

Prefiguração de uma tese: Começo e Deus

André Arnaut¹

RESUMO: Este é o início de um texto. De uma tese. Trata-se da tese que começa e de tudo o resto que começa. O ponto de partida torna todo o resto possível. Ou talvez possa ser também o fim do jogo –um adeus. As teses, enquanto coleção de asserções, não estão lá fora para se despedirem. Talvez o início seja antes o que decide tudo. Ou talvez apenas postergue e adie. Mas os postergações e adiamentos também têm começos.

Palavras-chave: começo, an-arché, Heidegger, Levinas, Derrida

Abstract: This is a beginning of a text. Of a thesis. It is about the thesis that begins and whatever else that begins. The starting point makes everything else possible. Or maybe it could just as well be the end of game –a farewell. Theses, as collection of claims, are not out there to say goodbye. Perhaps the beginning is rather what decides everything. Or maybe it just delays and defers. But delaying and deferring also have

Keywords: Beginning, an arché, Heidegger, Levinas, Derrida

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. É professor do Instituto Federal de Alagoas (IFAL).

Este texto é um começo de conversa, e um começo de tese. Assim ela começou quando foi à qualificação.

1

Como *começar* uma tese de doutorado em filosofia? Uma pergunta corriqueira nos departamentos de filosofia, cujas respostas mais rápidas costumam se *seguido modus operandi* da prática acadêmica. Leituras, discussões, ideias, organização das ideias, redação do projeto, redação da tese. Muitas vezes, uma hesitação antes da primeira palavra, não só na escrita de teses de filosofia, é verdade, mas que talvez se intensifique se é levada a sério a ideia de que com a filosofia se pretende *inaugurar* alguma coisa. *Hesitação*: algo não mais simplesmente se segue. Este trabalho pretende ser uma exploração desse campo da hesitação, da lauda em branco, dos meses de bloqueio criativo. Se, de uma maneira ou de outra, a tese tem que começar, este trabalho tenta começar pelo drama, pelo imbróglio do começo, e não por sua resolução, pela dissolução do problema do começo em uma escrita que se produz “fluindo bem”, em que uma coisa “puxa” a outra, uma coisa *se segue* da outra. Algo se perde quando a crise de criatividade acaba, algo como uma exigência de criatividade que a dissipação da crise passa longe de cumprir. Pode ser que essa exigência seja meramente um ideal a ser deixado de lado, um exagero, uma pretensão por um começo absoluto. De todo modo, começaremos pela dificuldade em começar.

Como algo que não simplesmente decorre, que não se insere no fluxo, que não é suave, que não vem facilmente, o começo parece estar intrinsecamente ligado ao difícil, ao obstáculo, ao tropeço, à interrupção. A dificuldade é duplicada quando nos lembramos de que um livro é uma facilidade, uma concatenação, um “fluxo de ideias” que forma uma totalidade ao tornar algo presente². Se um livro começa algo, parece que ficamos com esse algo e perdemos o começo. Como poderia, então, haver um livro ou uma tese sobre o começo? E mais: de que modo poderíamos levar a sério a pergunta sobre como começar uma tese de filosofia, se não pudermos escrever um livro sobre o começo?

² Cf. DERRIDA, J., De la grammatologie, 2015.

Apenas dois parágrafos escritos, mas já podemos nos perguntar se o começo já não está perdido, se já não nos rendemos ao que se segue, ao que continua algo, em detrimento do inaugural. De todo modo, a folha foi começada, no sentido em que começamos um bolo(começar como o francês *entamer*): começo não absoluto, uma vez que supõe o que é começado (que não é o que começa, o que se segue ao começo). Começo sem pompa, que não parece condizer com a ideia de começo como dificuldade, hesitação, obstáculo. A folha foi começada –e eis que assim se começa uma tese de filosofia. Não há drama. Há leveza, embora não seja a facilidade do prosseguimento. Aliás, esse começo é leve inclusive por não ser um prosseguimento, por não estar submetido a um *comando*, por estar solto no ar (*up in the air* como diz Hilan Bensusan em *Being up for grabs*³). Entre o peso do comando e a dificuldade de começar, há portanto a leveza do começar como *entamer*, uma espécie de *simpara* o que vem, ao invés de recusá-lo no prosseguimento do passado-presente –em uma palavra, na *presença*.

Uma tese de doutorado, portanto, pode começar sem imbróglio, sem que por isso seja um simples prosseguimento. Este trabalho, porém, pretende começar de uma quarta maneira: nem o começar como *entamer*, nem como sob o peso do comando, nem a *meradificuldade* de começar. Começamos pela dificuldade –porém, pela dificuldade que surge de não se aceitar *facilmente* a dificuldade. Em outras palavras, esse trabalho começa pela (difícil) colocação em suspeita dos três outros começos.

2

Começar pela dificuldade pode, de fato, dar a impressão de que já há uma pré-decisão a favor de um começo absoluto. Além disso, o foco mesmo no começo já pode levantar essa suspeita. Afinal, por que essa importância toda ao começo? O que queremos com ele? Se fazemos tanto caso, se não simplesmente começamos pelo *entamer*, isso não significaria que já cedemos de antemão demais ao absoluto?

Talvez não haja uma imparcialidade frente ao problema do começo, precisamente por ser *começo*. Se há a possibilidade de se discutir um tal problema, para *então* adotarmos um ou outro “começo”, então já não se trata mais de começo (ou então já se decidiu pelo começo não absoluto). A discussão veio *antes* do começo, foi por ela que se

³ 2 Cf. BENSUSAN, H., *Being up for grabs*, 2016.

começou. Portanto, este trabalho não é uma confrontação entre começos, para depois optar por um deles. Ele já adota de antemão um começo, que é precisamente a colocação em suspeita dos outros três.

Mas, então, um outro começo viria da colocação *em questão* desses quatro, e assim por diante. Há uma arbitrariedade no começo: ele não é regrado pelo prosseguimento, é claro, mas também por nenhum outro começo –pois, seja qual for a regra, ela teria que ser anterior ao começo. O começo pode ser o começo de uma regra, mas, por isso mesmo, ele vem antes da regra⁴. Na medida em que uma questão pode ser colocada, um novo começo pode vir: há uma afinidade entre questões e começos⁵. Mas uma questão sempre *podese* colocada: a regra que permite ou proíbe foi, de uma maneira ou de outra, instaurada –e é sobre essa instauração, esse começo, que a questão incide. É por isso que o ceticismo nunca é derrotado: ele apela para o não regrado, para o começo de toda regra. A questão pode ser sensata, plausível, descabida, estúpida, de má-fé, mas tem sempre um começo como sua condição de possibilidade.

3

Então, o começo enquanto tal seria arbitrário, e ligado às questões. Mas, como podemos falar aqui de todo começo? Para isso, não precisaríamos da neutralidade, que no entanto vimos ser incompatível com o começo? É que, ao falarmos sobre o começo, estamos tornando-o presente. Um certo inteligível é extraído e deixado à disposição⁶ –no caso, o começo como arbitrário, com afinidade às questões. Temos uma *teses* sobre o começo, que podemos usar de tal e tal maneira, e que pode eventualmente ser colocada à prova em uma discussão. Mas não vamos aqui *começar* uma “tese” de doutorado em filosofia deixando inquestionada a ideia de tese. Por outro lado, ao que parece, não podemos simplesmente abandonar as ideias de tese, presença, inteligibilidade. Elas são o que temos à mão, são nelas que nos movemos.

Heidegger diz que nossa “época” é a da metafísica (metafísica da presença, “niilismo”)⁷. Sua “virada” (Kehre) é eventualmente possível, e está ligada a um pensamento

⁴ Não apenas o prosseguimento é regrado. O começo não absoluto do entamer, por exemplo, também coloca suas regras, como a “lógica do suplemento” que Derrida menciona. Cf. tb. Bensusan sobre a lógica da adição.

⁵ Cf. BENSUSAN, H. Op. cit., 2016.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M. *Bremen and Freiburg lectures*, 2012.

⁷ Cf. Ibidem, p. , e HEIDEGGER, M. *History of being*, 2015.

não mais como mera extração do inteligível ou vontade de poder (Macht), mas como uma meditação (Besinnung). Essa meditação não é já a virada, mas a preparação para ela, de modo que ela ainda se move na presença. Derrida, que diagnostica nossa época como a do “logocentrismo”, pensa esse estar em uma época como um “fechamento” (clôture): não podemos ver para além dele, mas podemos ver o limite⁸. Assim, o fechamento (e, nesse ponto, também a Besinnung), implica já uma alteração na presença. Não se trata mais da mera ou inquestionada presença, mas da presença em um outro *estilo* (no caso, o estilo da desconstrução)⁹. A presença é dessa maneira não abandonada ou superada, mas colocada em perspectiva: uma perspectiva histórica, porém não historiográfica (uma vez que a historiografia seria só mais uma forma da metafísica da presença).

Da mesma maneira, isso ainda é uma tese, e um livro. Porém, um livro e uma tese nessa nova luz, nesse outro estilo. Mas isso não é suficiente para resolver o problema. Pois há ainda o risco de que a presença, mesmo nesse outro estilo, caminhe em direção à velha presença e não ao começo. Os procedimentos da metafísica da presença (“crítica”, avaliação de corrigibilidade), se não podem meramente ser abandonados, devem também estar sob essa nova luz. O importante aqui, se nos alinharmos a Heidegger,¹⁰ é que pensar seja uma repetição que a cada iteração seja mais começante: menos prosseguimento, menos presença, menos presente, e cada vez mais, para falar como Levinas, um passado que nunca foi presente.¹¹ Trata-se de uma inversão na temporalidade mesma do pensamento: não mais uma presença a si desde a qual se prossegue, mas uma presença a si cujo outro estilo significa sempre um recuo, porém não no sentido de um antes *a partir* do presente. O recuo não se segue do presente —é essa a ideia de uma repetição mais começante.

Esse recuo, note-se, nunca vai tornar presente ao pensamento esse começo mais começante. Como aponta Derrida,¹² o que é “inteiramente outro” (tout autre) com relação à presença só se anuncia no que não é ele, em uma estrutura de reenvio (renvoi). Levinas fala do Outro como o rosto de Outrem, que não aparece como uma presença plena, mas apenas como minha liberdade investida da responsabilidade pelo outro. Para Heidegger, ao invés de ser um fundamento, uma presença da qual se segue alguma coisa, o começo é antes um

⁸ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*

⁹ Cf. *Ibidem.*

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015.

¹¹ Cf. LEVINAS, E. “La trace de l’autre”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

¹² Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 66.

“afundamento”, um abismo (Abgrund), que, poderíamos dizer, só se manifesta como ausência, como um reenvio indefinido.

4

Há assim, algo de divergente, de ruptura, de interrupção no pensamento do começo. O começo aparece no que não é ele, mas não como um complemento. Não se trata de inferir o que está ausente como o que completa uma totalidade. Se a relação do começo com a presença, com o começado, fosse de complementariedade, ele se reduziria inteiramente à presença, ele seria um prosseguimento dela. Uma vez que o começo só aparece no elemento da presença, esse aparecer teria mais a ver com o que a rompe ou a fere, para falar como Levinas. Heidegger mesmo, no entanto, não pensa o começo por essa via: ele está ligado mais a um Mesmo, que não é o mesmo da identidade,¹³ mas como deixado ser, ou melhor, seer (Seyn), o ser no seu sentido onto-histórico. O outro com relação a esse Mesmo é o esquecimento do seer, que deve em última instância ser reduzido ao Mesmo,¹³ ¹⁴ submetido a sua verdade, mesmo tratando-se aqui da verdade como “clareira”, que, assim como a clareira de uma floresta, não leva a lugar nenhum, não é o fundamento de um prosseguimento, mas um afundamento. Aqui o risco de que falamos acima, a saber, da velha presença ser retomada sob a máscara de seu novo estilo, mostra-se de forma clara: toda mudança de estilo ou luz não é suficiente aqui para evitar a redução do outro ao Mesmo. Bensusan¹⁵ fala de um outro que chega depois, isto é, nesse caso, de um outro que já é pensado a partir da verdade como clareira, de um outro que pode informar o Mesmo, mas não interrompê-lo, não feri-lo. A filosofia, sob essa forma da “meditação do seer”, é uma procura por um retorno a um Mesmo perdido, esquecido, com relação ao qual o outro aparece precisamente como o esquecimento a ser combatido. Um retorno, uma nostalgia de casa, depois de errar pelos outros.¹⁶ Começo aqui é começo perdido, que se deixou escapar em meio aos outros, e que então precisa ser reivindicado de volta. Pode ser, inclusive, que muito da sedução da ideia de começo esteja nessa aversão ao outro, no desejo de recomeçar longe da hostilidade do outro. No entanto, o outro *como hostil* não é o outro como outro, mas um outro *já modificado*, um outro que já sofreu uma redução ao Mesmo — e que, portanto, no

¹³ Cf. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015.

¹⁴ Cf. LEVINAS, E. “Transcendence et hauteur”, in *Liberté et commandement*, 2008.

¹⁵ Cf. BENSUSAN, H. An-Arché, Xeinós, uríhi a: The Primordial Other in a Cosmopolitical Forest. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, v. 17, n. 1, p. 502-526, 2021.

¹⁶ Cf. LEVINAS, E. “La philosophie et l’idée d’infini”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

fundo não condiz com a ideia de começo. É como se Heidegger mesmo não tivesse sido fiel a sua ideia de repetição mais começante. Bensusan repete esse outro que vem depois (*xenos*) de maneira mais começante: o outro agora é *xeinos*.¹⁷ *Xeinos* é o outro não como o que de uma maneira ou de outra vem se encaixar na narrativa, mas o que já constrói também a narrativa.¹⁸ Note-se que não se trata meramente de propor uma nova tese sobre o outro, que se pretende uma melhor candidata a estar correta –isso seria ainda a verdade ligada à corrigibilidade, de modo que ainda estaríamos presos à temporalidade do prosseguimento. Bensusan *repetexenos* como *xeinos*: todo *xenos* já é *xeinos*, isto é, o outro vem antes da narrativa, mas então é por ela reduzido. Em outras palavras, *xeinos* está para *xenos* assim como o começo está para o prosseguimento.

Dessa maneira, o começo mais começante não é uma alergia ao outro, o outro como hostil, mas *xeinos*, ou o outro antes de sua hostilidade. Mas, digamos uma vez mais, não como meramente uma tese sobre o começo. Isso significa que *xenos* não é eliminado em prol de *xeinos*. *Xenos* permanece, mas, novamente, sob uma nova luz, e é no elemento de *xenos* que *xeinos* se manifesta, uma vez que *xeinos* não pode se tornar uma presença plena. Levinas pensa a alergia ao outro ou o “ontologismo”, de um ponto de vista mais começante, como separação ou ateísmo.¹⁹ É assim que a *participação* do outro em mim é recusada. Não sou um prosseguimento do outro. Sou o Mesmo, a identificação, inclusive se entendemos esse Mesmo no sentido heideggeriano visto mais acima. Sou separado assim dos outros, Eu como liberdade, como ateísmo frente ao ontoteológico. A liberdade é redução do outro ao Mesmo em seu processo alérgico, mas aquilo que ela precisamente não pode reduzir é que haja um outro a ser reduzido, um outro antes da redução, o mais começante *xeinos*, para falar como Bensusan, ou o levinasiano “rosto do Outro”. Uma vez que o rosto escapa qualquer redução ao Mesmo, não há, frente a ele, esQUIVA possível para a liberdade –não há retorno para casa, identificação de si a si (ou de mim a mim, já que não se trata aqui de um ponto de vista simétrico e totalizante, uma vez que assim nos manteríamos presos dentro do Mesmo). O rosto dessa maneira interrompe ou fere a liberdade: ele se torna obsessão, um ter que responder por ele sem salvação possível –em suma, o Mesmo é “infinitamente” responsável pelo Outro enquanto rosto. Interrompido o processo de identificação de mim a mim, não me torno o Outro –pois isso seria ainda uma salvação –mas sou *substituído*: o um-

¹⁷ Pois talvez o termo “*xeinos*” seja mais arcaico que “*xenos*”.

¹⁸ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2021.

¹⁹ Cf. LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*, 2000.

pelo-outro (*l'un-pour-l'autre*).²⁰ O Eu, a liberdade, não é assim eliminado: é só como minha interrupção que o rosto aparece. A hostilidade ao outro é assim o elemento em que o Outro aparece.

5

Assim, podemos talvez dar continuidade a nossa “tese” sobre o começo, que dizia, até o momento, que todo começo é arbitrário e ligado às questões. Se acrescentamos a isso que o Outro, xeinós, é mais começante que o Mesmo heideggeriano, temos também que o começo é já uma alteridade. Além disso, pelo que vimos acima, podemos também dizer que o começo se manifesta em um elemento que não é ele. Deixemos claro aqui, antes de continuarmos, que o problema do começo só é tal se não colocamos antes do começo um aparato mais ou menos já estabelecido sobre como *proceder* diante do problema. Sobretudo porque não se trata de proceder, de prosseguir, mas de uma repetição mais começante. Não é portanto que já “conquistamos” o que mencionamos logo acima sobre o começo. Dessa maneira, não se trata de um “fincar pé” nas “teses” sobre o começo; não se trata de ter sobre ele *convicções*. Bensusan²¹ nota que convicções fazem parte da “primazia do necessário”, isto é, estão inseridas no escopo de um comando, ou têm afinidade com o que no nele já é um prosseguimento, e não com o caráter começante que também há em todo comando. Convicções, enquanto tais, são *seguidas*.

Se, porventura, queremos, com o começo, poder ter sobre ele convicções sólidas, ou mesmo crenças bem justificadas, certamente não “começamos bem”. Não se trata mais, com o começo, de episteme. Mas também não se trata da presença a si em geral, da qual a episteme seria só um tipo. Assim, se aqui “pensamos” o começo, “pensar” não pode significar um mero tornar presente a si. Não é, portanto, que haveria uma ausência a respeito do começo, que o pensamento sobre ele deveria então suprir. Nenhuma grande novidade com relação ao que dissemos até aqui. O problema é que é precisamente assim que pensamos. Ou, de uma maneira supostamente mais cautelosa, é precisamente assim que nos *representamos* pensamento. De novo a mesma ideia: há, sobre o pensamento, algo de ausente que devemos tornar presente. Há, é claro, alternativas a esse pensamento: a

²⁰ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1978.

²¹ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

meditação (Besinnung) heideggeriana, um pensamento em que o outro já venha de saída e não depois (Bensusan), a obsessão ou responsabilidade infinita levinasianas. No entanto, uma vez mais, é no elemento desse pensamento como presença a si que estamos, e é nele que o começo terá que se manifestar: novamente, a nova luz ou estilo.

6

Esse novo estilo significa que a ausência e a presença a si não são mais tudo aquilo de que se trata. Como diz Derrida²², há um jogo de presença e ausência, incompreensível para a metafísica e para a ontologia. Mas seu diagnóstico de “logocentrismo” se distingue não só do de Heidegger (metafísica, niilismo), como também do de Levinas (ontologismo). Tanto Heidegger como Levinas ainda estariam presos ao logocentrismo, a não ser sob uma certa leitura, a saber, a desconstrucionista. Esse diagnóstico derrideano está estreitamente ligado à noção de “significado transcendental”. Trata-se da ideia de que a escrita é significante da voz, que por sua vez é significante de um significado que é ele mesmo uma impressão ou reflexo direto das coisas na alma – o significado transcendental.²³ Os significantes seriam assim meramente acessórios, instrumentos, não tendo nenhum papel constitutivo. Em especial, a escrita, significante de significante. A escritura é assim o que vem de fora se adicionar ao significado, uma mera exterioridade, um merosensível. Afinal – pensamos talvez ao ficarmos sabendo de Derrida e sua atenção à escritura – “por que essa importância à escritura? Mas, como? A escrita, mesmo?” Pois o que importaria mesmo seria o significado, e não como ele foi representado por seus significantes, por traços, rabiscos ou não importa o quê! É claro, no entanto, que algum significante tem que importar, a não ser que se pretenda apenas uma contemplação silenciosa do significante transcendental. A voz (phoné) então atrai o foco para si, umavez que é o significante mais próximo do significado transcendental. Ela se torna então o meio do pensamento enquanto logos, isto é, precisamente o pensamento que se avizinha desse significado. Dessa maneira, logocentrismo e fonocentrismo estão ligados.

Portanto, o problema a ser diagnosticado não se limita à episteme, não se trata apenas da niilista extração de inteligência pela metafísica. Mas tampouco se trataria

²² Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015, p. 333.

²³ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

exatamente de uma aversão ao outro como para Levinas. Para Heidegger, e também para Levinas, *algo foi perdido*: o Seer e o Outro, respectivamente. Assim, embora em Levinas se trate da anti-nostalgia por excelência, também aí há uma perda: precisamente, o que se perde com a nostalgia –o Outro. Isto é: o outro *enquanto outro*, ou o outro *mais começante*. Há algo de *originalness* Outro, que foi corrompido, degenerado por exemplo no outro como hostil. No entanto, a *distinção* entre começo e origem é central para a ideia de começo. Origem é o começo enquanto começa algo, não o começo enquanto começo.²⁴ Bensusan enfatiza, com Agamben, o duplo sentido de arché, como comando e como começo. O comando começa algo, é começo como origem, não enquanto começo. Nesse sentido, o original já supõe uma perda: a perda do começo. A origem seria uma degeneração do começo. O começo, enquanto tal, não começa nada. Mas, como vimos, o começo só se manifesta em um elemento que não ele. O começo se manifesta *na origem*, do mesmo modo que a an-arché se manifesta na arché, (o começo, o não comandado, que se manifesta no comando, o comando como origem).²⁵ Portanto, o que há de original no Outro é precisamente o elemento em que o começo aparece –no caso de Levinas, o Mesmo ou a liberdade enquanto interrompida pelo Outro. A origem torna o começo presente, ela o substitui, ela é seu *suplemento*, para escrevermos como Derrida. E eis que Levinas também está dominado pelo jogo de ausência e presença, pelo jogo do suplemento. A nova luz ou novo estilo não é apenas colocar o começo em outro elemento: ela é como que uma perspectiva desde a qual o jogopode ser visto como jogo, desde a qual a suplementação é tomada em sua lógica, ao invés de se estar meramente dominado por ela. De maneira que não se trata mais de um grande perdido ou, como diz Derrida, do mito do começo simples,²⁶ mas da complexidade da estrutura de complementaridade. Nessa estrutura, o reenvio é sempre reenviado uma vez mais, não há para ele um termo –não há o significado transcendental, o grande perdido, o começo simples. Sempre significante de significante –nesse sentido amplo, escritura. Tomar esse remeter indefinido como tendo um termo (mesmo que necessariamente inatingível) –eis precisamente o logocentrismo.

É assim que não apenas Heidegger, mas também Levinas ainda é um continuador da metafísica da presença. Isso, no entanto, se eles já forem lidos

²⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015, para a formulação de Heidegger dessa distinção.

²⁵ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

²⁶ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

metafísicamente, ou “mal lidos”, segundo Derrida.²⁷ Essa leitura metafísica depende de que a diferença entre começo e origem seja tomada como uma *distinção* e não como *diferença*²⁸ suplementar.²⁹ Pelo que Levinas *declara*,³⁰ o Outro é um termo no deferir, é um outro enquanto outro, mais começante e que se degenera por exemplo no outro enquanto hostil, ou na ideia de origem. Portanto, no que Levinas declara, o começo se *distingue* da origem. A declaração é voz, é fonocentrismo e logocentrismo: desejo e esforço de tornar presente o significado transcendental. Ela é, portanto, dominada pelo jogo do suplemento, da ausência e presença, ao qual porém ela deve, enquanto declaração, permanecer necessariamente cega. Esse jogo do suplemento ou da *escritura*, no entanto, é o que Levinas *descreve* no esforço de tornar presente o significado transcendental. Pois, enquanto o não corrompido, o significado transcendental *deve* vir antes da presença (o começo antes da origem, o Outro antes do outro). Ele então se apresenta em um substituto, em um suplemento. O Outro precisa desse suplemento: sem ele, ele não seria Outro. Mas o suplemento, precisamente por ser suplemento, é falta do Outro, é origem e não começo, é outro e não Outro. O suplemento deve então ser suplementado mais uma vez. Isto é: a falta e o suplemento estão por todos os lados, e o suplemento é ele mesmo sempre uma falta, de modo que sempre pede mais suplemento. Sem a declaração, temos apenas esse jogo do suplemento. Uma leitura metafísica ou ruim, portanto, seria, poderíamos dizer, aquela que já compartilha da declaração, aquela que já compartilha o desejo do significado transcendental, do começo (simples, absoluto), do Outro,³¹ e do esforço de levar a cabo esse desejo. Tal leitura já pensa a partir de uma distinção entre começo e origem, e não a partir de uma unidade suplementar entre eles na diferença.

A leitura no estilo da desconstrução, por sua vez, não fonocêntrica, não logocêntrica, é aquela que lida com o jogo do suplemento, com o descrito, contra o desejo de começo simples. O suplemento, a escritura contra o significado transcendental; a descrição contra a declaração. A declaração, no entanto, é uma necessidade dado o fechamento (clôture) na época logocêntrica. Não podemos simplesmente sair dela ao nosso

²⁷ Cf. *Ibid.*

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. , para a aplicação dessa ideia na leitura derrideana de Rousseau.

²⁹ Diferença, como pertencendo à estrutura suplementar, tem também o sentido de deferir, despachar, reenviar. O “a” no lugar do “e” de “diferença” é uma diferença de escrita –ou suplementar –uma vez que “différence” e “différance” se pronunciam da mesma maneira em francês. Cf. *Ibid.*, p.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. , sobre declarar e descrever ligados à leitura desconstrucionista.

³¹ Derrida chama esse desejo de “desejo de origem”, que seria aqui equivalente ao que chamamos de “desejo de começo”, dada nossa discussão sobre começo e origem.

bel prazer, mas podemos, desde dentro, ver o cerco, o limite. Assim, a estrutura suplementar, aescritura nesse sentido amplo –ou a “arqui-escritura” –correm sempre o risco de recaírem no “pré-crítico”,³² correm o risco de serem tomadas como o significado transcendental –isto é, correm o risco de se submeterem à declaração. Mas, se não podemos evitá-la, podemos ao menos rasurá-la, riscá-la, passarmos um *traço* sobre ela: e, desde dentro do logocentrismo, vemos o seu limite. Pois o traço é gráfico, é escritura. É a recusa da leitura declaratória em prol da descrição, do jogo suplementar. E eis então o estilo da desconstrução. Não se trata mais, assim, de ter como pano de fundo um “sim” ou um “não” a respeito *do que* é declarado,³³ não se trata de tomar a pertença (*appartenance*) a um fechamento como uma fidelidade (*allégeance*) a ele. Uma leitura desconstrucionista de Heidegger e de Levinas, portanto, deve passar o traço sobre o declarado. O que, como nota Derrida,³⁴ Heidegger mesmo fez no seu *Seer*. Levinas, por sua vez, pensa o Outro também como traço,³⁵ como um passado que nunca foi presente, aproximando-se aqui talvez de pensá-lo como a escritura ou o suplemento mesmo, e não como o grande perdido.

7

Dessa maneira, o jogo do suplemento seria mais começante do que a ideia do começo simples ou do grande perdido, uma vez que a declaração mesma faz parte do jogo. É certo que esse “mais começante” talvez só faça sentido dentro do fechamento do logocentrismo, no desejo de ainda ver na arqui-escritura ou estrutura suplementar algum grande perdido. De qualquer maneira, no entanto, estamos no fechamento e só podemos ver seus limites, não seu “além”. O suplemento sempre pode ser mal lido, sempre pode haver a respeito dele uma *declaração*, isto é, ser tomado de modo fonocêntrico, logocêntrico. O suplemento *deve* então ser rasurado, e ficamos então com a descrição, a escritura, o jogo do suplemento. Mas o “deve” é ele mesmo a exigência de um suplemento, perante a falta do suplemento enquanto suplemento, do suplemento não corrompido, mais começante. De novo, portanto, o fechamento. Ainda desejo de começo, desejo do grande perdido, *desejo do Outro*.

³² Cf. *Ibid.*, p. 86.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 87.

³⁴ Cf. *Ibid.*

³⁵ Cf. LEVINAS, E. “La trace de l’autre”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

Aliás, é precisamente por esse desejo do Outro que, em Totalidade e Infinito, Levinas *começa*.³⁶ Não é, no entanto, que, assim como em Derrida, também em Levinas o foco estaria no desejo, como se ele pudesse ser de certa maneira abstraído do Outro, como se se falasse desde o ponto de vista do desejo como ativo, como se o Outro fosse *desejado*. O Outro para Levinas não seria um grande *perdido*. Ele não é uma passividade frente ao desejo. Ele nada tem a ver com ter sido perdido, ou com qualquer coisa que se espere dele. Como tantas vezes Levinas repete, a relação com o Outro, o outro enquanto outro, é tal que não há salvação possível, de modo que não se trata de suplementar o Outro tornando-o presente. Não haver salvação aqui não está ligado ao suplemento nunca ser uma presença plena, mas, ao contrário, a *metirar* da minha presença a mim, da minha identificação a mim mesmo, e eu ser *substituído* pelo Outro. Aqui, portanto, substituição não seria suplementação. O suplemento torna presente, ao passo que a substituição desfaria a presença. O um-pelo-Outro que interrompe minha liberdade pode ser lido como um suplemento que torna presente o Outro. Mas não se trata apenas disso. O jogo agora é outro, não é mais o jogo do suplemento. Ou melhor: sobretudo não se trata mais de jogo.³⁷ Se o Outro está aqui ainda ligado a uma declaração, ela não está inserida em um jogo. Pois a declaração aqui não é *neutra*, não provém de uma estrutura suplementar; tampouco ela é *minha*. Isto é: se insistimos que o jogo e o Outro ainda estão, respectivamente, ligados à descrição e à declaração, temos que é *o Outro que declara*. Não é que ele seja *desejado* por mim enquanto um Outro que declare; também não é que ele seja *colocado* assim pela estrutura suplementar. O Outro não se insere depois na narrativa, a saber, naquela que diz que ele *deve* satisfazer tal e tal condição. A descrição, por sua vez, não está assim eliminada: podemos descrever o jogo suplementar do esforço de tornar o Outro presente. Mas o Outro nada tem a ver com isso – eis a declaração, mas dele mesmo, e logo de saída.

Começar pelo desejo do Outro significa, então, em Levinas, já uma inversão de perspectiva, de acordo com a qual o Outro não pode ser um grande perdido. O Outro não é regrado pelo desejo, nem por qualquer estrutura. Ele é arbitrário. Mas não se trata do arbitrário de qualquer questão.³⁸ Pois, se pensamos a questão como tendo um questionado, ou um horizonte, ela não é plenamente arbitrária, uma vez que só faz sentido nesse horizonte. O arbitrário enquanto tal prescinde de qualquer horizonte. Enquanto questão, ele é a

³⁶ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 2000.

³⁷ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 1978, contra a ideia de jogo quando se trata do Outro.

³⁸ Cf. acima, p. 6.

colocação em questão do horizonte enquanto tal. Não que seu horizonte seja agora o horizonte enquanto tal. Não há como recuperar a regra de sua manifestação: ela se manifesta interrompendo a regra ou minha liberdade. Ela simplesmente vem, mais começante do que qualquer condição. Arbitrária. O Outro que já vem de saída. *Xeinos*.

Enquanto questão, o Outro portanto *mecoloca* em questão. Isso não é uma condição para o Outro, mas a interrupção mesma de toda condição. Podemos então dizer que, se toda questão incide sobre um começo, a minha colocação em questão pelo Outro incide sobre um começo mais começante. O Outro me coloca em questão. Não é no entanto que o Outro é primeiramente um *existente*, que então vem e me coloca em questão,³⁹ uma vez que não há uma ontologia em que o Outro possa se *inserir*. Falar de “existente” aqui já é fazer o Outro vir depois na narrativa. O Outro não está lá e depois me questiona; ele é a colocação mesma de mim em questão, ele é minha interrupção mesma. Mas isso não significa que o Outro se reduz à sua relação a mim. Pelo contrário: uma vez que se trata de me interromper, também essa relação, essa minha narrativa que pretende encaixar o Outro deve ser interrompida. Assim, não há um plano de simetria Eu-Outro: não se trata de um Eu-Tu, mas do que Levinas chama de “eleidade” (*illegitimé*). Terceira pessoa como distanciamento de um passado irrecuperável e que nunca foi presente —como distanciamento do *traço*(*trace*). Traço aqui tem o duplo sentido de traço gráfico e de rastro.⁴⁰ Porém, o traço como rastro de um passado que nunca foi presente não deve ser tomado como *significando* esse passado.⁴¹ Um passado assim significado seria dessa maneira recuperado em um presente -na presença do significado transcendental, para falarmos como Derrida. Estamos aqui bem próximos da ideia derrideana de traço. “[O traço] é a perturbação mesma se imprimindo (estaríamos tentados a dizer se *gravando*) de irrecusável gravidade.”⁴²

A escritura aqui, no entanto, não é o suplemento e seu jogo, mas a substituição e sua gravidade. A declaração do Outro, sua voz, a voz do rosto que diz “Tu não me matarás”,⁴³ não fala de maneira fonocêntrica, ou logocêntrica. Ela “fala” já com a gravidade da gravação, da impressão, da inscrição. A voz, desse ponto de vista não logocêntrico, é já escritura, é já traço (como também em Derrida). A gravidade da relação com o Outro, a gravidade de sua arbitrariedade absoluta, que contrasta com o regrado do jogo, não é a

³⁹ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2000.

⁴⁰ “Rastro”, aliás, costuma ser a escolha nas traduções para o português.

⁴¹ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2010, p. 282.

⁴² LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 282. Tradução minha.

⁴³ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2000.

pseudo-gravidade do termo no deferir (pseudo, pois o termo sempre pode ser descrito em seu jogo de complementaridade). Essa gravidade é a da inscrição como desejo do Outro. Não se trata do desejo de um inalcançável (pois também aqui o Outro seria termo). Não se trata, sobretudo, de alcançar o quer que seja com o desejo do Outro. Alcançar é um retorno a si do Mesmo. O desejo do Outro é um perder-se para o Mesmo —é o um-pelo-Outro da substituição. A escritura, como ausência, é a morte para a presença a si do logocentrismo:⁴⁴ o desejo do Outro é o pão arrancado da minha boca, o envelhecimento, até a morte.⁴⁵ Mas o jogo do suplemento recupera uma parcela dessa vida do logocentrismo, dessa presença a si. Afinal, esse jogo é precisamente o de tornar presente por meio do suplemento, uma presença não plena, é verdade, mas que salva da ausência completa.⁴⁶ Além disso, por poder ser descrito em suas regras, tal jogo é ele mesmo um suplemento ou uma consolação para quem assim pode se ver inserido nele, mesmo que seja uma consolação pessimista. Por outro lado, não é que o desejo do Outro seja a morte para o Mesmo. Pois a morte também é um retorno a si do Mesmo por meio do pessimismo. Não se trata de ausência completa, da mesma maneira que não se trata de presença plena —mas também não se trata do suplemento, que estaria entre a presença e ausência, mas que recupera a presença a si na salvação, mesmo que parcial. Substituição, obsessão, vigília, má consciência, responsabilidade infinita —eis como Levinas caracteriza o desejo como escritura, ou, poderíamos dizer, como inscrição do Outro em mim. “Tu não me matarás” está *inscrito* em mim.

Começar pelo desejo do Outro é, portanto, começar pela escritura, e sem retorno ao logocentrismo. Aqui se trataria de um Outro que vem logo de saída, e não depois de uma narrativa. Mas não se trata de um Outro que venha, *lado a lado* com o Eu, construir a narrativa. O Outro e o Eu não estão no mesmo plano. Esse *mesmo* plano é um Mesmo, uma logocêntrica identificação de mim a mim. Levinas não fala de construção, mas de *obra*, um movimento sem retorno do Mesmo ao Outro,⁴⁷ que depende portanto de uma ingratidão do Outro, uma vez que a gratidão implicaria esse retorno. A Obra também não pode significar para o Mesmo a recompensa de sua finalização. Ela só pode então ser um movimento paciente, de modo que eu renuncie a ser contemporâneo de sua conclusão, de modo que o porvir da Obra seja indiferente a minha morte.⁴⁸ Generosidade radical, como uma fome sem

⁴⁴ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

⁴⁵ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 1978.

⁴⁶ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

⁴⁷ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 2010, p. 266-267.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 267.

retroalimentação negativa, sem satisfação, fome que gera outras fomes.⁴⁹ Como uma fome, mas não exatamente; não se trata de apetite, uma vez que no Desejo do Outro o Outro não é o desejado, não é uma passividade. Por outro lado, também não é que, nele, eu seja meramente passivo: o cenário de um desejo que simplesmente me captura ou me arrebatava também é uma narrativa que viria antes do Outro. Enquanto escritura, o desejo do Outro poderia dar a entender que ele seria uma reabilitação do que o logocentrismo só pode ver como exterioridade, como o “sensível”, uma reabilitação de uma passividade que para o logocentrismo seria um princípio de morte. Mas isso seria ainda uma versão da escritura por demais logocêntrica. O Outro e sua inscrição em mim vêm antes *do que* quer que eu pense *ser* essa inscrição. Ele vem me *substituir*, me *interromper* precisamente quando logocentricamente estou a reduzir o Outro ao Mesmo.

8

Poderíamos, no entanto, nos perguntar aqui por que Levinas insiste em falar de *desejo* ao falar da relação entre o Mesmo e o Outro. Afinal, uma vez que é a responsabilidade infinita, tal relação é ética, como tantas vezes frisa Levinas. Então, por que *desejo*? Levinas procura deslocar a relação ética da autonomia para uma certa heteronomia.⁵⁰ O problema com a autonomia, nos termos desta nossa discussão, é que ela é logocêntrica. A ideia do ético comandando uma liberdade faz aparecer o problema de precisamente como pode ser possível que a liberdade enquanto tal seja comandada. Como o que não se dobra pode ser dobrado?⁵¹

Desde a Antiguidade, essa impossibilidade do comando e da ação é resolvida pela afirmação de que comandar é estar de antemão em acordo com a vontade que é comandada.

Na “República”, Platão diz: enquanto chefe, nenhum chefe se propõe nem se ordena o que é útil a ele mesmo, mas o que é útil àquele que ele comanda. Comandar é então fazer a vontade daquele que obedece.

A aparente heteronomia do comando não é, na realidade, senão uma autonomia, pois a liberdade do comandar não é uma força cega, mas um pensamento

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 270.

⁵⁰ Cf. LEVINAS, E. “Liberté et commandement”, in *Liberté et commandement*, 2008.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 34.

razoável. A vontade não pode receber a ordem de uma outra vontade senão porque ela reencontra essa ordem nela mesma. A exterioridade do comando não é senão uma interioridade (...) (LEVINAS, 2008, p. 34. Tradução minha)

Mas, de acordo com Levinas, a noção de autonomia acaba acarretando outros problemas. Não há como saber se a tirania não penetrou na vontade, não há como saber se aquilo que nos aparece como livre obediência a um comando ético não é, na verdade, já uma inclinação da alma tiranizada. Mas então a liberdade, contra essa ameaça de tirania, institui uma ordem racional externa, sob a figura da obediência à lei.⁵²

Eis então nossa conclusão até aqui: impor-se um comando para ser livre, mas precisamente um comando exterior, não simplesmente uma lei racional, não um imperativo categórico sem defesa contra a tirania, mas uma lei exterior, uma lei escrita, munida de uma força contra a tirania, eis, sob uma forma política, o comando como condição da liberdade. (LEVINAS, 2008, p. 40. Tradução minha. Grifo meu)

A escrita já aparece portanto como uma exterioridade que garanta o comando ético, contra a mera interioridade de uma presença a si que pretende encontrar nela mesma o comando. Porém, *para a liberdade*, para a presença a si, para o pensamento livre enquanto tal, a exterioridade da lei escrita é precisamente uma mera exterioridade, que continua sendo recusável, mesmo que insensatamente.

O ato individual da liberdade se decidindo pela razão impessoal não decorre ele mesmo da razão impessoal. Ninguém quer, com efeito, forçar o outro a aceitar a razão impessoal da escrita, exceto por tirania, pois pela persuasão, isso suporia já a aceitação prévia da razão impessoal.

No início da República, bem no início, antes mesmo que se comece, é dito: você conseguiria convencer as pessoas que não querem ouvir? (LEVINAS, 2008, p. 41-42. Tradução minha. Grifo meu)

Antes mesmo que se comece, isto é, antes mesmo que se prossiga, deve haver um “discurso antes do discurso”,⁵³ uma vez que sem ele essa razão impessoal só pode pressupor ela mesma, ou a força da tirania. Afinal, se o que estamos fazendo aqui é filosofia,

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 39.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 43.

o que se pretende com ela? A ideia seria encontrar um comando dentro de nós mesmos, pela autonomia? Ou aceitar o comando de uma razão impessoal, procurando nos precaver da tirania? A filosofia seria sempre uma aposta –um tanto ingênua –na sensatez? Pois seu comando pode ser sempre rejeitado: a liberdade não precisa se subjugar ao sensato. Essa tese de doutorado mesma, supondo-se que seja uma boa tese, como pode ela comandar alguém? Ela só comandaria quem já tivesse aderido de antemão à sensatez. Mesmo assim, restaria ainda a dúvida de o quanto as pessoas são movidas pela sensatez, o quanto concordar com algo equivaleria para elas serem por ele comandadas. E quanto às demais, só restaria lamentar sua “falta de consciência”, o quanto a filosofia perdeu sua força em um “mundo dominado pela técnica” etc. No entanto, se é por aí que começamos, começamos mal, se estamos aqui com Levinas. O começo mais começante está antes do discurso racional, está em um “discurso antes do discurso”. É esse “discurso” mais começante que comandaria minha liberdade –a comandaria porque a interromperia. Portanto, tal discurso nada mais é do que a escritura, a inscrição do “Tu não me matarás” em mim. O comando ético é, nesse sentido, uma heteronomia.⁵⁴ Não uma heteronomia de um comando de uma razão externa – não se trata de ser comandado por argumentos, não se trata de ser convencido. Trata-se da heteronomia do comando que realmente dobra, ou interrompe, a liberdade. Só a heteronomia sob a forma do desejo do Outro pode comandar a liberdade. O ético, a responsabilidade depende da liberdade, mas apenas enquanto ela é interrompida, e não quando ela é reafirmada na autonomia.

9

Antes que se comece, deve haver portanto o desejo do Outro, a escritura que *comandaminha* liberdade. Mas, por que aqui o “comanda”? Por que esse discurso ético ou moralizante “antes mesmo que se comece”? Afinal, dessa maneira não é exatamente pelo desejo do Outro que Levinas começa, mas pela ideia de que a liberdade deve ser comandada. Antes mesmo do discurso antes do discurso, há esse outro discurso em Levinas. Discurso antes do discurso antes do discurso. Persuadir alguém a respeito do discurso racional é um problema que Levinas resolve recorrendo a uma outra forma de persuasão: a do comando ético no rosto do Outro. Mas as ideias de persuasão e de comando parecem inquestionáveis

⁵⁴ Cf. LEVINAS, E. “La philosophie et l’idée d’infini”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

para ele. Algo que me mova, que me emocione, para além de um discurso racionalargumentativo que pode me convencer sem me persuadir, discurso que posso sempre recusar cínica ou ceticamente. Poderíamos no entanto perguntar aqui: o Outro é realmente outro se ele já é feito funcionar dentro da lógica do comando, de maneira incrivelmente semelhante ao Deus judaico-cristão?

O Deus que passou não é o modelo de que o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se em seu traço. O Deus revelado de nossa espiritualidade judaico-cristã conserva todo o infinito de sua ausência que estána ordem pessoal mesma. Ele não se mostra senão por seu traço, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir em direção a Ele não é seguir esse traço que não é um signo, é ir em direção aos Outros que estão [se tiennent] no traço. (Levinas, 2010, p. 282. Tradução minha)

Começo e comando não precisam vir conectados, ao contrário do que Levinas faz aqui. É certo, porém, que esse comando levinasiano não é aquele da arché, como lida por Agamben e Bensusan.⁵⁵ A arché nesse caso liga começo e comando, na medida em que o comando envolve não só aquilo que está dentro de seu escopo, aquilo que o prossegue, mas também um caráter de começo, uma vez que ele mesmo não é simplesmente um prosseguimento, uma vez que ele mesmo não está enquanto tal dentro do escopo de um comando. Assim, comandar seria começar alguma coisa. Essa noção de arché, em Levinas, estaria ligada à ação violenta, à guerra, e à ação sobre as coisas, o trabalho.⁵⁶ Guerra e trabalho são redução do Outro ao Mesmo, tornando-o um outro modificado (outro como o hostil, ou como matéria a ser moldada, respectivamente). Mas o Outro enquanto tal, anterior ou mais começante a essa redução, não é, por isso mesmo, redutível. Guerra e trabalho seriam “comandos” de minha liberdade sobre o outro, mas não sobre o rosto do outro, ou o outro enquanto Outro. Assim, a arché estaria ligada à autonomia e à exterioridade da obediência à lei. O comando em Levinas é, nesse sentido, an-árquico. Ele não é o “comando” que provém de minha liberdade, mas a interrupção mesma desse “comando”. O comando do rosto do Outro sobre mim não me reduz, mas me *substitui*. Precisamente por me substituir, não me restam defesas contra ele, frente a ele não há esquivas possíveis.⁵⁷ A substituição interrompe a função identificadora ou redutora da liberdade. Sem esquivas possíveis: o rosto

⁵⁵ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

⁵⁶ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2008, p. 43-45 e *Op. cit.*, 2000.

⁵⁷ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978.

é então a persuasão inescapável, a eloquência última. O rosto me move, me emociona –e eis então todo o repertório do humor (a *Stimmung* heideggeriana) em Levinas: lágrima aos olhos, obsessão, má consciência, vigília, timidez, preguiça. Contra a razão impessoal, neutra, que em última instância pode sempre ser recusada pela liberdade, temos assim a personalidade da emoção, talvez mesmo a razão reunida à emoção na ideia do Outro como começo mais começante. Começo esse que nos parece agora um tanto atropelado, se consideramos que ele opera já dentro de uma tensão entre razão e emoção, tensão essa que ela mesma permanece no entanto inquestionada.

Pois se o rosto me emociona, se ele é a eloquência última, por que ele se manifesta como uma prescrição, precisamente como um comando, sob a forma do “Tu não me matarás”? Se não há esquivas, por que o caráter prescritivo? Eu já não estaria submetido ao Outro de antemão? Mas, é certo, o rosto só é sem esquivas enquanto é interrupção da *liberdade*, e não como uma implicação que me force a me submeter a ele. Novamente, seu comando é an-árquico. O comando está na interrupção mesma da liberdade, de modo que, *para a liberdade*, ele só pode se manifestar como uma prescrição, como o ético. A emoção do rosto não me move como uma coisa é movida pelo trabalho. Se alguém tentar usar Levinas na esperança de que o “discurso antes do discurso” possa persuadir uma pessoa ao discurso racional, esse alguém com certeza fracassará. Em primeiro lugar, se a ideia é que a pessoa *entenda* Levinas, então recai-se no mesmo problema de já se aceitar de antemão o discurso racional. Em segundo, a prescrição, mesmo sendo sem esquivas possível, pode sempre ser ignorada, bastando para isso que o Outro seja tomado na sua forma reduzida. O Outro é reduzido de incontáveis maneiras, mas *ao mesmo tempo* ele é irreduzível. Frente ao Outro não há esquivas possível, mas *ao mesmo tempo* há inúmeras formas de se esquivar do Outro. Levinas no entanto estaria pronto a dizer aqui que o “ao mesmo tempo” é o tempo do mesmo, isto é, já uma redução do Outro ao Mesmo. O Outro aparece como paradoxal simplesmente porque ele é previamente reduzido ao Mesmo nesse “ao mesmo tempo”: já reduzido ao Mesmo, ele não pode, é claro, ser o Outro enquanto tal. No que diz respeito ao Outro, a temporalidade é *outra*: diacronia, ao invés de sincronia.⁵⁸ Traço, passado irrecuperável, passado que nunca foi presente. É desde essa temporalidade que o Outro é irreduzível. Passado como ausência –mas então como ele pode se manifestar como comando, ética, emoção, eloquência, senão como *suplemento* a essa ausência? O Outro *somentemente*

⁵⁸Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978.

substitui *enquanto* prescrição. A emoção levinasiana não é tanto algo que move, *somente enquanto* associada a um certo “deve”. Somente enquanto: isto é, complementaridade. A emoção é suplemento para a ausência do Outro. O comando já é suplemento, já está no jogo da complementaridade. Não há gravidade: o não-jogo por excelência já é jogo. Toda a “altura”, transcendência, alteridade radical, infinitude, divindade do Outro está inscrita no jogo. De maneira nada surpreendente, o Outro não é já dado por “nossa espiritualidade judaico-cristã”.

10

Levinas poderia tentar insistir aqui acerca da frivolidade do jogo, e de como ele ainda é um retorno a mim.⁵⁹ Porém, a “frivolidade” só é tal em contraste com a gravidade do comando. Levinas pode continuar declarando a gravidade, mas então ele está fazendo parte do jogo. Por outro lado, o Eu mesmo, a primeira pessoa, a consciência é “explicável”⁶⁰ pelo suplemento –ela mesma já está inserida no jogo da complementaridade. Suplementar é tornar presente e, nesse sentido, auto-afecção: toda experiência é assim auto-afecção. Essa capacidade de se auto-afetar é o que chamamos de “vida”, de acordo com Derrida.

[...] A auto-afecção, o quanto-a-si, ou o por-si, a subjetividade ganha em potência e em controle do outro à medida que seu poder de repetição se idealiza. A idealização é aqui o movimento pelo qual a exterioridade sensível, aquela que me afeta ou me serve de significante, se submete ao meu poder de repetição, ao que me aparece a partir de então como minha espontaneidade e me escapa cada vez menos. (DERRIDA, 2015, p. 228. Tradução minha)

Essa idealização é portanto o apagamento do traço, do caráter suplementar da auto-afecção, que passa a ser visto então como mera adição e exterioridade. É assim que voz e consciência devem ser entendidas.

[...] A imediatez é aqui o mito da consciência. A voz e a consciência de voz –isto é, a consciência tout court como presença a si –são o fenômeno de uma auto-afecção vivida como supressão da diferença. Esse fenômeno, essa supressão

⁵⁹ Cf. acima, p. 14.

⁶⁰ Ou complicável.

presumida da diferença, essa redução vivida da opacidade do significante são a origem do que chamamos de presença. É presenteo que não está assujeitado ao processo da diferença [...]. (DERRIDA, 2015, p. 228. Tradução minha)

Inclusive o Mesmo enquanto tal, o *autoda* auto-afecção, é constituído pela suplementaridade:

Assim que a não-presença vem a ser ressentida na voz ela mesma [...] a escritura é de alguma maneira rachada no seu valor. De um lado, nós vimos, ela é o esforço para se reapropriar simbolicamente da presença. De outro, ela consagra a desapropriação que já tinha deslocado a fala. Nos dois sentidos, podemos dizer que, de uma maneira ou de outra, ela já tinha começado a trabalhar a fala “viva”, expondo-a à morte no signo. Mas o signo suplementar não expõe à morte afetando uma presença a si já possível. A auto-afecção constitui o mesmo (auto) ao dividi-lo. A privação da presença é a condição da experiência, isto é, da presença. (Derrida, 2015, p. 229. Tradução minha)

A estrutura da suplementaridade não é portanto uma redução ao Mesmo. O Mesmo, a interioridade, o dentro, assim como a alteridade, a exterioridade, o fora, não estão já dados. A relação do Mesmo ao Outro, o desejo do Outro, não é um começo mais começante. Ou melhor: talvez sim, talvez com o Outro levinasiano estejamos diante desse começo mais começante. Seus aspectos por assim dizer “pouco começantes” –sua ligação ao comando, ao Deus judaico-cristão, sua dependência do Mesmo e do Outro ou do dentro e do fora –talvez sejam parte da estrutura mesma da ideia de começo mais começante. Afinal, no que diz respeito ao começo, não se trata sempre de uma certa configuração do Mesmo e do Outro? O começo heideggeriano como Mesmo, contra o outro do esquecimento do seer; o começo levinasiano do Outro mais começante do que esse outro já reduzido... Sempre um dentro e um fora, embora em um caso se deseje o dentro, e noutro, o fora. Se a ideia de começo já envolve o Mesmo e o Outro, há um sentido em que podemos dizer: não é pelo começo que se começa. E esse sentido é precisamente o de “começa” como o francês “*entame*”:⁶¹ começo, mas não mais absoluto, não mais um “começo simples”, mas a complexidade da estrutura suplementar.

⁶¹ Cf. acima, p. 5.

Não estamos aqui, conforme observação já feita mais acima, diante de duas teses sobre o começo. A ideia de tese já implica uma determinada maneira de pensar, a saber, a metafísica (no sentido heideggeriano), com sua verdade como corrigibilidade. Como o leitor já deve ter notado, e com uma certa estranheza, a discussão aqui é oscilante, ora pendendo para Levinas, ora pra Derrida. Essa oscilação serve para caracterizar por contraste esses dois começos. Como os dois começos não são colocáveis em um mesmo plano para então serem confrontados, só nos resta começar por um, e depois por outro –daí a oscilação. Foi assim que, começando derrideamente, vimos no Outro levinasiano o fonocentrismo da declaração, ela mesma no entanto já inscrita no jogo suplementar. Em seguida, começando, levinasianamente, pelo rosto do Outro, que vem antes de qualquer narrativa –inclusive aquela que nos conta do jogo suplementar –vimos então nesse jogo uma redução ao Mesmo. Agora, acabamos de ver, recomeçando à maneira de Derrida, como o comando, a interrupção, a substituição são suplementares ao Outro, e também como o Mesmo e o Outro estariam eles mesmos dentro do jogo suplementar. E aqui seria fácil de imaginar um levinasiano insistindo que um Outro só é tal se se manifestar em um suplemento; e também que a descrição no sentido derrideano, por isso mesmo, permanece sempre uma possibilidade, da qual no entanto o Outro sempre vem antes. Afinal, não se trata de eliminar a descrição e o jogo suplementar, mas repeti-lo de maneira mais começante –repetir xenos como xenos. Pois o Outro não pode se manifestar senão em um suplemento. Além disso, poderia continuar esse levinasiano, assim como Heidegger reduz o Outro ao outro enquanto esquecimento do seer, Derrida o reduziria ao outro enquanto esquecimento ou desprezo logocêntrico da escritura. Mais uma vez, o pensamento que sempre se move desde uma hostilidade, desde o outro como hostil, e nunca desde o outro enquanto Outro.⁶²

Não parece haver aqui realmente uma “confrontação” de ideias. Simplesmente se começaria de outra maneira. E não é que Levinas começa “pela declaração”: isso seria já cedermos de antemão à desconstrução, ao já adotarmos seus conceitos de declaração e descrição. Além disso, também já vimos que o Outro levinasiano não é um grande perdido (que seria o declarado). Aliás, qual é precisamente o ponto de divergência entre Derrida e Levinas? Ou melhor: qual é o ponto em que podemos dizer que aqui temos um outro começo? Pois vimos além disso que o desejo do Outro também é escritura, e que a gravidade

⁶² Aqui não seria possível tentar aplicar a mesma ideia a Levinas, uma vez que o Outro não entra em um embate com o Mesmo –entrar nesse embate já seria ser reduzido ao Mesmo. A resistência do Outro é “infinita”, ou aquela que interrompe o processo redutor do Mesmo, como vimos.

do comando é ela mesma suplementar. Porém, em Levinas, tudo isso significa o caráter “infinito” do Outro, significa como ele transcende todo jogo. Mas, também em Derrida, o jogo suplementar não é tudo o que a desconstrução tem a oferecer. A descrição do jogo ainda está dentro do fechamento logocêntrico, mas ela é como uma preparação para além da era logocêntrica: “Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa acerca do que chamamos ainda provisoriamente de escritura (...) sejam a errância de um pensamento fiel e atento ao mundo irreduzivelmente por vir que se anuncia ao presente, *para além* do fechamento do saber.”⁶³. Esse “além” derrideano envolve a ideia de uma estrutura suplementar livre da declaração, livre do desejo de “origem”, que talvez então nem mereça mais ser chamada de “estrutura suplementar”, “escritura” etc. A ideia de suplemento é ela mesma uma fidelidade a esse além por vir, mesmo que ela tenha que ser jogada fora depois. Com muitas ressalvas, poderíamos dizer que, nesse sentido, há uma semelhança entre o suplemento e o seu além. Já em Levinas, o para além do suplemento é infinitamente Outro, não guarda com ele nenhuma semelhança. Afinal, Derrida vai entender o limite com esse além a partir da ideia de diferença e unidade suplementar (unidade estrutural, a unidade do deferir, da capacidade de ser suplemento). O além não é uma identidade a si mesmo que se *distinguiria* do fechamento logocêntrico. A diferença entre o além e o fechamento é uma diferença, e não uma distinção. Levinas, por sua vez, sequer pode aqui pensar em termos de limite: trata-se antes de um Outro que interrompe qualquer tentativa de se pensar um limite, seja ela por meio da distinção ou da diferença. O Outro se retira radicalmente, se retira inclusive do ser ou do seer. Retira-se, como vimos, da ideia de que seria um grande perdido. Ele não é nada que se pense ou que se queira dele. Ele sequer é. Altura. Deus.

O tema de Deus em Levinas não seria assim uma extrapolação, algo que poderíamos simplesmente cortar para ficar com o resto. Ao falar de Deus para se referir à relação com o Outro, Levinas está lucidamente expondo aquilo de que se trata afinal de contas. Podemos, é claro, abrir mão de usar o termo “Deus”, mas nesse caso seria uma questão de gosto, ou de escolha estratégica. Pois se entendemos Deus como o que ocupa a mais elevada posição hierárquica, então se trata, com Deus, precisamente daquilo de cujo comando nenhum deus *imaginável* poderia se esquivar – todo deus imaginável é um Mesmo, que portanto é interrompido pelo comando ético do Outro. A máxima hierarquia é portanto an-árquica, uma vez que não admite resistência possível, ao contrário do trabalho e da

⁶³ DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 14. Tradução minha. Grifo meu.

violência, que sempre encontram uma força de oposição de uma certa intensidade, ou ao menos por princípio. Frente ao Outro ou Deus levinasiano, tudo está exposto ao Seu comando; portanto, também qualquer tentativa de pensar a *constituição* do Mesmo e do Outro, do dentro e do fora. “Frente ao Outro”: isto é, o Outro como começo. Assim, quando começamos pelo Outro, a estrutura suplementar só pode se mostrar como uma redução do Outro a um certo outro a ser combatido.

“Quando *começamos* pelo Outro”? O que conseguimos com esse contraste de começos? Se não podemos avaliá-los como teses, podemos aqui continuar aplicando a ideia da repetição mais começante como uma espécie de critério? Se, como suspeitamos acima, a ideia de repetição mais começante só funciona a partir das ideias de Mesmo e Outro, pensar a constituição do Mesmo e do Outro não pode ser um começo mais começante. O começo complexo, a constituição, o começo como *entamer*, escapariam portanto ao critério da repetição mais começante. Como aliás pensa Derrida, para quem a escritura, se é inevitável ser pensada como *arqui*-escritura, deve no entanto ser uma *arqui*-escritura rasurada. A estrutura suplementar só é entendida como mais começante porque e enquanto estamos no fechamento logocêntrico. Talvez nossa pretensão de encontrar uma maneira de avaliar os começos já suponha uma perspectiva para além do fechamento. Talvez já *começemos* assim. Talvez já *começemos* pela colocação em questão do fechamento. A questão sempre pode vir, como vimos. Ela é arbitrária. Mas, como também vimos, a arbitrariedade enquanto tal é a do Outro enquanto questão –é a arbitrariedade de Deus. Arbitrariedade não é caos. Ela tem sua própria lógica –precisamente, a da arbitrariedade enquanto tal, a do começo mais começante. Isto é: nosso suposto quarto começo,⁶⁴ se ele depende da arbitrariedade da questão, ele ainda é o começo mais começante ou começo “absoluto”, começo simples. Colocar em questão então seria algo já inserido na lógica da Questão enquanto tal, da arbitrariedade inescapável, da máxima hierarquia, de Deus. O lugar que pretendíamos então nos dar, desde o qual poderíamos contrastar os começos, é portanto na verdade já um desses começos –a saber, Deus.

12

Dessa maneira, questionar sempre teve a ver com Deus. Sempre se tratou de não se submeter, de se colocar para fora do escopo de um comando; sempre se tratou de

⁶⁴ Cf. acima, p. 6.

comandar mesmo, em última instância de um comando do qual não se pode esquivar, de um comando que então não é nem meu nem neutro, de um comando do Outro, de Deus.

Essa conexão entre questão e Deus é, aliás, central em Levinas. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas contesta o uso que Husserl faz de Descartes para tentar abrir um campo transcendental como campo de investigação fenomenológica.⁶⁵ Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl pensa que a dúvida cartesiana, se mantida fiel à sua radicalidade, deve deixar em suspenso, colocar entre parênteses, não só o mundo (contra o erro do “naturalismo”), mas também o Eu (contra o erro do “psicologismo”). Então ficamos então com um puro nada. Muito pelo contrário. Segundo Husserl, é aqui que se descobre o “ego transcendental”, campo da experiência fenomenológica.⁶⁶ Para Levinas, no entanto, “a dúvida nunca para”. O ego transcendental, a intencionalidade (contra o “psicologismo”, a consciência é sempre consciência de) também pode ser colocada em questão, sem que com isso se reafirme ela mesma. Pois aqui é ela mesma que é colocada em questão, isto é, a primeira pessoa –nos sentidos levinasianos, o Eu, a liberdade, o Mesmo. A dúvida não é um novo local de apoio, não é um “campo transcendental”. Ela é vertiginosa –a vertigem da ideia do infinito, ou ideia de Deus. A questão enquanto tal, aquela que não para na intencionalidade, não é feita por mim. Não sou eu quem questiona, mas o Outro; e ele o faz precisamente me interrompendo. Descartes não ensina o campo transcendental, mas que a dúvida radical já é a ideia de Deus em mim –ensina como a Questão e Deus estão conectados. Em *Autrement qu’être*,⁶⁷ Levinas vê a ideia do infinito também na insistência do ceticismo em sempre retornar contra suas refutações. Pois, para o ceticismo, não importa que haja sempre um horizonte ou um lugar desde onde se duvida. Para ele, a dúvida incide sobre o horizonte ou lugar enquanto tais, mesmo que se tenha que, *ao mesmo tempo*, reafirmá-los. Como já vimos, para Levinas o sincrônico é o tempo do Mesmo. E é precisamente esse tempo que o ceticismo questiona – de novo, a dúvida só pode, para mim, aparecer como a vertigem da ideia do infinito.

Quando a questão para no Mesmo, temos o “ontologismo”, de acordo com o diagnóstico de Levinas. Trata-se da aversão ao Outro, o Outro portanto reduzido ao outro enquanto hostil, que se opõe a mim como violência, como me inserindo dentro do escopo de seu comando. O outro enquanto o ontoteológico heideggeriano: o ente que violentamente me comanda. A saída do ontologismo, a saber, o retorno ao Mesmo, ao Ser esquecido nos

⁶⁵ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*

⁶⁶ Cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*, 2000.

⁶⁷ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978.

entes, é assim uma pseudo-saída: primeiro, porque sempre se tratava de Mesmo, uma vez que o Outro já estava reduzido a um outro; segundo, porque esse retorno ao Mesmo só funciona como esse conflito com o outro. O outro, assim, apesar de estar dentro do escopo do Mesmo, sempre apresenta um certo grau de resistência (ao menos em princípio): ele nunca é completamente vencido. O outro sempre reaparece, o retorno ao Mesmo nunca é levado a cabo plenamente, ele permanece sempre conflituoso.⁶⁸ O retorno ao Mesmo não rompe com o ontoteológico: ele depende dele, funciona em par com ele. Seu comando aos outros o coloca ainda no mesmo nível deles. Ele é ainda baixo. Trata-se de um deus menor. Não importa o quanto nos esforcemos em direção a esse Mesmo, inclusive, com Heidegger, procurando fazê-lo coincidir com um começo que não seja o início de algo que se segue, que não seja o início de um comando.⁶⁹ Pois ele sempre vai ser um comando: precisamente, o que assujeita os outros em sua aversão a eles proveniente exatamente de seu caráter de Mesmo.

Com a questão, parece sempre se tratar disso: questiona-se um comando, questionam-se falsos deuses, mas sempre em prol de um novo comando ou de um novo deus. O ateísmo permanece assim sempre como um nome para um certo deus, talvez considerado bem nomeado dessa maneira, se se distancia de uma certa figura de deus tomada em determinado contexto como figura padrão. O essencial aqui, a saber, a hierarquia, o comando, sempre continua a operar. E nenhum desses deuses podem se esquivar do comando de Deus. Toda parada da questão permanece exposta ao retorno da questão. A questão sempre pode vir; na verdade, ela nunca parou, nunca houve nem haverá esquivas possíveis. Não é do Outro que se esquiva, mas do outro. A responsabilidade pelo Outro, o comando de Deus, o rosto que me questiona, é inabalável, não importa o que se tente fazer dele – não importa mesmo que se saiba dele. O Mesmo para a questão na mesma medida em que reduz o Outro: com a força, com a violência. Mas a Questão do rosto do Outro não pode sofrer esse tipo de oposição, nem qualquer outro. A ignorância não me salva da responsabilidade; tampouco a discordância. Podemos discordar de Levinas, mas ainda assim seríamos infinitamente responsáveis pelo Outro. Ainda que se demonstrasse de maneira irrefutável (considerando que isso é possível) que Levinas está errado, que não sou infinitamente responsável pelo Outro, ainda assim eu seria infinitamente responsável pelo Outro. O Outro

⁶⁸ Cf. LEVINAS, E. “Transcendence et hauteur”, in *Liberté et commandement*, 2008.

⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre el comienzo*, 2007

que me questiona vem sempre antes, é sempre mais começante. O começo é Deus. Nada escapa ao Seu comando.

13

Portanto, se não há de alguma maneira uma ruptura com esse começo, não adianta apelar por exemplo para a ideia de que não há uma “Questão enquanto tal”. Não é que por pensarmos por questões teríamos como inevitável uma espécie de adesão à questão enquanto tal, que seria a questão do rosto do Outro. O problema com as questões é que elas funcionam no esquema comando-comandado-emancipação. Isto é: o mesmo esquema em que se move a ontoteologia, como veremos logo abaixo. É desde esse esquema que o comando de Deus aparece como inescapável. Se o parágrafo anterior foi inteligível, é porque compartilhamos desse esquema; é porque compartilhamos com Levinas o começo com Deus.

De que maneira Levinas compartilharia o mesmo esquema com o *ontoteológico*? Afinal, ele não procurou ser seu destruidor, de maneira mais radical do que o próprio Heidegger? O Deus levinasiano não só não é um existente, como também sequer é: trata-se de outro modo que ser. Em que sentido, então, ele e o ontoteológico ainda estariam alinhados? A ontoteologia em Heidegger é a metafísica da presença ou niilismo, que, com a extração de inteligibilidade, deixa tudo disponível, tudo comandado. O ser como presença, portanto um ente, é assim teológico, uma vez que tudo vai se inserindo no escopo de seu comando. Já vimos como a solução heideggeriana não conseguiria evitar ser um comando que reduz o Outro ao Mesmo. Ainda ontoteologia, exceto que agora o Ser, e não mais um ente, a tudo comanda. Mas o Ser, assim como os entes, comanda mal: o comandado nunca é comandado plenamente, uma certa resistência sempre é possível. Mal comandado, porque não é com violência que se comanda, se esse comando vem de Deus. O problema com a metafísica da presença e com o Ser heideggeriano nunca foi que eles são comandos enquanto prometem a emancipação. O problema é que eles comandam mal e, assim, emancipam mal. Comando e emancipação não são contrários. A emancipação implica acima de tudo sair do escopo de um comando. Ela poderia talvez permanecer como um começo antes do comando –no entanto, se esse começo é um Mesmo, ele é comando; e se ele é o Outro, ele é an-árquico, mas ainda comando. É com o comando para além de qualquer recusa, com o comando do rosto de Outro, com o comando de Deus, que se emancipa. Pois

é assim que o Mesmo é interrompido e se livra de seu embate com os outros. Um tirano, mesmo um tirano deus, não é livre: ele depende dos outros, cuja assujeitamento não é nunca plenamente dada, de modo que ela precisa ser mantida. O tirano está preso a isso. A liberdade é o mito da casa. Não que seja impossível retornar a ela; muito pelo contrário. O que é impossível, e aí está o mito, é a casa como o lugar de emancipação plena. O outro como hostil já é, enquanto tal, uma redução ao Mesmo. A odisseia de retorno à casa já é a casa. Mas a liberdade não é uma falsa liberdade; ela é realmente livre. Pois não é pelo conflito com o outro ou por uma imposição dele que a liberdade se encontra presa a esse conflito mesmo. Foi a liberdade que reduziu o Outro ao outro. Foi ela mesma, e ninguém mais. Ou melhor –uma vez que não se trata de reafirmar aqui a perspectiva simétrica, neutra e totalizante do Mesmo –foi *eumesmo* e ninguém mais. Mas, seja como for que eu lide com isso, enquanto eu, enquanto liberdade, estarei sempre assim sempre reduzindo o Outro ao outro. O Outro escapa à minha liberdade; ou melhor, ele a interrompe. Com o Outro não se *lida*–se *responde*. Portanto, foi eu quem reduziu o Outro, e eu respondo plenamente por isso. Sou infinitamente responsável por ele. Seu rosto me comanda, mas sem conflito, um comando para além de qualquer recusa. Hierarquia máxima, Deus. O comando que me emancipa; a liberdade na interrupção da liberdade. Desde o ponto de vista do Mesmo, isso, claro, é um paradoxo –do qual o Mesmo só pode demandar uma solução. Pois, para o Mesmo, a interrupção aparece sempre como oposição, o Outro como outro, a exterioridade como hostilidade, de modo que a responsabilidade deve ser contrária ou um limite à liberdade. Do ponto de vista da relação com o Outro, no entanto, não é que o paradoxo é resolvido, mas abraçado. Resolver o paradoxo seria precisamente recuperar o Mesmo como ponto de vista único. Abraçar o paradoxo é marcar precisamente a interrupção, a alteridade infinita do Outro. Sob o comando do Outro somos e não somos libertos. A vertigem mesma do paradoxo é precisamente a ideia de Deus que vem a mim, interrompendo com o paradoxo a minha identificação de mim a mim.

Então, se o que se pretende com a questão é sair do escopo de um comando, é não mais simplesmente seguir, mas se emancipar, vemos então como essa emancipação está ligada a um comando. Não só porque ela significa emancipar-se de um comando. Mas também porque é com o comando que se emancipa. Emancipa-se mal, diga-se, exceto com o an-árquico comando de Deus. Somente Deus pode dar o que a questão quer. A questão incide sobre um começo: mas começo aqui é outro nome para Deus. Comando de Deus. Responsabilidade infinita pelo Outro. Que se tente recusá-lo com não importa que

argumentos ou que meios –o comando de Deus permanece, inescapável. Pois Deus é mais começante. É o mais começante enquanto tal. Não importa se concordemos ou não, tampouco se Deus existe ou não: não é pela existência que se começa. Aqui talvez uma versão mais poderosa do argumento ontológico: a ideia do mais começante, ao invés do mais perfeito. Pois toda tentativa de *questionar* esse argumento só o faria precisamente a partir da ideia do mais começante. Não saímos do esquema comando-comandado-emancipação, esquema que coloca problemas e também já sua solução: Deus. Trata-se portanto de um esquema teológico, ou, melhor ainda, escatológico, uma vez que a relação com Deus vem resolver o drama da emancipação. O lapso temporal da resolução na Obra⁷⁰ também condiz com essa ideia de escatologia.⁷¹

14

Com o esquema escatológico, parece que estamos diante aqui de algo como uma era ou época nos sentidos heideggeriano e derrideano. Pois não se trata de um mero erro do pensamento, que eventualmente teria se enganado sobre como conceber as coisas. Assim como *também* *isso* seria metafísica (em Heidegger), também isso é escatologia. Já começamos escatologicamente, estamos como que em um fechamento escatológico. Trata-se de um começo; exceto que não é um começo que poderíamos tentar repetir em direção a um começo mais começante. Pois esse começo é precisamente o da ideia de começo mais começante. Não se trata de mais um fechamento, mas do fechamento dos fechamentos, o fechamento na ideia mesmamente fechamento. Não se trata de uma época qualquer, mas da época das épocas. Esse fechamento e época não podem portanto ser virados (Kehre): qualquer virada só é possível dentro dele. Fechamento e época que, paradoxalmente, não são então nem fechamento nem época: não há limite a ser visto desde dentro desse fechamento, assim como não há uma outra época em relação à qual se poderia dizer que o esquema escatológico é uma época. Suporemos no entanto que se trata de um esquema, de modo que eventualmente poderia haver outros esquemas. Mas, é certo, nos espreita a ideia de que talvez o esquema enquanto tal seja ele mesmo escatológico.

Agora, se a ideia de estrutura suplementar depende da ideia de fechamento, não estaria Derrida ainda preso ao começo mais começante, ao esquema escatológico? Uma

⁷⁰ Cf. acima, p. 17.

⁷¹ Levinas desenvolve a ideia de escatologia em *Totalidade e Infinito*.

dúvida que aqui é um tanto quanto dramática, de modo que teríamos que dar um novo peso às aproximações com Levinas por meio da ideia de traço. Além disso, por outro lado, a ideia mesma de que Derrida não compartilharia o mesmo começo com Levinas parece já se inserir no esquema escatológico e portanto, paradoxalmente, já compartilhar o mesmo começo com Levinas. Afinal, esta ideia seria dependente da ideia de arbitrariedade do começo, da ideia de questão. No limite, poderíamos talvez dizer que é Derrida quem “declara” o ateísmo, em um desejo de começo complexo que seria ele mesmo apenas um momento ou subproduto do esquema escatológico. Vejamos.

O fechamento derrideano não pretende se comprometer com a ideia de começo mais começante. Pelo contrário. O fechamento no logocentrismo, em que se encontra seu conceito de escritura ou de estrutura suplementar, é precisamente o fechamento na ideia de começo mais começante. Haveria, assim, a possibilidade de outras épocas, de modo que o começo mais começante corresponderia a apenas uma época. Diante da possibilidade de época e fechamento já serem uma afirmação da ideia de começo mais começante, bem como do risco de que a estrutura suplementar seja lida como mais começante, a solução de Derrida é a rasura, é passar o *traço*. Assim, Derrida, de uma certa maneira, por sinal importante, começa pelo começo mais começante, pelo esquema escatológico. É por isso que se está em seu fechamento. Porém, Derrida pensa se tratar apenas de mais uma época ou fechamento. Para ele, seria eventualmente possível uma espécie de virada do começo mais começante, do começo simples, ao começo complexo. Uma *espécie* de virada: não está claro, e é importante que não esteja, como ou o que seria essa “virada”. Talvez a desconstrução mesma já o seja – e então seria um sentido de virada diferente do heideggeriano. Se for assim, o estilo da desconstrução, a rasura, a descrição do jogo suplementar por trás da declaração de começo simples, já seriam essa “virada”. Derrida então compartilharia com Levinas o começo pelo começo mais começante, que ele então conseguiria virar sem que isso fosse uma repetição mais começante. Deus não seria assim suplantado por outro Deus, mas, talvez, seria assim morto – ou, desconstruído. Se for assim, não teríamos mais o problema de contrastar os dois começos. Derrida já teria se inserido no esquema escatológico para destruí-lo desde dentro: ele seria o anti-Levinas.

Vimos que a escritura sempre pode ser lida como arqui-escritura, isto é, como sob a declaração de começo simples. A desconstrução então pretende passar o traço sobre essa declaração: ~~arqui-escritura~~. O traço é gráfico. Assim, a declaração desconstruída mostra

o traço, mostra o jogo suplementar que está por trás, ao passo que a declaração logocêntrica apaga esse traço, de modo que se declara uma presença plena. A desconstrução passa o traço sobre a presença plena. *Mas, ela faz o mesmo com o começo simples?* Pois, como vimos, o começo simples, Deus, não é uma presença plena. Ele é da ordem da eleidade, do *traço*. O embate com a presença plena é um embate contra a metafísica como niilismo, até mesmo contra o logocentrismo. Mas não contra Deus. Deus permanece intacto. Derrida pensa passar o traço na declaração de começo simples, mas na verdade ele só rasura a presença plena. Dessa maneira, ele confunde começo simples com presença plena.

Não se trata no entanto de uma confusão gratuita. Pois Deus, a estrutura escatológica, não se despede, para falar como Heidegger fala de seu “primeiro começo”.⁷² Esse primeiro começo é aquele já ligado a um prosseguimento, é como algo que começa; ao passo que o segundo começo (ou “outro começo”) é o começo mais começante, não é o que prossegue, mas o que já se despede, o “ocaso na despedida”. Porém, vimos que esse começo mais começante, contra Heidegger, teria que ser o Outro levinasiano ou Deus. E Deus é precisamente o que não se despede: o comando sem esquiva possível, bem como a estrutura escatológica desde a qual toda despedida é possível. Paradoxalmente, o começo mais começante, o segundo começo, é primeiro começo. Ou ainda: Deus é a despedida, é sempre já traço, mas uma despedida que não pode se despedir ela mesma. Uma despedida que nunca nos abandona. Um espectro⁷³ cuja conjuração é condição de toda tentativa de exorcizá-lo, de toda tentativa de que ele se despeça. Aquilo que prossegue ao invés de se despedir, aliás, não pode, ao contrário do que à primeira vista se pensaria, ser uma presença plena: apenas como espectro algo pode evitar a despedida; pois, do contrário, a não despedida seria algo como uma contemplação de um presente eterno. Assim, niilismo e logocentrismo também são eles mesmos espectrais: são o jogo suplementar que torna presente apagando o traço. Isso, é claro, do ponto de vista de sua essência; desde dentro deles, ao contrário, o que se tem é precisamente o efeito de presença plena. Uma vez que são da ordem do jogo suplementar, niilismo e logocentrismo podem, eventualmente, se despedir. O que não se despede é a despedida, o traço. Não se trata aqui de um uso banal de um paradoxo de autorreferência. Não é que a despedida ela mesma deveria se despedir para poder ser segundo começo. Pois ela é o mais começante: ela vem antes de qualquer regra de autorreferência. O mais começante está *acima* de qualquer tentativa de se exigir que ele mesmo se despeça.

⁷² Cf. p.ex, HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2007.

⁷³ Cf. LUDUEÑA, F. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*, 2013. (edição Kindle)

Deus é absolutamente imune à despedida, uma vez que seria condição de toda despedida. A rigor, Deus é mais começante do que qualquer condição; aliás, a condição já é prosseguimento, em virtude de sua ligação com o condicionado. Se, em Heidegger, o segundo começo como ocaso na despedida, como “evento” (Ereignis),⁷⁴ é uma colocação da metafísica da presença ou niilismo em perspectiva histórica –uma história que não seja ela mesma metafísica (como no caso da historiografia), mas ontohistória, história do seer (Seyn) –de modo que a metafísica da presença mesma é um evento, Deus enquanto o começo mais começante é a absoluta impossibilidade de ser colocado em perspectiva. Se Deus é o abismo, o afundamento do ocaso na despedida, esse abismo é sobretudo um limite último, não um fechamento, mas uma opacidade última que é a eliminação prévia de qualquer possibilidade de que uma transparência aqui seja mesmo concebida. E também não é que se estaria transpondo para o segundo começo o que diz respeito apenas ao primeiro começo; isto é, se estaria pensando metafisicamente o segundo começo, quando tudo aquilo de que se trataria seria colocar o metafísico em perspectiva. Pois é essa colocação em perspectiva mesma que nos importa: é nela que Deus, como espectro, se manifesta. Deus se manifesta no esquema escatológico.

15

Concentremo-nos no entanto agora em Derrida e Levinas. Deus não se despede, não vai embora. Mas como espectro. Neste texto, já caracterizamos Deus de algumas maneiras, todas elas interligadas: 1) a hierarquia máxima, o comando an-árquico do rosto do Outro enquanto começo mais começante; 2) o esquema escatológico (comando-comandado-emancipação); e 3) o traço, enquanto o distanciamento da eleidade. O que vem se desenhando nos últimos parágrafos é Deus como 4) o traço, enquanto escritura, enquanto a estrutura suplementar desde a qual algo se torna presente ou se despede; ou, se preferirmos, a despedida que nunca se despede. Mas a despedida que nunca se despede é o começo mais começante, o começo simples, ao passo que a estrutura suplementar, como *quer* Derrida, seria precisamente a complexidade do começo. Como vimos, a estrutura suplementar teima a ser lida como arqui-escritura, como começo simples. Derrida *quer* que isso seja uma declaração, que poderia então ser rasurada. Mas, não seria antes Derrida que *declara* que isso deve ser uma declaração? Assim, Derrida compartilharia o começo mais começante, o que

⁷⁴ Cf. p. ex. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015.

aliás é de se esperar, uma vez que Deus nunca se despede, e então declararia que esse começo, a arqui-escritura, é uma declaração de começo mais começante, que deve então ser rasurada. Derrida declara o ateísmo. Sua confusão entre presença plena e começo simples é precisamente a ousadia de seu ateísmo, que procura um meio de passar o traço sobre o traço, de fazer a despedida se despedir. A arqui-escritura enquanto tal, não rasurada, que estaria a um passo do traço levinasiano, da inscrição da responsabilidade infinita em mim, é imprudentemente colocada entre parênteses, em uma espécie de ultrafenomenologia (ou de um “ultratranscendental”)⁷⁵. Mais do que imprudentemente: erroneamente. Derrida está errado em um sentido profundo –não pelos critérios de correção da metafísica, é claro. Derrida está errado em um sentido ético-escatológico: ele blasfema contra o comando de Deus, contra a responsabilidade infinita pelo Outro. Derrida abraça a imoralidade.

O comando, em sua forma an-árquica e infinita, que está para além da oposição, da resistência, precisa paradoxalmente, como vimos, da liberdade. Sou responsável na medida em que sou livre, na medida em que sou eu e ninguém mais quem reduz o Outro ao Mesmo. Só sou responsável na medida em que reduzo. O comando inescapável de Deus precisa admitir a errância pela redução, pelo mal, ao menos como possibilidade. O outro enquanto Outro não está no plano da violência, e é desde esse outro plano que ele comanda: ele não entra em um embate contra a violência, e é assim mesmo que, desde uma posição mais alta do que ela, desde na verdade a altura enquanto tal, ele não admite esquiva possível. Isso significa que continuo sempre sendo responsável –Deus não vai embora –e não que Seu comando me impediria de errar pelo mal. Essa errância não é uma perdição em oposição a uma salvação no comando de Deus. A responsabilidade *infinita* não admite salvação possível: toda ideia de salvação é um retorno ao Mesmo, é reduzir o Outro a um outro, ao que me opõe na perdição. A liberdade paradoxal⁷⁶ na substituição, no um-pelo-Outro, não é nenhum tipo de recompensa pela bondade. Pois não é que assim *melivraria* do embate com o outro enquanto hostil. Esse embate é *interrompido*, por isso mesmo, não há um retorno a mim desde o qual se poderia dizer que *melibertei*. Em suma, o comando de Deus deixa o caminho absolutamente livre *para a imoralidade*. O que não é possível é que a redução do Outro ao Mesmo não seja imoral, que eu não seja infinitamente responsável pelo Outro.

⁷⁵ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015, p. 86.

⁷⁶ Cf. acima, p. 28.

Derrida assim decide errar pela maldade do jogo suplementar, da arqui-escritura, da rasura do começo mais começante. Da estrutura suplementar, que é começo mais começante, mas que Derrida declara que não é. E ele declara isso precisamente com mais suplemento: com a rasura, que é traço, que é escritura. Isto é: o suplementar pode ser o começo mais começante, mas com mais suplemento ele pode deixar de ser –eis o projeto ateísta de Derrida. A “declaração” aqui de Derrida não é portanto mais um logocentrismo: não se trata da voz e do significado transcendental que apagam seu traço. A declaração ateísta é o traço sobre o traço; ou melhor, é o *gestomesmo* de traçar. Pois o traço sobre o traço ainda pode ser lido como arqui-escritura. O gesto também é escritura, mas enquanto momento propriamente ateísta da declaração. Gesto contra Deus, mais blasfemo e obsceno do que qualquer forma empírica de gesto. Gesto a Deus; adeus a Deus, adeus ao adeus, adeus à despedida. Fechamento em Deus. Na verdade, não em Deus como poderia ser em outra coisa, mas, por ser fechamento mesmo, Deus –o esquema escatológico do comando-comandado-emancipação, com suas eras e fechamentos. O gesto obsceno, por ultratranscendental que seja, ainda é um prosseguimento de Deus (Deus como também primeiro começo): Deus não vai embora. Da mesma maneira que a imoralidade só é imoral já desde o comando de Deus. Mas, por ser um prosseguimento de Deus, o gesto obsceno do traçar talvez seja o essencializar-se de Deus em direção à sua consumação –assim como, para Heidegger, a vontade de poder (*Macht*) é a consumação da metafísica. Consumação, isto é: uma perspectiva para fora de tal era ou fechamento começa a ser vislumbrada. A dificuldade, o paradoxo aqui é que Deus não corresponde a uma determinada era, como vimos, mas é o esquema mesmo desde o qual faz sentido falar de eras. O que então viria depois de Deus? –e essa pergunta mesma teria algum sentido? No entanto, trata-se de perguntas e de exigências de sentido que nos aparecem agora, isto é, na forma que o jogo suplementar pode neste momento tomar. A suplementação tem sua lógica, uma lógica antes gráfica do que representacional, alheia talvez a tais perguntas e exigências.

Por outro lado, talvez o aparecimento desses paradoxos de autorreferência seja o indício da aproximação de uma consumação. Pois assim o fechamento se manifesta enquanto tal e, com ele, a ideia de que uma outra época, uma virada, seja eventualmente possível. Em outras palavras, é como se começássemos a sair da perspectiva interna ao fechamento em que nos encontramos: a era não estaria portanto mais tão ativa, o que se passa dentro dela já não é mais tão dominante a ponto de ocultá-la enquanto era que ela é. É certo que, com Deus, o paradoxo parece bater contra um fundo mais fundo, uma opacidade mais

opaca do que com a metafísica. Afinal, as ideias de era, fechamento, ontohistória, virada, colocam a metafísica em perspectiva –como fazer o mesmo se são essas ideias mesmas que devem agora ser colocadas em perspectiva? Ou melhor: se é a perspectiva que deve ser colocada em perspectiva? Apesar de toda a dificuldade, a metafísica parece perfeitamente “virável” se comparada com Deus. Que ideias –se é que aqui ainda devemos falar de “ideias” –poderiam tornar possível fazer algo semelhante com Deus?

A dificuldade em virar a metafísica talvez decorra, na verdade, da dificuldade de “virar” Deus. Pois o metafísico, o ontoteológico, na virada, teriam, como primeiro começo, que dar lugar ao segundo começo, ao ocaso na despedida. A dificuldade é que a despedida seja ainda despedida, e não se degenere já em um primeiro começo: afinal, estamos no fechamento metafísico. Mas isso significa também que a despedida, que ela mesma não se despede, também já é uma degeneração em primeiro começo. O que teima sobretudo em não ir embora não é o deus da metafísica, o inteligível que a tudo dispõe, o poder (Macht). Esse é um deus menor: seu comando não é infinito, não é altura enquanto tal, mas um comando que encontra resistência, por impotente que seja. O problema é que, mesmo ele indo embora, o prometido segundo começo nunca vem –ao menos um segundo começo que não seja primeiro começo. Pois aqui é em Deus que se esbarra. Deus não vai embora. Primeiro começo, mas não como arché: comando an-árquico, esse sim condizente com Sua altura. Ou, se preferirmos, o esquema escatológico do comando-comandado-emancipação. Pois o comando an-árquico é a solução já prefigurada dos problemas que se desdobram desse esquema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENSUSAN, Hilan., *Being up for grabs*. London, Open Humanities Press, 2016.

_____. “An-Arché, Xeinós, uríhi a: The Primordial Other in a Cosmopolitical Forest”; in *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, v. 17, n. 1, p. 502-526, 2021.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de le Minuit, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

_____. *Bremen and Freiburg lectures*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

_____. *History of beyng*, Bloomington, Indiana University Press, 2015.
(edição Kobo)

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*, Madras, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrément qu'êtré ou au-delà de l'essence*, The Hague and Boston, Martinus Nijhoff, 1978.

_____. *Totalidade e infinito*, Lisboa, Edições 70, 2000.

_____. “Liberté et commandement”, in *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana, 2008.

_____. “Transcendence et hauteur”, in *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana, 2008.

_____. “La philosophie et l'idée d'infini”, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2010.

_____. “La trace de l'autre”, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2010.

LUDUEÑA, Fabián. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2013. (edição Kindle)