

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

**Do “*Tout autre*” (Lévinas/Derrida) ao “*Tout autre est tout autre*” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”**

Fernanda Bernardo
Professora de Filosofia Contemporânea na Faculdade de Letras da
Universidade de Coimbra

para Marina Themudo,

um rosto da “ética”

«Loi du tact: tout commence, et la fidélité même,
et le serment,
ar un impardonnable parjure.»
(Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, p. 108).

Esta é a segunda parte do texto de um seminário com o título «Lévinas et Derrida – Fidélité à plus d’un» leccionado, a 6 de Dezembro de 2007, no *Collège International de Philosophie* (Paris) na sessão do Seminário «Lévinas et Derrida» do Programa de Seminários 2007-2008 do *Collège International de Philosophie* e da *Sorbonne IV/Paris*, com o título *Emmanuel Lévinas et la Philosophie Française Contemporaine*, sob a responsabilidade de Danielle Cohen-Lévinas e de Gérard Bensussan. A primeira parte encontra-se publicada em *Espectros de Derrida* (org. Paulo Cesar Duque-Estrada, Nau/Loyola, 2008). O texto deste Seminário – do qual se mantiveram os traços de oralidade e a que agora se juntaram grande parte das notas de rodapé com intuítos de fundamentação teórica nesta outra cena de escrita – testemunha igualmente uma investigação em curso afecta ao Projecto da FLUC/FCT/POCI 2004 *Jacques Derrida – Língua e Soberania* participado pelo Fundo Comunitário Europeu FEDER.

Se o “coração” se revela de facto o “*point de contact*” entre “Lévinas e Derrida”, na medida em que reafirma duas singularidades absolutas – e, enquanto tal, des-ligadas –, ligadas pela radicalidade do seu comum pensamento da separação ou da alteridade absoluta, o “coração” revelar-se-á também o “lugar” daquilo que, nesta proximidade, também os separa. Aquilo que os aproxima em termos de pensamento, da radicalidade do seu pensamento, aquilo que dita e magnetiza a pulsação da sua relação de amizade de pensamento – e de amizade e de pensamento, e que é também, reiteremos, o pensamento como amizade ou como hospitalidade ou como responsabilidade –, o “coração” é também aquilo que irremediavelmente os separará. Aquilo que os separará, sim, é certo, mas, e notemo-lo também, aquilo que os separará a partir e em nome daquilo mesmo que os aproxima: o próprio “coração” como metáfora da alteridade absoluta ou da singularidade absoluta em substituição.

Com efeito, “lugar” da proximidade e da fidelidade ao pensamento de Lévinas, que o mesmo é dizer, lugar da *reafirmação* do pensamento da alteridade de Lévinas, o “coração” é igualmente o “lugar” de uma resistência e de um debate sem tréguas com o pensamento levinasiano. E desta feita, e diferentemente do que se passará na relação Lévinas-Blanchot, um debate sem tréguas nem sequer silenciado¹. Como o atestará a própria entrevista com Alain David, onde se pode ler Derrida a confessar:

Desde que leio Lévinas, o meu trabalho contou com os seus textos inaugurais sobre Husserl (1930!) e os que se lhe seguiram, antes da guerra e muito tempo antes de *Totalité et Infini* (1962). E este “companheirismo”, mesmo quando não deu lugar a textos publicados ou a ensinamentos [...], tomou sempre a forma de

¹ Também no diálogo com D. Janicaud, Derrida confessa as suas dificuldades com o pensamento de Lévinas. Diz aí: «Il y a aussi des moments d’impatience. Dans tous mes textes sur Lévinas, il y a des moments « négatifs », « critiques », « ironiques » aussi. Tous. Quelle que soit mon admiration. [...] Au fond, quand j’essaie d’analyser ou d’établir une sorte de typologie de mes rapports avec ceux que je tiens pour les grands penseurs de ce siècle, Heidegger, Lévinas – et Blanchot, à l’égard des trois il y a une violence. Ce n’est pas la même dans les trois cas ; celui qui résiste le mieux, c’est Blanchot.», J. Derrida in Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, II, p. 105-106.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

debates incessantes, de discussões respeitadas mas muitas vezes graves. (DERRIDA in «Derrida avec Lévinas» in op. cit., p. 31)

Neste sentido, se o “*point de contact*” diz o não-contacto ou a “separação” como condição do *justo* contacto com Lévinas, assim dizendo o paradoxo da relação ao outro *como outro*, isto é, respeitado ou salvaguardado no absoluto da sua alteridade; por outro lado, o “*point de contact*” não deixa também de fazer ressoar o “contacto algum”, o “nenhum contacto” entre ambos: um “não-contacto” que, reafirmando a sua respectiva idiomática e portanto a sua diferença, reafirmará também o abismo que, na sua proximidade, apesar da sua proximidade e em nome da sua proximidade, os separa também. Um abismo que não deixa de revelar que, no “coração” (ele próprio metáfora do abismo do *autos* e da ipseidade) de Derrida, se cavam outros abismos – outros abismos que não apenas o do “absolutamente outro” (*tout autre*) na sua condição de próximo, de semelhante ou de irmão, que é afinal a condição do rosto e do “absolutamente outro” – do rosto do “absolutamente outro” e como “absolutamente outro” – no pensamento levinasiano. Uma condição que Derrida irá sublinhar para denunciar as insuficiências e os limites da radicalidade do pensamento da alteridade (*tout autre*) de Lévinas – insuficiências e limites nas quais Derrida vislumbrará uma estranha desatenção aos abismos, isto é, aos limites, aos fins e aos confins do humano². Uma desatenção sacrificial que revelará o humanismo e o antropocentrismo (o *carnofalocentrismo* mesmo) da “ética” levinasiana. Uma desatenção que desencadeia a perplexidade e a inquietude de Derrida, que a marca e denuncia assim:

Quando Lévinas se interroga sobre o outro do outro [o terceiro, portanto] que não é apenas um “semelhante” e que faz surgir a questão da justiça, este não-semelhante permanece um homem, um irmão e não um outro outro, um outro outro diferente do homem, diferente do “outro homem” que se chama ainda homem, e que não responde senão a este nome (DERRIDA. *L’animal que donc je suis*, p. 155).

E ainda assim:

² Para esta questão, ver J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, p. 30 ss.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

Mas quando ele [Lévinas] lembra que “a melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer reparar na cor dos seus olhos...”, ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso será para nós [...] o lugar de uma grave inquietude. (*L’animal que donc je suis*, p. 30)

Uma “grave inquietude”, um diferendo que revelará e mostrará que, na loucura da sua hiper-radicalidade, a desconstrução derridiana vai ainda mais longe do que a “ética” levinasiana, a quem marcará inauditos e surpreendentes limites. Limites que o são em relação ao próprio pensamento, quero dizer, em relação àquilo que apela ou dá a pensar. Com efeito, no debate que trava com Lévinas, o “coração” de Derrida bate e bate-se por outras coisas, indo mais longe, bem mais longe no seu combate por um pensamento do “mundo” e do *viver-no-mundo-com-outrem* ainda mais responsável e justo do que o de Lévinas. Porque este debate entre Derrida e Lévinas, entre a “ética” levinasiana e a desconstrução derridiana enquanto pensamentos da alteridade absoluta (*tout autre*), é também um inaudito combate não só por um “mundo” mais compassivo e justo – não podemos esquecer que Derrida definirá a desconstrução como justiça³ –, como por uma “humanidade” atenta à sua própria an-humanidade e a uma responsabilidade à sua altura.

Um debate, um debate incessante no dizer do próprio Derrida, que passa pela resposta à questão – ou que dela decorre: Quem é o “outro”, o “absolutamente outro” (“*tout autre*”) da “ética” levinasiana? Quem é o “outro” que dita e locomove o pensamento? Uma questão a que, é sabido, Lévinas responderá: “o outro homem”. O “absolutamente Outro”, não se cansará o filósofo de dizer, é outrem⁴ – o “outro homem”. Derrida, por sua vez, responderá – assim respondendo hiper-crítica ou desconstrutivamente à própria resposta de Lévinas: “*Tout autre est tout autre*”. “Absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro”.

³ Não esqueçamos que em *Force de Loi* Derrida ousa definir a desconstrução como justiça (que o filósofo distingue de direito)/

⁴ «L’absolument Autre, c’est Autrui», Lévinas, *Totalité et infini*, p. 28. E, p. 67 : «L’Autre en tant qu’autre est Autrui.».

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

“*Tout autre est tout autre*” é, de facto, a pedrada que, no dizer do próprio filósofo⁵, ele atirará ao “jardim de Lévinas”. Ao “jardim de Lévinas”, quer dizer, à “ética” levinasiana a quem, apesar da sua grandeza e desejabilidade, lembra a *impossibilidade* da sua pureza⁶, assim problematizando, em primeiro lugar, o modo como Lévinas deseja pensar a alteridade – a saber, uma alteridade, na sua transcendência, não contaminada pela imanência. Uma “pedrada” que, para além de concentrar a melancolia do idioma derridiano em toda a sua amplitude e aporeticidade, não deixa de lembrar também a sua intraduzibilidade – uma intraduzibilidade que é a da própria alteridade ou singularidade *absolutas* –, e que nós “mal” traduzimos por “absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro”, a fim de tentarmos deixar *quase* ouvir a homonímia que, para além da tautologia, abre esta fórmula ao enunciado da heterologia mais irredutível⁷. Com efeito, para além de dizer a im-possibilidade da “ética” levinasiana, lembrando-a à sua impossibilidade – que o mesmo é dizer, lembrando-a à inevitabilidade da contradição, da aporia ou do perjúrio quase-transcendental e, *ipso facto*, lembrando o “ético”, o “ético” *ou*⁸ o “justo” à inevitável injustiça da sua justiça; para além de também significar o ateologismo da desconstrução derridiana ou – e num sintomático dizer do filósofo que o aproxima tanto do léxico como do pensamento levinasianos e que insinua ainda a messianicidade da desconstrução na sua condição de pensamento do evento, da *différance* ou do porvir – o seu “ateísmo

⁵ « ‘Tout autre est tout autre’ [...] tomba d’abord, oserai-je dire, comme une pierre dans le jardin de Lévinas... », J. DERRIDA in J. Derrida, C. Malabou, *La contre allée*, p. 263.

⁶ Veja-se, sobretudo, «Le mot d’accueil» in *À Dieu – à Emmanuel Lévinas* onde Derrida questiona a violência da pureza ética a partir da questão do “terceiro”: «Intolérable scandale: même si Lévinas ne le dit jamais ainsi, la justice parjure comme elle respire, elle trahit la “parole d’honneur originelle” et ne jure qu’à parjurer, abjurer ou injurier. C’est sans doute devant cette fatalité que Lévinas imagine le soupir du juste. « Qu’ai-je à faire avec la justice ? » », op. cit., p. 68.

⁷ Cf. DERRIDA, «Donner la mort», cap. 4, «Tout autre est tout autre» in *Donner la mort*, p. 114-116.

⁸ Lembremos que uma certa concepção da justiça é, em Lévinas, sinónimo de “ética”: «Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 67.

que se lembra de Deus”⁹; este sintagma, “*Tout autre est tout autre*”, lembra a Lévinas que (o) “absolutamente outro” é “absolutamente todo e qualquer outro”¹⁰: não importa *o quê* ou *quem* (“*quiconque*”, “*n’importe qui*”, enfatizará Derrida¹¹), e não apenas o “outro homem” na sua condição de próximo, de semelhante e/ou de irmão. Um lembrar que revela o “lugar” da “separação” como o “lugar” do diferendo entre “Derrida e Lévinas”. Mas, e insistimos, o lugar do diferendo a partir da proximidade e da fidelidade de Derrida ao pensamento de Lévinas, isto é, a partir da sua comum paixão pelo “absolutamente outro” – “absolutamente outro” que, tanto para Lévinas como para Derrida, é efectivamente o que apela a pensar.

Um diferendo que se marca e se revela através de um sem número de diferenças entre os dois filósofos – diferenças que passam pelo “coração”. Pelos abismos do “coração”. Diferenças que se manifestam em questões tais como: a questão do “feminino” e das “diferenças sexuais”, a questão do “humanismo” – que Derrida grafará “*humanisme*” a fim de denunciar a aliança do *fonocentrismo* e do *logocentrismo* através do privilégio, de um certo privilégio da mão (*main*), da mão do homem (*humain*) e da relação da mão à linguagem e ao pensamento¹² –, a questão do “perdão”, do “judaísmo” e do “político”¹³. Limitar-me-ei aqui a uma muito sucinta referência aos dois primeiros pontos deste debate entre Derrida e Lévinas. A saber, ao seu diferendo em torno da questão do “feminino” e das diferenças sexuais, bem como em torno da questão do “humanismo”: dois pontos de absoluto *não*-contacto entre “Derrida e Lévinas”. E dois pontos através dos quais o pensamento de Derrida vai para além do de Lévinas na sua ânsia de justiça

⁹ DERRIDA. «Que faire ?» in col., *Confessions*, p. 21.

¹⁰ DERRIDA. *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2001, p. 46.

¹¹ DERRIDA. *Donner la mort*, p. 121.

¹² Para esta questão, J. Derrida, «La main de Heidegger» in *Psyché*, p. 415-451.

¹³ J. Derrida a Alain David, «Derrida avec Lévinas» in op. cit., p. 32.

A questão do feminino e das diferenças sexuais

Não sem deixar de saudar a coragem e o mérito insigne de Lévinas por este ter assumido a masculinidade¹⁴ da sua assinatura filosófica¹⁵ – coisa que, apesar da ambiguidade que consigna (uma vez que implica um *posicionamento* na própria “diferença sexual”, que assim se vê rasurada), é, como muito bem sabemos, raríssima em filosofia! –, bem como pelo seu empenho na temática fenomenológica de *eros* e do *feminino*¹⁶, Derrida denuncia no pensamento e na obra de Lévinas a violência de uma certa dissimetria falocêntrica – como, entre outros e outras, também farão Luce Irigaray¹⁷, Hélène Cixous e a própria Catherine Châlier¹⁸: uma muito próxima e uma grande especialista de Lévinas. Uma dissimetria que se manifesta na secundarização da “diferença sexual”¹⁹ em relação à própria “diferença ética” tida por originária – ou por mais originária. Uma secundarização que tem no entanto sempre implícita uma secundarização do *feminino*: e isto porque a “diferença sexual” está no pensamento e na obra de Lévinas subordinada à alteridade de um “absolutamente outro” – o plano do “humano” propriamente dito para Lévinas²⁰ – situado, de facto, antes e para além da própria “diferença sexual”²¹ e, enquanto tal, (um absolutamente outro) sexualmente não marcado, sim, é certo, mas, na verdade e no fundo, *já sempre* marcado no masculino: é que é sempre *ele* antes de *ela*, sempre o *filho* antes de *filha*, sempre o *pai*

¹⁴ Derrida assinala-o já em «Violence et Métaphysique», onde na página 228 se pode ler: «Notons au passage, à ce sujet, que *Totalité et Infini* pousse le respect de la dissymétrie jusqu’au point où il nous paraît impossible, essentiellement impossible, qu’il ait été écrit par une femme. Le sujet philosophique en est l’homme [vir]».

¹⁵ J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, p. 194.

¹⁶ Cf. nomeadamente Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 286 ss.

¹⁷ Luce Irigaray, *Le sujet exposé* in *Exercices de la patience*, nº 5, printemps, 1983.

¹⁸ C. Châlier, *figures du féminin*, Ed. de La nuit surveillée, 1982, p. 97.

¹⁹ Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 113.

²⁰ Lévinas, «Et Dieu créa la femme» in *Du sacré au saint*, Minuit, Paris, 1977, p. 132.

²¹ Lévinas, *Le temps et l’autre*, p. 77-78.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

antes de *mãe*, sempre o *irmão* antes de *irmã*, sempre o *rosto* masculino e magistral antes do *rosto* feminino²² (equacionado ao *Tu* de Buber), sempre a mão masculina que toca ou que acaricia e sempre o feminino, a mulher ou a amada, que é tocada ou acariciada... Sempre, em suma, o *masculino* antes do *feminino*²³...

Existe, implacável e hegemónica, no pensamento e na obra de Lévinas uma configuração assustadoramente inquietante que associa o “feminino” à “criancice” e à ‘tontice’²⁴, ao mutismo²⁵ e à intimidade, à “animalidade”²⁶ e à “irresponsabilidade”²⁷... Uma configuração que inscreve o seu pensamento no rastro do monoteísmo judaico que, como Fethi Benslama²⁸ admiravelmente demonstra, se institui sobre o sacrifício ou sobre “repúdio originário” do “feminino”... Ainda que, como não sem ironia Derrida amiúde o lembre, na tradição judaica a *shekhina*, a saber, a manifestação da presença divina, mantenha os traços de um rosto feminino, pelo que haveria que pensar numa certa feminilidade do Deus judaico – por outro lado, transcendente, separado, secreto e ciumento²⁹. Um Deus que nada tem também que ver com o Deus dos filósofos.

São numerosas as marcas do androcentrismo da ética levinasiana. Para nos restringirmos aqui pouco mais do que à conceptualização que anima e opera no pensamento do filósofo, lembremos, não mais do que de passagem, o privilégio outorgado pelo filósofo ao *Il* e à *Illéité* na designação do “Absolutamente outro” (*Tout Autre*); bem como a predominância do *pai*³⁰, do *mestre*, do *rosto magistral*³¹, do *amigo*³², do *amante*, do *acariciante* e do

²² Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 166.

²³ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 142.

²⁴ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 295.

²⁵ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 128-129

²⁶ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 128-129.

²⁷ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 295.

²⁸ Fethi Benslama, «Le répudiation originare» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions*, Intersignes, nr 13, automne, 1998, p. 113-153.

²⁹ Cf. J. Derrida, «Fourmis» in colectivo, *Lectures de la différence sexuelle*, des femmes, Paris, 1994, p. 85.

³⁰ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, section IV, Au-delà du visage, p. 279-318.

³¹ Ibid, p. 104.

³² Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 80.

*filho*³³. Sendo este privilégio da relação pai-filho³⁴ – um privilégio que, como sabemos, enraíza na poderosíssima tradição abraâmica (judaica, cristã e islâmica) –, indissociável do privilégio da *fraternidade*³⁵ no âmbito do pensamento levinasiano: uma *fraternidade*³⁶ subtraída à família e, portanto, ao biológico³⁷, sim, é certo, mas ainda assim enfeudada a uma terminologia que nada tem de inocente... Porquê, neste contexto, o esquecimento da filha? Da filha e da sororidade nesta relação filial que equaciona sempre a criança (*enfant*) ao filho? A linguagem, demasiado bem o sabemos, não é, nem neutra, nem indiferente...

E de nada serve também invocar uma pretensa neutralidade, sempre irremediavelmente marcada pela soberania da masculinidade. Uma soberania que Derrida denuncia, dela se demarcando criticamente, nomeada e privilegiadamente em «Violence et Métaphysique», em «En ce moment même, dans cet ouvrage, me voici»³⁸ (1980), em *Politiques de l'amitié* (1993), em «Le mot d'accueil» (1996) e em “L'intouchable ou le vœu d'abstinence” em *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2001).

Isto por um lado – e certamente o lado determinante e hegemónico: em todo o caso, aquele que dá o tom ao pensamento de Lévinas nele revelando o seu androcentrismo congénito.

Por outro lado, Derrida não deixa também de sublinhar, nomeadamente em «Le mot d'accueil», o facto de, paradoxalmente, o pensamento de Lévinas poder também ser lido – como só Derrida no-lo dá a ler a partir da sua atenção ao *modus* próprio da linguagem como arqui-escrita, isto é, minada de silêncio – como uma espécie de *feminismo* “*avant la lettre*”. Um certo “feminismo”, em todo o caso – um “feminismo” que interditaria e desconstruiria justamente todo e qualquer “ismo” das hipóteses filosóficas, político-sociológicas ou antropológicas essencializantes. E isto, ao pensar e ao dar a pensar o

³³ Ibid, p. 310.

³⁴ Ibid, p. 311.

³⁵ Ibid, p. 189.

³⁶ Ibid, p. 235.

³⁷ Ibid, p. 310.

³⁸ Cf. J. Derrida, «En ce moment même, dans cet ouvrage, me voici» in *Psyché*, Galilée, 1987.

feminino para além do ‘gender’³⁹ como “outro do outro” – um “outro do outro”, de todo inconceitualizável, que dita e assina pelo avesso o próprio texto levinasiano: uma espécie de voz que sussurra baixinho, ao rés do silêncio, por entre as altaneiras do Dito, como Derrida o dirá já no *terminus* de «En ce moment même, dans cet ouvrage, me voici»⁴⁰, sublinhando a heterogeneidade *das vozes* (*mais de uma*, portanto) que entretecem o texto levinasiano que, como qualquer outro, fala *a mais de uma voz*, nele detectando, como que em surdina, as marcas desta singular precedência de uma voz *feminina*: marcas que se manifestam numa outra escuta e numa outra leitura (a de Derrida, exclusivamente) da concepção levinasiana do *feminino* em termos de “acolhedor por excelência”, de “acolhedor em si”, de “linguagem sem ensino”, de “linguagem silenciosa”, de “entendimento sem palavras” e de “expressão no segredo”⁴¹... Marcas privativas e denegativas (como serão também todas aquelas que servirão a Emmanuel Lévinas⁴² para pensar o animal – *sem ética, sem rosto, sem logos, sem linguagem, sem o poder de morrer...*) que, como mostra a leitura de Derrida, estão no entanto bem longe de serem simplesmente negativas: com efeito, elas dão a escutar, *a quem as souber escutar, justamente*, a quem tiver ouvidos para as escutar, o murmurar do próprio silêncio que, notemo-lo não mais do que de passagem, reenvia para o silêncio ético-poético, antes referido

³⁹ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 169. Escrevemos a palavra « *gender* » em inglês porque, como é sabido, é nesta língua que ela surge imediatamente conotada com a questão da dita diferença sexual. Como Peggy Kamuf bem o sublinha no seu *Book of Addresses*, Stanford University Press, 2005, p. 7: «But *genre* is not *gender* if one means by that a sexual classification. The French noun ‘*sexe*’ is the closest translation to what Anglophones have generally intended by the word *gender*, especially in recent times. ‘*Genre*’ and ‘*gender*’ form a pair of what translators commonly call ‘*faux amis*’ or ‘*false friends*’».

⁴⁰ «ELLE NE PARLE PAS L’INNOMMÉE OR TU L’ENTENDS MIEUX QUE MOI AVANT MOI EN CE MOMENT MÊME OU POURTANT SUR L’AUTRE CÔTÉ DE CET OUVRAGE MONUMENTAL JE TISSE DE MA VOIX POUR M’Y EFFACER CECI TIENS ME VOICI MANGE ~ APPROCHE-TOI ~ POUR LUI DONNER ~ BOIS», J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in op. cit, p. 202.

⁴¹ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 166.

⁴² Cf. Lévinas, «Nom d’un chien ou le droit naturel» in *Difficile Liberté*, A. Michel, Paris, 1976, p. 233.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

(cf. § 2), como véspera e interrupção da própria linguagem/Dito: um silêncio que dita, interrompe e ritma a linguagem do Dito ou como Dito. Um silêncio que, anterior aos signos verbais, à semântica e à própria lógica sintáctica, é o Dizer de uma linguagem que, classificada como “sinceridade”, “bondade”, “amizade”, “hospitalidade” e “expressão”, Lévinas tem como a própria exposição e aproximação arquioriginárias de outrem. Numa palavra, como a orientação do próprio pensamento *para-outrem* da parte de um “sujeito” que é pura “substituição pelo outro”. E neste sentido, o “feminino” impõe-se na obra levinasiana como a origem pré-ética da própria ética.

Não obstante, apesar da ousada, surpreendente e cuidada atenção ao *feminino* desde muito cedo presente e a operar no pensamento e na obra de Emmanuel Lévinas – na verdade desde as suas primeiras obras, desde *De l’existence à l’existant* (1947)⁴³ e de *Le temps et l’autre* (1947)⁴⁴, justamente, onde ele é pensado e apresentado como a figura por excelência da alteridade –, uma tal atenção, que, como Derrida salientará⁴⁵, faz dele a origem pré-ética da própria ética, não exclui no entanto sempre, e em última instância, dir-se-ia, a *manobra* de uma estranha sujeição à palavra viril do rosto, ele também, viril ou magistral⁴⁶... Como o testemunhará também o requerido e assumido “humanismo” da sua “ética”.

⁴³ «L’autre par excellence, c’est le féminin», Lévinas, *De l’existence à l’existant*, Vrin, Paris, 1990, p. 145.

⁴⁴ Cf. Lévinas, «L’Eros» in *Le temps et l’autre*, PUF, Paris, 1979, p. 77-89.

⁴⁵ J. Derrida, *Ádieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 83.

⁴⁶ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 166.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

A questão do “Humanisme”

“L’animal me
regarde”

DERRIDA

L’animal donc que je suis, p. 85

“Il faudrait se demander *d’autre part* après quoi
se met en mouvement un discours sur la trace de l’autre (ce discours
au cours et dans la course duquel j’ai croisé Lévinas selon ce qu’il a
appelé un chiasme) et pourquoi il devrait inscrire lui la trace de
l’autre comme animal, comme
animot”

(DERRIDA, *L’animal donc que je suis, p. 82*)

“L’animal
que donc je suis, à la trace, et qui
relève des traces, qui est-ce ?” ,

(DERRIDA, *L’animal donc que je suis, p.83*)

E o androcentrismo impenitente do pensamento de Lévinas reiterar-se-á e manifestar-se-á também ainda no humanismo da sua “ética” – uma “ética” não normativa, em sentido tradicional, uma ética para quem o “outro”, o “outro homem” constitui a norma de todas as normas, o valor de todos os valores, a lei de todas as leis. Uma ética intempestiva, inquieta e da inquietude que, a si mesma, se declara o «humano enquanto humano»⁴⁷. Que, mais precisamente, a si mesma se declara um perscrutar da *incondição* do «humano enquanto humano».

E isto porque, criticando⁴⁸, na peugada do anti-humanismo⁴⁹ contemporâneo e/ou das ciências sociais e humanas do séc. XX, o’s humanismo’s clássico’s, em razão de terem defraudado

⁴⁷ Lévinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, p. 127

⁴⁸ Cf. Lévinas, «Humanisme et an-archie» in *Humanisme de l’autre homme*, p. 71-92.

⁴⁹ Lévinas, «Dieu et l’onto-théologie» in *Dieu, la Morte et le Temps*, p. 213.

o seu ideal, ao não terem sabido ser suficientemente humanos, e de não terem por isso sabido estar à altura de um humano verdadeira e exigentemente humano, Lévinas redefinirá eticamente o seu humanismo como um *humanismo do outro homem* – título, aliás, de uma das suas obras dos anos 70: «só é humano», dirá, «o humanismo do outro homem»⁵⁰. Isto é, notemo-lo: um humanismo do “outro” enquanto *humano* (e é o antropocentrismo da ética levinasiana!), e do humano enquanto *homem* (e é o seu androcentrismo: o seu *falogocentrismo* impenitente!)

O que é dizer que à pergunta “quem é o outro?”, o “absolutamente outro” da ética levinasiana, *diante* de cujo rosto o “eu” está *imediate e incondicionalmente* obrigado a responder, o filósofo responde: “o outro homem” ou o “outro como humano”: no tão surpreendente esquecimento do animal – do vivente animal. Com efeito, jamais o dito animal é tido como um “outro”. Ou mesmo como um “outro do outro” e, enquanto tal e segundo a lógica da “ética” levinasiana do “terceiro”, como um “outro outro”. Ou seja, jamais o animal é, na “ética” levinasiana ou para a “ética” levinasiana, um “rosto”⁵¹ ou mesmo um “terceiro”, diante dos quais é *preciso* igualmente responder responsabilmente. Uma responsabilidade que, como sabemos, constitui, para Lévinas, não tanto o *próprio* mas a *incondição* do humano enquanto humano.

Razão pela qual Lévinas – que, não obstante, subverte forte e inovadoramente a concepção tradicional e ontológica do sujeito – acaba por reproduzir ainda o discurso canónico-hegemónico da ocidentalidade filosófico-cultural, greco-(epiprometeico⁵²)-judaico-islâmico-cristão sobre o animal (no homem, como o limite abissal do homem, e anterior e diferente do homem, como o insinua a homonímia do título *L’animal que donc je suis*) - um discurso que vai da Bíblia, de Sócrates e de Aristóteles até ele, Lévinas, passando também por Descartes, Kant, Hegel, Heidegger e Lacan. Um discurso denegador e sacrificial do animal que institui, nesta denegação, o *próprio* do homem, da relação a si de uma humanidade

⁵⁰ Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, p. 213.

⁵¹ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, p. 147.

⁵² Veja-se a este propósito Platão, *Protágoras*, Inquérito, Lisboa – nomeadamente a passagem relativa à narrativa de Protágoras da fábula de Prometeu e de Epimeteu, p. 26-36.

em primeiro lugar preocupada e ciosa do seu *próprio*. Uma humanidade que *se* diz soberana, porque a si mesma se define em termos de poder: detentora do poder do *logos* (*zoon logon ekhon*), do poder da linguagem, do poder de responder, do poder de poder, e etc. O que não deixa de constituir um limite, um grave, perturbante e surpreendente⁵³ limite da “ética” levinasiana do “outro” ou do “absolutamente outro” – porventura a ética mais radical, mais radicalmente exigente da contemporaneidade. Em todo o caso, a mais ciosa de alteridade. Um limite que atesta o seu “humainisme” profundo e que, como Derrida refere e demonstra, não obstante ele submeter o “sujeito” a uma heteronomia radical, fazendo dele um “sujeito” sujeito à lei da substituição (como a metáfora do “coração” tão bem o testemunha), acaba por o inscrever ainda na tradição cartesiana do “*ego cogito*”, que é, não por acaso, uma tradição greco-judaico-cristã-islâmica. É que, como Derrida tão bem o demonstra, a dita questão-do-animal ou da animalidade não é uma questão qualquer – não é simplesmente, apesar da simpatia que possam ou devam mesmo suscitar, e justamente merecer, uma questão dos amigos dos animais ou das sociedades protectoras dos animais. É antes uma questão indissociável da dita questão do humano – uma questão que dá a pensar os fins ou os confins do humano. Uma questão que, como também Elizabeth de Fontenay o sublinha⁵⁴, põe a humanidade (do homem) à prova – bem como a compaixão e a responsabilidade que a definem ou pelas quais ela *deveria* definir-se. Com efeito, e como incansavelmente Derrida também sublinha, o dito animal constitui um limite – obscuro, enigmático, intocável e indelimitável enquanto tal, como todo e qualquer verdadeiro limite –, a partir do qual se levantam um feixe de questões imensas e

⁵³ Também Elizabeth de Fontenay no seu admirável *Le silence des bêtes* (Fayard, Paris, 1999) se espanta pela «desconcertante indiferença de Lévinas para com a questão animal» e pergunta: «Levinas n’a-t-il pas manqué la nudité et la vulnérabilité absolues de tout vivant, telles qu’elles se manifestent dans la gorge palpitante de la bête présentée au couteau du sacrificateur ou à celui du boucher, dans le ‘gibier’ hors d’haleine traqué à la chasse, telles aussi qu’elles se donnent plus ordinairement à regarder dans la tressaillante robe à fleur de peau du cheval et dans cette continuité de l’extérieur et de l’intérieur, dans cette émotive bande de Möbius en quoi consiste tout animal ?», op. cit., p. 683.

⁵⁴ E. de Fontenay, «Avant propos» a *Le silence des bêtes*, p. 13.

imensamente inquietantes (tais como: a questão do viver e do morrer, do falar, do ser e do mundo, do ser-no-mundo, do ser-com e do ser-diante, do ser-a-seguir, do ser-antes e do ser-depois, ...), e a partir do qual se formulam os conceitos destinados a delimitar o “próprio” do homem, a essência e o porvir da humanidade, a ética, a política, o direito, os “direitos humanos”, o “crime contra a humanidade”, o “genocídio”, e etc.

Razão pela qual, apesar da sua tão justa reivindicação de respeito para com os animais, a própria *Declaração Universal dos Direitos do Animal*⁵⁵ (datada de 1989 e instituída pela *Liga Internacional dos Direitos do Animal*) não deixa de reiterar ainda este discurso hegemónico da nossa ocidentalidade filosófico-cultural (senão mesmo o discurso hegemónico da mundialidade!). E daí a problematicidade deste *texto jurídico*. Uma problematicidade que, em primeiro lugar, não pode deixar de não colocar a questão de saber se a nossa relação com os animais deve, em primeiro lugar, ser colocada em termos de “direito”. Uma problematicidade que decorre igualmente do facto de este *texto* não ter também *força de lei* – ora, na pegada de Kant (cf. *Introduction à la doctrine du droit*, § E), Derrida não se cansa de nos lembrar que «não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica do seu conceito*, a possibilidade de ser “enforced”, de ser aplicado pela força.»⁵⁶.

Em segundo lugar, esta problematicidade decorre também, em sede derridiana, do estatuto do seu “direito” e do “sujeito de direito”⁵⁷ que pressupõe. Com efeito, e tendo em conta que, na

⁵⁵ Cf. Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, Paris, 1997.

⁵⁶ J. Derrida, *Força de lei*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003, p. 12.

⁵⁷ O projecto de Peter Singer e de Paola Cavalieri (*The great ape Project. Equality beyond humanity*, Saint Martins Press, New York, 1994) vai muito além destes direitos, uma vez que não se limita a querer proteger os animais da crueldade da violência humana, outorgando-lhe direitos, mas pretende conceder aos “grandes macacos não humanos” os direitos do homem. Veja-se, a este propósito, o debate entre Paola Cavalieri – «Les droits de l’homme pour les grands singes non humains?», *Le Débat*, 108, jan-fev 2000, p. 156-162 - e Elizabeth de Fontenay, «Pourquoi les animaux n’auraient-ils pas droit à un droit des animaux?», *Le Débat* 109, mars-avril 2000.

história do direito e do conceito de “sujeito de direito”, aos direitos deste “sujeito” correspondiam sempre, salvo raras exceções, deveres, não poderá então deixar de se perguntar: não será, pelo menos, imensamente problemático reconhecer direitos a sujeitos isentos ou incapazes de deveres – como por norma o são os animais?

Em terceiro lugar, esta problematicidade decorre também ainda da conceptualidade fundamental do texto desta Declaração, bem como das definições e dos axiomas que, implicitamente, o redigem: a título de exemplo, e para começar, o próprio conceito de animal, de unidade da vida, de “direito natural”, de morte, necessária, instantânea, cruel (art. 3), de “personalidade jurídica do animal” (art. 9), de respeito («respeito pelos animais inseparável do respeito pelos homens entre si»), de liberdade («direito de viver livre no seu meio natural»), ... O que, e sem deixar de ter em conta a infinita perfectibilidade do Direito, é dizer que estender aos animais um conceito do jurídico, próprio dos direitos do homem, é uma ingenuidade simpática, sim, sem dúvida, mas insustentável. E isto porque, no fundo, acaba por reproduzir a lógica da violência do discurso filosófico-logocêntrico para com o animal.

O que só revela a triste sorte dos animais! Por um lado, em razão da violência infinita do poder que, desde sempre, desde o *Génesis* mais precisamente, *foi dado* ao homem exercer sobre eles – o poder de os sujeitar, primeiro, o poder de os nomear, depois. Por outro lado, porque até os discursos que se erguem para protestar contra esta imemorial violência o fazem a partir dos mesmos axiomas e dos mesmos conceitos em nome dos quais esta violência se exerce e, no fundo, desde sempre se exerceu – mesmo quando, sublinha Derrida⁵⁸, tais protestos partem de uma *Declaração Internacional dos Direitos do Animal*, de uma cultura ecológica ou vegetariana, cuja história é tão rica quanto antiga. E isto porque, como também Derrida o lembrará, «um certo conceito do sujeito humano, da subjectividade humana pós-cartesiana, está de momento no fundamento do conceito dos direitos do homem [...] O conceito moderno de direito depende massivamente deste momento cartesiano do *cogito*, da subjectividade, da liberdade, da soberania, etc.». E o filósofo acrescenta:

⁵⁸ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 125.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

«O “texto” cartesiano não é, certamente, a causa desta grande estrutura, mas “representa-a” numa poderosa sistematicidade do sintoma. Pelo que, conferir ou reconhecer aos “animais” direitos, é uma maneira sub-reptícia ou implícita de confirmar uma certa interpretação do sujeito humano, que terá sido a alavanca da pior violência perpetrada contra os viventes não humanos» (DERRIDA, *De quoi demain...*, p. 109-110).

Denunciado por muitos – por Plutarco, Porfírio, Montaigne⁵⁹, Bentham, Adorno, ... –, este discurso hegemónico da ocidentalidade filosófico-cultural teria em Derrida a grande excepção. Uma excepção que o próprio filósofo faz questão de assumir. Diz:

«digo-vos “eles”, “aquilo a que eles chamam um animal”, para bem marcar que sempre eu me exceptuei deste mundo e que toda a minha história, toda a genealogia das minhas questões, na verdade tudo o que sou, penso, escrevo, traço, apago mesmo, me parece nascido desta excepção, e encorajado por este sentimento de eleição. Como se eu fosse o eleito secreto daquilo que eles chamam os animais. É a partir desta ilha de excepção, a partir do seu litoral infinito, a partir dela e dela que eu falarei.» (DERRIDA, *L’animal que donc je suis*, p. 91).

Uma excepção decorrente do facto de este filósofo se ter visto visto pelo dito animal, que o precede, nele vindo por isso uma alteridade *absoluta* por excelência – mais outra do que qualquer outra. Mais outra do que a alteridade do outro como próximo, semelhante ou irmão. É isto numa absoluta diferença com Lévinas, para quem, como vimos, o outro é sempre o outro como humano. Para Derrida, diferentemente, o absolutamente outro (*tout autre*) é absolutamente todo e qualquer outro (*Tout autre est tout autre*) – o vivente em geral. Daí o próprio filósofo se confessar uma “ilha de excepção” no seio da tradição filosófico-cultural, uma espécie de “eleito secreto daquilo a que *eles* [*eles*, isto é, toda a tradição: bíblico-filosófico e dóxico-poético-literária] chamam os animais”. Escutemo-lo:

⁵⁹ Cf. Michel de Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond* in *Essais II*, cap. XII, Gallimard, 1950, p. 498, um dos mais significativos textos pré-cartesianos e anti-cartesianos sobre o animal.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

«Eu também gosto de ver dormir aquilo a que eles chamam um animal, quando este vivente respira de olhos fechados, porque nem todo o animal é vidente. E eu digo-vos “eles”, “aquilo a que eles chamam um animal”, para sublinhar que secretamente eu me exceptuei sempre a tal mundo e que toda a minha história, toda a genealogia das minhas questões, na verdade tudo quanto sou, penso, escrevo, traço, apago mesmo, me parece nascido desta excepção, e encorajado por este sentimento de eleição. Como se eu fosse o eleito secreto daquilo que eles chamam os animais. É a partir desta ilha de excepção, a partir do seu litoral infinito, a partir dela e dela que eu falarei.» (DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, p. 91)

Uma “ilha de excepção” que toda a sua obra testemunha.

Com efeito, num assumido “bestiário filosófico”, todo o seu corpus é assediado pela dita questão do animal – desde a aranha, a abelha e as serpentes (de “Freud et la scène de l'écriture”) de *L'écriture et la différence* (1967) ao título do seu último seminário na EHESS, *La bête et le souverain*, sem esquecer o ouriço de *Che cos'è la poesia?*, bem como o bicho-da-seda de *Un ver à soie*; os lobos de “Fors” (*Le verbier de l'homme aux loups*) e de *Le souverain bien*; o cavalo do “Parergon” (*La vérité en peinture*) e o cavalo de Espanha que corre no meio de *Glas*; o burro (no rastro do *Ja Ja* de Zaratustra), a lebre e o cisne negro de *Politiques de l'amitié*; os “pássaros amigos” de Laguna Beach e as galinhas brancas da sua infância sacrificadas aquando do *Pardès*, em “Circonfession”; os peixes em “+R” (em *La vérité en peinture*) e em *D'ailleurs Derrida*; o “cão hipócrita» em *Otobiographies*; a esponja, a andorinha, a ostra e o camarão de *Signéponge*; a formiga e o formiguito de *Lectures de la différence sexuel*; a serpente de *Voyous* e de *L'animal que donc je suis*; o macaco de “La main de Heidegger” (in *Psyché*) e de *La contre-allée*; o cordeiro e o carneiro de *Béliers* e de *Donner la mort*; a toupeira de *Spectres de Marx*, o gato (*Setembrino*, de seu nome) e a gata de *La contre-allée* e de *L'animal que donc je suis* respectivamente; a pomba e os monstros do apocalipse do *Souverain bien*, etc. etc, etc, ...

Mas, como bem sabemos, nem só a obra de Derrida testemunha a excepcionalidade do filósofo nesta matéria: também a

conceptualidade a operar no seu pensamento e na sua obra o atestam. Como é o caso do quase-conceito de *trace* (*rastro*), elaborado pelo filósofo em *De la Grammatologie* – quase-conceito que, como começámos por avançar em § 1, constitui um dos pontos do “contacto no coração do quiasma” do filósofo com Lévinas. Mas, e diferentemente do que acontece em Lévinas, para Derrida este quase-conceito de *rastro* (tal como os seus quase-sinónimos de marca, de grafema, de escrita e de *différance*⁶⁰) estender-se-ia a todo o vivente⁶¹, à própria relação (an-económica) vida/morte, para além dos limites antropológicos da linguagem “falada” – para além portanto do *fonocentrismo* ou do *logocentrismo* que se fiam sempre num limite simples e oposicional entre o dito Homem e o dito Animal. *Fonocentrismo* e *logocentrismo* de que Derrida sempre também nos lembrou que eles continham, implícita, uma tese sobre o animal⁶². E *fonocentrismo* e *logocentrismo* que e reúnem naquilo a que Derrida chamará *carno-falogocentrismo* (*carno-phallogocentrisme*) para significar o sacrifício carnívoro no fundamento da nossa cultura (desde o episódio bíblico de Abel e Caim, no qual o próprio Deus preferiu o sacrifício (animal) oferecido por Abel) e do nosso direito. Um sacrifício que associa o comer carne com a virilidade e a racionalidade.

Mas nem só a obra e a conceptualidade que nela opera atestam a excepcionalidade da atenção de Derrida para com o vivente animal. Também o seu pensamento – que, como sabemos, o filósofo faz questão de distinguir de filosofia – é ditado ou solicitado e assediado pela questão do vivente animal na figura sem figura do “tout autre”. E isto porque, e diferentemente de Emmanuel Lévinas para quem o “tout autre” é sempre o homem, o “outro homem” na sua condição de próximo, de irmão ou de semelhante, para Jacques Derrida “*Tout autre est tout autre*”. Quer dizer o “tout autre”, o “absolutamente outro” no sentido de infinitamente outro e, portanto, no sentido de separado ou de abissalmente secreto é “absolutamente todo e qualquer outro”, “não importa quem”, e portanto todo e qualquer vivente, humano ou não. E portanto *sobretudo* “o animal”

⁶⁰ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 144.

⁶¹ J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 19-20.

⁶² J. Derrida, *De quoi demain...*, p. 108 ; J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 48.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

que Derrida tem «por mais outro do que qualquer outro»⁶³. Com efeito, depois de dizer que a dita questão do animal é sem idade, que ela tem no fundo a velhice do nosso mundo, a velhice da, não homogénea mas hegemónica, concepção onto-teológica do nosso mundo e que, portanto, ela não só nos precede como nos persegue, marcando os nossos fins e os nossos confins, o filósofo afirma em *L’animal que donc je suis*: «O animal olha-nos, concerne-nos, e nós estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí.»⁶⁴

E numa outra passagem da mesma obra que, para além de revelar a sua dimensão autobiográfica, a dimensão autobiográfica da (sua) escrita, não deixa de salientar também o seu diferendo de fundo com Lévinas – e isto porque é uma passagem que descreve a cena de um Derrida *sob o olhar de um/a outro absoluto* –, o filósofo reitera:

«O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que sou a seguir a ele. [...] Ele tem o seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nunca nada me terá dado tanto a pensar esta alteridade absoluta do vizinho ou do próximo senão nos momentos em que me vejo visto nu sob o olhar de um gato.» (DERRIDA, *L’animal que donc je suis*, p. 28).

Mas assim não acontece com Lévinas. Com efeito, nada na sua obra atesta que o filósofo se tenha alguma vez *visto visto* pelo animal: apenas o viu, a ele! Como nada na sua obra atesta também que ele alguma vez tenha visto o olhar de *um* animal como o olhar de um rosto nu e vulnerável, de que escreverá páginas e páginas admiráveis: um rosto que, como Lévinas advoga, para *bem* o ver, isto é, para o ver como rosto e não como fenómeno ou como mera fachada, haveria mesmo que esquecer a cor dos seus olhos e o desenho dos seus lábios... Vê-lo seria já não o ver... como rosto. Vê-lo seria teorizá-lo! E Derrida lembra a filiação do *eidós*

Por outro lado, se só há mal diante de um rosto e em relação a um rosto, que é, ele, vulnerabilidade e resistência absolutas, então, tudo aquilo que não tem rosto é um lugar de pura indiferença... O que justifica *talvez* a desconcertante indiferença da ética levinasiana para com o animal, uma vez que para ele o animal não é um rosto.

⁶³ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, p. 29.

⁶⁴ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, p. 50.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

E daí a demarcação crítica, hiper-crítico-desconstrutiva de Derrida (e de alguns outros⁶⁵). Uma demarcação que, e pelo essencial, passa pela denúncia do humanismo⁶⁶ da “ética” levinasiana – um humanismo que Derrida sintomaticamente designará de “*Humainisme*” e no qual salienta dois traços fundamentais de todo imbricados: por um lado, o supra-referido antropo-falogocentrismo – em razão de o “absolutamente outro” (*tout autre*) da “ética” levinasiana ser o “outro homem” –, por outro, aquilo que o filósofo designará de carno-falogocentrismo (*carnophallogocentrisme*) para salientar, a par da virilidade desta tradição antropo-teocêntrica, a sua dimensão trágica e assumidamente sacrificial: «O mal do animal é o macho» dirá Derrida jogando com a homofonia da palavra francesa “*mal*” (mal) e “*mâle*” (macho). «O mal vem ao animal pelo macho»⁶⁷. Isto é, pelo homem – pela virilidade humana.

Com efeito, nunca o outro da ética levinasiana é o vivente em geral mas tão-somente o vivente humano. E um vivente que, critica Derrida, é um homem num mundo onde o sacrifício é possível, e onde não é interdito atentar contra a vida em geral mas tão-somente contra a vida do homem. O sexto mandamento bíblico, o “Não matarás!” – o 5º no seio da cristandade –, que, para Lévinas, é o primeiríssimo, um mandamento multimodalmente declinável – não farás mal, não farás sofrer, coisa que por vezes é pior do que a morte, etc. etc. – não se endereça senão ao “outro homem” como “próximo”, “semelhante” ou “irmão”, que aliás já pressupõe⁶⁸. Jamais ao “vivente em geral”! Jamais o “Não matarás!” se endereça ao animal, por exemplo – por isso um grande esquecido pela “ética” levinasiana do “tout autre”⁶⁹.

⁶⁵ O esquecimento e a secundariedade do animal no seio do pensamento de Lévinas é igualmente salientada por J. Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*, St. Martin’s Press, NY, 1991.

⁶⁶ J. Derrida, « ‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet » in *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1992, p. 293-294.

⁶⁷ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, p. 144.

⁶⁸ Lévinas, « Philosophie, Justice et Amour » in *Entre Nous*, p. 128.

⁶⁹ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, p. 152-153.

Um esquecimento que, sublinha Derrida, filia Lévinas na tradição eprometeica-judaico-islâmico-cristã, na qual o poder do *logos*, a virilidade e a crueldade sacrificial andam de mãos dadas. Lembremos aqui de passagem que Derrida nos lembra que, na primeira narrativa genésica, é Adão, o homem-mulher, que recebe de Deus o poder para sujeitar os animais. Enquanto que na segunda narrativa (do *Béréshit*) será o homem só, será *Isch* que, antes da mulher, antes de *Icha*, recebe de Deus o *poder de nomear* os animais. Que o mesmo é dizer, recebe de Deus o poder para sujeitar os animais ao seu próprio poder... E isto, para nada aqui dizer do sacrifício do animal (a Deus) na cena bíblica de Abel e Caim (*Gen.* 4; 1-16) – que na leitura derridiana contém uma crítica ao quase-conceito de fraternidade de Lévinas⁷⁰, apesar de este já o repensar em termos meta-biológicos – e na cena do dito sacrifício de Isaac (*Gen.* 22; 1-19).

Impossível não ver que é esta tradição sacrificial que a ética levinasiana reedita – uma ética assumidamente sacrificial⁷¹. Com efeito, apesar da perturbante, *mas contraditória*, narrativa de Bobby, «le dernier kantian de l’Allemagne nazie»⁷², e do não menos perturbante e não menos contraditório comentário de Lévinas ao episódio bíblico de *Génese* 24; 15-22 – que narra como Rebeca terá dado de beber não só ao viandante sedento, mas também aos seus camelos «que não sabem pedir que se lhes dê água»⁷³ –, ensinando e apelando à hospitalidade incondicional para com o «primeiro chegante, seja ele», ousa Lévinas dizer, «um pouco camelo»⁷⁴, a verdade é que, para Lévinas, não só o animal não tem ou não é um rosto⁷⁵ – nem mesmo um *terceiro* –, não sendo nunca portanto um “primeiro chegante”, como a responsabilidade ética, enquanto *incondição* do humano, não vale diante do vivente em geral⁷⁶ mas

⁷⁰ Ibid, p. 29

⁷¹ Lévinas, *Autrement qu’être*, p. 18-19.

⁷² Cf. Lévinas, «Nom d’un chien ou le droit naturel» in *Difficile Liberté*, p. 213-217.

⁷³ E. Lévinas, *À l’heure des nations*, Minuit, Paris, p. 156.

⁷⁴ Lévinas, «La Bible et les Grecs» in *À l’heure des nations*, Minuit, Paris, p. 156.

⁷⁵ Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 216.

⁷⁶ Lévinas, «De l’utilité des insomnies» in *Les imprévus de l’histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 201.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

tão-somente diante do vivente humano. E daí a crítica de Derrida a Lévinas. Quem a ouvirá?

«Ora, mesmo se Lévinas inflecte a herança, mesmo se ele inverte o que se poderia descrever como a ‘tendência’ tradicional e ontológica do sujeito, mesmo se ele o faz de forma forte, original e, digamos, subversiva [...], mesmo se ele submete o sujeito a uma heteronomia radical, mesmo se ele faz do sujeito um sujeito sujeito à lei da substituição, mesmo se ele diz do sujeito que ele é antes de mais um ‘hóspede’ [...], mesmo se, do sujeito, ele nos lembra que ele é ‘refém’ [...], este sujeito da ética, o rosto, permanece primeiramente e somente um rosto humano e fraterno. [...] Trata-se de pôr o animal fora do circuito da ética.» (DERRIDA, *L’animal que donc je suis*, p. 147).

Com efeito, à questão de saber se o sujeito ético é responsável diante do vivente em geral, a ética levinasiana, que a este nível partilha o ponto de vista hegemónico ou canónico das metafísicas e das religiões⁷⁷ ocidentais, responde pela negativa. Como Derrida bem o demonstra em *L’animal que donc je suis* (1997 e 2006) – um Derrida para quem o dito animal (e, como bem sabemos, este singular é já uma asneira! E isto porque pressupõe a existência de uma identidade geral do animal no esquecimento das diferenças estruturais entre diferentes tipos de animais⁷⁸) é «o ponto de vista do outro absoluto [...] do absolutamente outro, mais outro

⁷⁷ O antropocentrismo da ocidentalidade data da narrativa genésica. Depois de ter criado, ao quinto dia, os animais (*Gen.* I, 26-28), Elohim deu a Adão o *poder* de os nomear. Cena que se repete na segunda narrativa do *Genesis* onde é a Isch antes de Ischa que é dado o *poder de nomear* os animais, no entanto criados antes do homem e do tempo do homem (*Gen.* 2, 19-20). Um poder sacrificial que se traduzirá depois na preferência de Deus pela oferenda animal de Abel contra a de Caim que havia permanecido agricultor e sedentário e, portanto, mais fiel ao arquimandamento vegetariano de Deus. Ora, como não notar também que o protesto de Lévinas, o pensador da “separação” ou do “ateísmo”, contra o sedentarismo e a sacralização do lugar o colocaria inevitavelmente do lado de Abel, o criador de gado que oferece os primeiros nascidos a Deus no oitavo dia do seu nascimento?

⁷⁸ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, p. 73.

do que qualquer outro»⁷⁹ e, *ipso facto*, na sua incomensurabilidade, uma “medida” para atestar o grau de responsabilidade e de “humanidade” do vivente humano, uma vez que a dita questão do animal é indissociável da questão da dita identificação subjectiva –, como Derrida bem o demonstra em *L’animal que donc je suis* (1997 e 2006), dizíamos, Lévinas situa-se ainda na linha dos filósofos⁸⁰, dos pensadores e dos poetas⁸¹ que, desde o *Genesis* e do *zoon logon ekhon* de Aristóteles, nunca se viram vistos pelo’s animais. Apenas os viram!

Tal é a asneira (*bêtise*) cometida contra os animais (*bêtes*), e que Derrida denuncia. Derrida para quem, lembro-o também ainda de passagem, o poema é repensado através do ouriço (*hérisson*, palavra que contém 3 letras do nome de Derrida) com a intenção de

⁷⁹*L’animal autobiographique*, Galilée, Paris, p. 261-262.

⁸⁰ Desde o *zoon logon ekhon* de Aristóteles à *Stummheit*, *Benommenheit*, *Sprachlosigkeit* de Heidegger (SZ, § 68) e de W. Benjamin, passando por Descartes, Kant e Lacan, a questão do animal repete o seu impoder, enigmáticamente decretado pela narrativa genésica, como sendo o *poder próprio* (soberano e sacrificial) do homem. Buber terá olhado com atenção e estima o animal, mas o seu olhar trai ainda uma visão antropomórfica: «Les yeux de l’animal nous parlent un grand langage [...] Je regarde parfois ma chatte au fond des yeux. [...] Il est incontestable que le regard de cette chatte, allumé au contact du mien, me demandait d’abord : ‘Est-il possible que t’adresses à moi ? [...] Est-ce que j’existe ?’, Buber, *Je et Tu*, Aubier, Paris, 1969, p. 142-143. A grande excepção é J. Bentham que deslocou a questão do animal do registo do poder – poder de pensar, de raciocinar ou de falar – para o impoder de sofrer: *can they suffer?* pergunta Bentham, recolocando a questão ao nível da sua finitude ou da sua mortalidade e apelando à compaixão para com os animais que têm, de comum com os viventes humanos, este ‘poder’. Outra excepção é Montaigne, que outorgou ao animal o poder de responder. «En combien d sortes parlons nous à nos chiens? Et ils nous répondent», Montaigne, *Essais*, II, cap. XII, Pléiade, Gallimard, Paris, 505.

⁸¹ Rilke, por exemplo : «assim ele parece disfarçar dentro de si/ todos os olhares que jamais nele pousaram, / para sobre eles, ameaçador e agastado, /se fechar num arrepio e com eles dormir./ Mas subido, como que desperto, volta o rosto para ti e contempla-te nos olhos:/ e então encontras o teu próprio olhar no âmbar/ amarelo das pedras redondas dos seus olhos, /inesperadamente: incrustado e fóssil/ como um insecto de remotas asas.», «Gato preto» in *Poemas I*, trad. Paulo Quintela, Atlântida, Coimbra, MCMLXVII, p. 244-245.

aproximar a experiência poética da experiência do animal e da autobiografia. Derrida para quem o pensamento do animal, se existir, só pode mesmo ser, como o da hospitalidade, um pensamento poético⁸². Derrida para quem o poema é aquilo que ensina ou aquilo que inventa o “coração”⁸³. “Coração” que, notemo-lo também, é algo partilhado por todos os animais – por todos os viventes animais. Acaso não consignará o “coração”, estoutro “coração” um apelo à compaixão? Porque, como Derrida tão bem o demonstra em *De l’animal que je suis*, a questão do animal é também uma luta sem tréguas pela compaixão: *can they suffer?* perguntou Bentham. E quem duvida? Uma luta sem tréguas pela compaixão na qual se joga a responsabilidade de um “humano” finalmente digna do seu nome.

Em suma. A desconstrução dos limites da “ética” levinasiana – por excelência ilustrados pelo seu antropocentrismo –, uma desconstrução que é também a reafirmação da singularidade e do espírito de justiça que anima a desconstrução derridiana, é levada a cabo através do sintagma intraduzível “*Tout autre est tout autre*” – a pedrada⁸⁴ atirada ao jardim levinasiano do “Tout autre”, e que, no dizer do próprio Derrida, reúne *e* a «fidelidade *e* a resistência possíveis ao discurso levinasiano»⁸⁵. Uma resistência na fidelidade – a partir da fidelidade, justamente. Uma fidelidade que se manifesta na sua adesão incondicional à hiper-radicalidade do pensamento levinasiano do “tout autre” – é este aquilo que, de cada vez, e para Lévinas e para Derrida, apela ou dá a pensar. A resistência nesta fidelidade ou nesta proximidade manifestar-se-á na declinação do “tout autre”: um “tout autre” que, em Lévinas, se limita ao “humano enquanto humano”. E não ao vivente em geral. Uma resistência que assinala um importante diferendo entre estes dois pensadores do “outro” e/ou do porvir. Um diferendo portador do sonho de uma outra responsabilidade e de um outro habitar-o-mundo-com-outrem – a responsabilidade de uma humanidade *incondicionalmente* obrigada

⁸² J. Derrida, «L’animal que donc je suis» in colectivo, *L’animal autobiographique*, Galilée, Paris, 1999, p. 258.

⁸³ J. Derrida, «Che cos’è la poesia?» in *Points de suspension*, p. 306. (trad. port. *Che cos’è la poesia?*, trad. de Osvaldo Silvestre, Angelus Novus, Coimbra, 2003).

⁸⁴ J. Derrida, Carta de 26 Janeiro de 1998 a C. Malabou em J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, p. 263.

⁸⁵ Derrida, «Derrida avec Lévinas» in op. cit., p. 33.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

a responder diante do apelo, audível ou silencioso, do vivente em geral – humano ou não! Uma responsabilidade que, nestes tempos de “grande bouffe” e de “grand massacre”, como tão justamente lhes chama Elisabeth de Fontenay, selaria uma outra “arca de Noé” – quero dizer, o contrato para um outro modo de, homens e animais, viverem juntos no mundo. Um sonho para amanhã? Um sonho sem amanhã?

Bibliografia

BENSLAMA, Fethi. «La répudiation originaire» in *Idiomes, Nationalités, Déconstruction*, Intersignes, nr. 13, automne, 1998.

BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien Infini*. Paris : Gallimard, 1969.

_____. *Une voix venue d'ailleurs*. Paris : Gallimard, 2002.

_____. *Pour l'amitié*. Paris : Fourbis, 1996.

CHÂLIER, C. *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Lévinas*. Paris : La nuit surveillée, 2006.

CIXOUS, Hélène. *La jeune née*. Paris : UGE, 1975.

V.V. A.A *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney and Marc Dooley; London, New York: Routledge, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *cahier l'Herne, Derrida*, 83, s/d. Marie-Louise Mallet. Paris: Ginette Michaud, 2004.

_____. *Carneiros. O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*. Trad. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2008.

_____. *Força de lei*. Trad. de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

_____. *Papier Machine*. Paris: Galilée, 2001.

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

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

- _____. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Ádieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- _____. *Marges - de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972 (trad. Port. António Magalhães J. Torres Costa, Rés Ed.).
- _____. *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée, 2006.
- _____. *La carte postale de Freud à Socrate et au-delà*. Paris : Flammarion, 1980.
- _____. « Débats » in J. Derrida e Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*. Paris : Osiris, 1986.
- _____. *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994 (trad. Port. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003).
- _____. *Signéponge*. Paris: Seuil, 1988.
- _____. *La vérité en peinture*. Paris : Flammarion, 1978.
- _____. «Circonfession» in G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. «Un ver à soie» in *Voiles*. Paris: Galilée, Paris, 1998. [Trad. Port « Um bicho da sede de si» in *Véus... à vela*, trad. Fernanda Bernardo, Quarteto, Coimbra, 2001]
- _____. *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris : Galilée, 1986.
- _____. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris : Galilée, 2003.
- _____. in J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*. Paris : La Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton, 1999.
- _____. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993.
- _____. *De quoi demain....* Paris : Fayard/Galilée, 2001.
- _____. *Du Droit à la Philosophie*. Paris : Galilée, 1990.
- _____. *De la Grammatologie*. Paris : Minuit, 1967.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

- _____. *La Dissémination*. Paris : Seuil, 1972.
- _____. *Donner la mort*. Paris : Galilée, 1999.
- _____. *Parages*. Paris : Galilée, 1986.
- _____. *Points de Suspension*. Paris : Galilée, 1992.
- _____. «Derrida avec Lévinas : ‘entre lui et moi dans l’affection et la confiance partagée’» in Dossier Lévinas, *Magazine Littéraire*, n° 419, avril, 2003
- _____. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris : Galilée, 2000.
- _____. *Le souverain bien*. Viseu : Palimage, 2004 .
- _____. *Glas*. Paris : Galilée, 1974.
- _____. *Otobiographies*. Paris : Galilée, 1984.
- _____. *Voyous*. Paris : Galilée, 2003.
- DERRIDA, J & e MALABOU, C. *La contre-allée*. Paris : L.Vuitton-La quinzaine Littéraire, 1999.
- DERRIDA, J. & LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Altérités*. Paris : Osiris, 1986.
- Colectivo, *Desconstructions. A user’s guide*. Nova York : Nicolas Royle ed. Palgrave, 2000 .
- _____. *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes, 1994.
- _____. *Penser avec Jacques Derrida*, Rue Descartes, 52. Paris : PUF, 2006.
- _____. *Desconstructions. A user’s guide* . Nova York: Nicolas Royle ed., 2000.
- _____. *Exercices de la patience*, n° 1, 1980.
- _____. *L’animal autobiographique*. Paris : Galilée, 1999.
- _____. *Les imprévus de l’histoire*. Montpellier : Fata Morgana, 1994.

Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida):
Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993.

_____. *Entre-Nous*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1991.

FONTENAY, Elisabeth de. *Le silence des bêtes*. Paris : Fayard, 1998.

IRIGARAY, Luce. «Le sujet exposé» in *Exercices de la Patience*, n. 5, printemps, 1983.

LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier : Fata Morgana, 1975.

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

_____. *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris : Minuit, 1987.

_____. *Difficile Liberté*. Paris : Albin Michel, 1976.

_____. *Noms Propres*. Montpellier : Fata Morgana, 1976.

_____. *Le temps et l'autre*. Paris : PUF, 1983.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 1982.

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin, 1973.

_____. *Totalité et infini*. Paris : Kluwer Academic, 1962.

_____. *Altérité et Transcendance*. Montpellier : Fata Morgana, 1995.

_____. *À l'heure des nations*. Paris : Minuit, 1988.

LLEWELYN, J. *The Middle Voice of Ecological Conscience : A chiasmic reading of responsibility in the neighbourhood of Lévinas, Heidegger and others*. Nova York: St Martins's Press, 1991.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris : Metailié, 1992.

PLATÃO. *Protágoras – Górgias – Fedão*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém : Ed. UFPA, 2002.