando-o vulnerável a uma convocação à responsabilidade que profere o homicídio e ordena a justiça e a paz. Interroga Levinas em

Quatro leituras talmúdicas: Não é o outro em um certo sentido sempre o seu mestre? (LEVINAS, 1976, p. 53). Mestre da justiça, o rosto — expressão da *Torá* — acusa o eu, retirando-o de sua posição satisfeita e gozosa, firmando nele o sentido da ética através de uma má-consciência, que redundando em um acontecimento responsivo, para-o-outro. O discurso é radical: interferência do estranho-estrangeiro, totalmente outro, que se adere à modalidade da passividade do eu, fazendo-o interromper seu poder sobre si, sua identidade atada ao ser.

De onde vem a responsabilidade? *Quem* anima o que somos? Esta é a questão que move o discurso sobre a categoria irreduzível da subjetividade em Levinas, que se faz ler em dois momentos “distintos”. O primeiro deles se dá a partir de seu texto publicado em 1961, intitulado *Totalidade e infinito*, e o segundo a partir de *Outramente que ser ou mais além da essência*, de 1974. O ensaio sobre a exterioridade, *Totalidade e infinito*, conforme anuncia Levinas em seu “Prefácio”, apresenta-se como uma *defesa da subjetividade* ou da interioridade. Uma tal defesa consiste em assinalar a descrição das circunstâncias de exigências impossíveis, às quais a subjetividade está condicionada em sua relação à transcendência.

Em alusão à significação que se estabelece por meio da ideia do infinito, frente ao rosto, em que se contém mais do que é possível conter, desdobra-se a narrativa de Levinas na direção de uma imagem da subjetividade como acolhimento e hospitalidade. Em suas palavras: “Esse livro [*Totalidade e infinito*] apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito.” (LEVINAS, 1974b, p. XV). Encontra-se nesta afirmação o motivo condutor das análises levinasianas no decorrer de sua obra como um todo: análises ancoradas em uma noção radical de alteridade, de um outro absolutamente outro, que é recebido de modo não indiferente no íntimo da habitação satisfeita do eu, em sua interioridade. Por suposto, o além da totalidade reflete-se no *interior* da totalidade, subjetividade em movimento de evasão.

A contestação da ordem do ser — que acorrenta o eu a si mesmo — da filosofia do neutro, identificada no pensamento heideggeriano, e a realização da evasão perseguida em seus

primeiros escritos, consuma-se pela noção de hospitalidade em 1961 e, posteriormente, em *Outramente que ser ou mais além da essência*, pela noção de substituição (outro-no-mesmo), na medida em que sob tais noções apresenta-se o modo pelo qual o eu sai de si para oferecer "lugar" à palavra que precede toda palavra, “você primeiro”. (LEVINAS, 1993, p. 94).

Em última instância, revela-se na escrita do autor a busca pela constituição de um discurso ético (metafísica), que se inicia na relação ao rosto, frente a frente, redundando em uma atitude de acolhimento do outro pelo mesmo, hospitalidade. Assim, a subjetividade em Levinas é descrita como hospitalidade, acolhimento do rosto, de sua palavra excedente por excelência, sempre exterior à totalidade. Este é o ponto-chave para a interpretação de sua filosofia, início, meio e fim de sua narrativa – que em *Outramente que o ser ou mais além da essência* transmutar-se-á em uma "experiência" mais radical de alteridade, como uma forma de resposta às críticas dirigidas por Derrida em “Violência e metafísica” (DERRIDA, 2003b), texto que se encarregou de apresentar contradições que deixavam o texto levinasiano em aberto. Mais do que relação ao rosto, como afirmava Levinas em *Totalidade e infinito*, à alguém que se coloca face a face em sua nudez e estrangeirismo, a relação passa a ser pensada pela ideia de uma anterioridade do outro em relação ao mesmo, outro-no-mesmo.

A questão da falência aí se torna um componente marcante e significativo, pois a subjetividade passa a ser descrita como vulnerabilidade, sensibilidade, ruga, contato pele sobre a pele, envelhecimento, entre outros termos que Levinas usa para traçar, digamos, o retrato da aproximação (ética) que afeta ou desconcerta os termos de uma hospitalidade condicional. Também se pode notar sinais de falência em Levinas desde *Da existência ao existente*, texto de 1947 em que ele descreve a preguiça, o sono, o cansaço e toca a questão do corpo enquanto resistência ao ser. A falência se faz pensar pela noção de corporeidade, e isso será exposto de forma mais intensa em 1974. É o corpo que em última instância está a ruir, consumido quase ao ponto da aniquilação – corpo cativo, envelhecido, cansado, sem memória, ferido, sofrido, pó. Levinas faz uso de muitos termos correlatos para exprimir a relação à alteridade inscrito em um gesto de falência.

Em *Outramente que ser ou mais além da essência* também se faz menção à hemorragia, à arritmia, fissura, distensão para expressar a ruína do sujeito que coincide consigo mesmo. Não é possível coincidir consigo mesmo, pois um lapso, da ordem de um rastro, de um vestígio marca anarquicamente quem somos. Em sua obra da juventude, *Da existência ao existente*, Levinas já fazia alusão à ideia de um tal lapso, que se passa pelo corpo. Cansaço, sono, preguiça marcam a resistência ao ter-que-ser, ao ter que manter-se em si, atado a si. Há um atraso que não permite esse encontro do eu consigo, que não permite que o eu afirme eu sou eu e isso se torna o centro da argumentação que incide sobre o tema do outro-no-mesmo.

Citando Rimbaud, afirma o seguinte Levinas: *o eu é um outro*. (LEVINAS, 1974a, p. 151). E o que isso significa? Ao se referir a Rimbaud, Levinas não recorre à postulação de um novo sujeito poético, ou de *eus* profundos. Em questão encontra-se a definição de uma nova terminologia, *outro que eu, outro que ser*, que “se passa” na subjetividade; eu com solas de vento; sopro do espírito, que faz inspirar, deixando seu rastro, seu vestígio. A expressão “eu é um outro” denota uma inversão de categorias temporais, da ideia de reminiscência e de identidade. A recorrência faz abrir as entranhas do eu e não alude a um sujeito em geral, reificável, substituível; indica que a derrota da identidade do eu é a sensibilidade, afecção do eu *para o outro* pela substituição, passagem do eu ao *me, mim*.

O sujeito é vulnerabilidade, refém na aproximação ao próximo. É o sujeito o único — e não um outro — que é capaz de substituir-se, padecer do raptó, *daquele por quem responde-se* como refém. “O *um* se expõe ao *outro* como uma pele se expõe àquilo que a fere [...] Fissão do núcleo abrindo o fundo da sua nuclearidade pontual, como [se fosse] até a um pulmão no fundo de si” (LEVINAS, 1974a, p. 63-64). No fundo de sua substância o sujeito é pulmão, respiração, que inspira e expira. “Este pneumatismo não é o não-ser, ele é desinteressamento: terceiro excluído da essência, do ser e do não-ser. [...] Sopro o mais longo possível — espírito.” (LEVINAS, 1974a, p. 228-229). Pode-se dizer que *o outro é o coração do eu*, disritmia que faz seu deslocamento e descompassa as profundezas do eu. E por isso se diz de um *outro no mesmo*.

Recorrência [outro-no-mesmo] que é 'encarnação' e onde o corpo, pelo qual o dar é possível, torna *outro* sem alienar, pois este outro é o coração — e a bondade — do mesmo, a inspiração ou o psiquismo mesmo da alma. (LEVINAS, 1974a, p. 139).

Consumação sem alienação. Levinas quase chega a assumir o discurso da liquidação do sujeito, de uma chama sem pavio. Mas isso não o interessa. Seu pensamento se encontra dentro de um registro metafísico – o que não significa que esse assunto não seja algo sério (DERRIDA, 1992, p. 278-279) – e sua intenção segue a mesma trilha percorrida por Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, entre tantos outros, que se dispuseram a deslocar a questão do sujeito – apesar de que para Derrida, por exemplo, ele, o sujeito, nunca tenha estado lá. Todavia, há um projeto no pensamento de Levinas no que diz respeito ao tema da responsabilidade, em relação à alteridade, que se difere de outros pensadores e que se tornará inspiração para escrita do próprio Derrida. Aqui anoto a questão da falência e o que esse tema evoca e vice-versa.

As descrições de Levinas sobre essa subjetividade atravessada pelo outro em sua constituição são repletas poesia, de uma tonalidade pouco comum à filosofia, apesar de toda a dureza que ele exorta em nome da ética, hospitalidade à maneira de um “sim, sim”, graças por dar graças (LEVINAS, 1974a, p. 12), responsabilidade até pelo que fere.

A interpretação sobre o sujeito diz respeito a uma identidade colapsada, “catastrofada” que “não cessa de morrer”. (LEVINAS, 1974a, p. 65), que se consome até as cinzas. A de-posição do eu é a expressão de uma “hipérbole da passividade que perturba a água que dorme” (LEVINAS, 1974a, p. 63), excesso do discurso – envelhecimento e lassidão primordial, lapso, referência a um tempo irrecuperável, imemorial ou an-árquico. O sujeito descreve-se a partir da passividade do tempo: “subjetividade do envelhecimento” (LEVINAS, 1974a, p. 69). A duração inscrita na temporalidade é envelhecimento e cansaço. Trata-se de uma corporeidade exposta ao outro, sob uma seriedade que não é jogo, “distensão mais grave do que o ser.” (LEVINAS, 1974a, p. 72). A temporalidade que se expõe sob as formas da corporeidade: “para o outro, apesar de si, a partir de si.” (LEVINAS, 1974a,

p. 71). Passividade como falência, substituição ao outro, descolamento do esse, des-interesse. "A título excepcional, e por abuso de linguagem, podemos nomeá-lo Mim ou Eu. Mas a denominação, aqui, não é senão uma pró-nominação: não há *nada* que se nomeie *eu*; eu diz-se por aquele que fala." (LEVINAS, 1974a, p. 72).

A substituição (outro-no-mesmo) evoca uma oposição ao princípio autárquico do *eu me comprometo*. Anarquicamente, o eu *sofre a proximidade do próximo e torna-se vulnerável (falido) nesta aproximação*, constituindo-se enquanto tal — antes mesmo da possibilidade de se enunciar "eu sou eu". Não se faz menção a um sujeito da ação (nominativo), mas a um *objeto* da ação (acusativo); *despotismo* às avessas, em que o eu se encontra sob ex-posição, ferido, perseguido, acusado, refém.

Assim, sic

Falir não é o indicativo de uma negatividade, salvo quando o que está em jogo é apenas uma questão de cálculo e nada a mais, ou se a sobrevivência de alguém está em risco. Levinas e Derrida nos ensinam a positividade em torno à falência. “É preciso” falir. Aliás, estamos já endividados, falidos, acusados por alguém, culpados, cativos, sob os traços de uma *différance*, de um passado imemorial, anárquico que impele ao responder. A responsabilidade não é cálculo ou uma condição prévia ou virtuosa de alguém com suas mãos limpas, com seu coração puro e com sua boa consciência aburguesada. Estamos respondendo desde sempre ao que nos acusa, seja como for. "Quem me acusa?", pergunta-se K. em *O processo*. (KAFKA, 2011, p. 50). Não se sabe. Mas há acusação. E há o que responder, inevitavelmente. De que modo? Como? A quem? Por que(m)? Somos todos responsáveis por tudo, “sim, sim” (DERRIDA, 1987). (Eis uma afirmação-condição de impossível digestão para os defensores da moral e dos bons costumes).

Em *Os irmãos Karamázov* assim diz Márkel, mergulhado em um momento de crise e de transformação: "somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros." (DOSTOIEVSKI, 2008, p. 396).

Narra-se a responsabilidade para a qual não se pode delegar substitutos, reverberação da hospitalidade in-condicional e impossível, que abre o por-vir tanto em Derrida quanto em Levinas pelas águas calmas e tempestuosas da falência, sem margens. Falecimento-vida. Só há o rio e todo o seu perigo. “Sou homem depois desse falecimento? Sou o que não foi [...] eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro – o rio.” (ROSA, 1976, p. 32).

Falir é estar próximo à alteridade (e da morte) – mesmo que a contragosto –, do que difere, apesar da distância que não se pode percorrer até lá. Travessia. Falir é responder a todo outro, a qualquer outro – das pedras ao animal que diz pensar – “sim” dito reiteradamente, “sim, sim”. “Sim” às cegas, sem ponto de partida ou de chegada. “*Tout autre est tout autre.*” (DERRIDA, 1999, p. 98). Absolutamente outro é absolutamente (todo e qualquer) outro, sem medidas, e apesar delas.

Na obra de Levinas, evidencia-se que a subjetividade se realiza como serviço e como hospitalidade, discurso direcionado para todos os homens, discurso para a paz “entre nós”, à margem de encontros marcados pela impessoalidade e pela reciprocidade dos idênticos. Em Derrida a responsabilidade se amplia, e não se direciona apenas ao outro homem. Levinas tem suas razões em ser reticente, digamos. Afinal, ele escreve desde as marcas de um tempo de exceção que vitimou milhões de pessoas “em nome de” um ideal de universalização permeado pela guerra, pela conquista e pelo ódio ao estranho. De todo modo, a inspiração que os convida ao pensamento é a mesma. Derrida reconhece essa dívida a Levinas, em muitos lugares. Para lá desta dívida, tudo é dívida. Esses são os termos do que aqui se quis indicar, em forma de notas, sobre a falência. O que nos ameaça não se aplaca. E nada nos coloca a salvo. “É preciso” atenção a esse gesto de falência que se mostra em Derrida e Levinas, atenção a esse gesto de desconstrução, apesar do tremor e do temor. O veneno que nos mata a todos é o mesmo que pode nos “salvar”? Encerro com os versos de uma canção.

Atrás de meus olhos
Dorme uma lagoa profunda
E o céu que trago na mente
Meu voo jamais alcança

Há no meu corpo um incêndio
Que queima sem esperança
A própria terra que piso
Vira um abismo e me come

Corre em meu sangue um veneno
Veneno que tem teu nome

(NASCIMENTO; GULLAR, 1993)

Que(m) nos chama? Falência. Responsabilidade. Sim,
graças. Abismo. Teu nome.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, Jacques. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1997.

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

_____. **L'écriture et la différence**. Paris : Seuil, 2003b.

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

_____. **Ulysse gramophone**: deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987.

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

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

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

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

_____. **De l'existence a l'existant**. Paris: Vrin, 1998.

_____. **Éthique et infini**. Paris: Fayard, 1993.

_____. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Minuit, 1976.

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

NASCIMENTO, Milton; GULLAR, Ferreira. **Meu veneno**. In: **Angelus**. Com Milton Nascimento (voz e violão); Herbie Hancock (piano), Pat Metheny (guitarra), Jack Dejohnette (bateria), Ron Carter (contrabaixo) e Naná Vasconcelos (percussão). Rio de Janeiro: Warner, 1993.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1976.

Recebido em: 24/06/2018

Aprovado em: 18/06/2019