
ENTRE RASTROS: PRELÚDIO PARA DOIS PENSAMENTOS DA ALTERIDADE
BETWEEN TRACES: PRELUDE TO TWO THOUGHTS OF OTHERNESS

Luciane Martins Ribeiro¹

Resumo: Jacques Derrida e Emmanuel Levinas, em suas respectivas abordagens filosóficas, enfatizam que o modelo de pensamento e de linguagem proposto pela filosofia ocidental resultou em uma redução violenta na compreensão e comunicação da realidade e das relações humanas, devido à persistente ênfase em categorias como a presença e a identidade. Diante desse cenário, Derrida e Levinas propõem desarticular o primado da identidade como detentora exclusiva do saber e da linguagem. Além disso, eles questionam a pretensão do discurso da totalidade que busca reduzir o mundo, as relações e o transcendente à primazia da consciência. Como resultado, os filósofos rejeitaram o estatuto das filosofias da presença da tradição filosófica, apresentando bases comuns para *um outro modo* de se fazer filosofia. A partir da análise do artigo “O vestígio do outro”, de Emmanuel Levinas, e do livro “Margens da Filosofia”, de Jacques Derrida, este artigo tem como objetivo apresentar como a noção de rastro possibilita uma intertextualidade latente no pensamento desses autores. O rastro não se limita a ser uma simples marca deixada pelo outro ou um vestígio puramente físico. Em vez disso, ele nos instiga a ir além de qualquer sinal evidente e perceber que, no contexto do pensamento da desconstrução e do pensamento da ética da responsabilidade, o rastro remete para uma concepção de temporalidade outra. Além disso, ambos os filósofos exploram a noção de rastro, apontando para uma alteridade radical que escapa à apreensão, quer seja através da linguagem ou da relação ética. Essa alteridade é concebida como uma diferença absoluta e irreduzível. Assim, ao introduzirem a noção de rastro, os filósofos nos convidam a acolher o *totalmente outro* (*tout autre*), que escapa às nossas concepções convencionais. Eles nos instigam a reconhecer a complexidade e a riqueza das relações humanas e da realidade que nos rodeia.

Palavras-chave: Alteridade, Derrida, Levinas, Temporalidade, Rastro.

Abstract: Jacques Derrida and Emmanuel Levinas, in their respective philosophical approaches, emphasize that the model of thought and language proposed by Western philosophy has resulted in a violent reduction in the understanding and communication of reality and human relationships, due to the persistent emphasis on categories such as presence and identity. Faced with this situation, Derrida and Levinas propose to disarticulate the primacy of identity as the exclusive holder of knowledge and language. Additionally, they question the pretension of discourse on totality that seeks to reduce the world, relationships, and the transcendent to the primacy of consciousness. As a result, the philosophers have rejected the status of philosophies of presence in the philosophical tradition, presenting common foundations for another way of doing philosophy. Drawing from the analysis of

¹ Mestra em Filosofia pela FAJE/BH na linha de Ética e Filosofia Política, Especialista em Ciências da Religião e Graduada em Filosofia, ambos pela PUCMinas. Atualmente é integrante do Grupo de Pesquisas em Levinas pela UFPE/UFAL e do Grupo de Estudos sobre a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de Emmanuel Levinas, promovido pelo CEBEL (Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos). Cursa disciplina isolada do doutorado na UFMG e se interessa pelo pensamento da ética da Responsabilidade de Emmanuel Levinas e pelo pensamento da desconstrução de Jacques Derrida. Email: lucianeribeirofilosofia@gmail.com

Emmanuel Levinas's article "The Trace of the Other" and Jacques Derrida's book "Margins of Philosophy," this article aims to demonstrate how the notion of the trace allows for latent intertextuality in the thought of these authors. The trace is not limited to being a simple mark left by the other or a purely physical vestige. Instead, it urges us to go beyond any obvious sign and realize that, in the context of deconstruction and the ethics of responsibility, the trace points to a different conception of temporality. Furthermore, both philosophers explore the notion of the trace, indicating a radical alterity that eludes apprehension, whether through language or ethical relation. This alterity is conceived as an absolute and irreducible difference. Thus, by introducing the notion of trace, the philosophers invite us to welcome the wholly other (*tout autre*), which eludes our conventional conceptions. They urge us to recognize the complexity and richness of human relationships and the reality that surrounds us.

Keywords: Alterity, Derrida, Levinas, Temporality, Trace.

Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido. Ouvimos mal a música estranha. Quando ouvimos uma língua estrangeira tentamos, involuntariamente, modelar os sons em palavras que soem familiares e próximas.(...)Os nossos sentidos são hostis e relutantes para com o novo. (Nietzsche, [Para além do bem e do mal, §192])

Introdução

O exercício em escrever a partir dos pensamentos de Jacques Derrida e Emmanuel Levinas nos apresenta certa complexidade e cautela, pois estamos diante de dois filósofos contemporâneos que desarticulam os pressupostos metafísicos fundamentais da filosofia ocidental e fraturam o primado da identidade. Contudo, o pensamento da *différance* em Derrida e o pensamento da ética da responsabilidade em Levinas não se reduzem à meras críticas ou inversões de conceitos filosóficos cunhados pela tradição. Trata-se, antes, de operar uma *desconstrução* (proposta por Derrida) e uma *separação* (na perspectiva de Levinas), sempre em movimento, sempre *por vir*, no seio de toda e qualquer pretensão de verdade. Diante desses movimentos, ambos os filósofos exploram a noção de rastro/vestigio² de maneiras distintas, mas que promovem uma intertextualidade quando, por exemplo, o rastro aponta para uma alteridade radical que não se deixa apreender seja pela linguagem ou pela relação ética, uma alteridade como diferença absoluta, irreduzível e anárquica. Enveredar-se por essas difíceis composições implica despojar-se de pontos fixos e lineares do

² Em seus variados escritos, Derrida joga com o sentido dos termos “*trace*”(rastro) e “*trait*”(traço) o que pode gerar alguma confusão tanto na tradução quanto na compreensão do sentido, no entanto, esse jogo é fundamental para o movimento da desconstrução. Nesse trabalho, optou-se por utilizar o sentido próprio do termo “*trace*” como rastro, embora nas traduções das citações apareça, vez ou outra, o termo rastro como traço. Já as traduções das obras levinasianas apresentam “*trace*”, ora como vestígio, ora como rastro, portanto, nos apropriaremos das duas formas para explicar sobre a filosofia levinasiana.

pensamento e da linguagem para arriscar-se em itinerários assimétricos, e, até mesmo labirínticos, que nos conduzem a propostas *outras* de viver e fazer filosofia.

Na esteira dos rastros, portanto, é possível entrever a intertextualidade que enlaça os dois filósofos, ora nos conduzindo às noções de temporalidade e alteridade, ora nos remetendo ao infinito. Nesse âmbito, faz-se necessário cuidar para que nossa escrita não seja meramente indicadora de reduções das singularidades do pensamento dos dois filósofos, mas, que possamos apontar e/ou contornar os rastros que atravessam nossa sensibilidade, fazendo-nos acolher o pensamento da alteridade e o pensamento da desconstrução como um despertar para o totalmente outro (*tout autre*). Todavia, para compor esse prelúdio acerca dos *rastros*, recorreremos ao texto “*Margens da Filosofia*” de Jacques Derrida e nos apoiaremos no artigo “*O vestígio do outro*” de Emmanuel Levinas para dar início a esta investigação. Entretanto, dado que as produções derridianas e levinasianas se apresentam de forma disseminada e têm como proposta sair do registro da tematização, tornar-se necessário recorrer a outros escritos e à bibliografia de comentadores. Não se pretende, com isso, realizar uma análise extenuante, mas sim utilizar essas fontes como auxílio para elucidar um pouco mais a passagem do rastro/estígio.

Entre os rastros de Emmanuel Lévinas

De modo geral, segundo os questionamentos de Levinas, a filosofia ocidental preconizou a sabedoria como pensamento, de modo que a sabedoria foi encaixada em um modelo filosófico que recorre, insistentemente, à representação e à tematização, promovendo uma redução de toda a exterioridade a uma consciência que não cessa de se identificar a si mesma. Nesse panorama, o pensamento levinasiano rompe com os modelos de representação desde a metafísica de Parmênides até a ontologia heideggeriana, resvalando também, mas de forma ambígua³, na fenomenologia de Husserl. De toda forma, as investigações de Levinas se

³ “A relação de Levinas com a fenomenologia de Husserl é algo ambíguo; por vezes a crítica é absolutamente corrosiva, por outras é corroborativa; por vezes afirma que utiliza só o método, por outras, que não é possível separar método e sentido”. Com efeito, a fenomenologia “permite operar com *horizontes de sentido* que podem indicar um trabalho e superação infinito, para além da relação de (auto)reflexão e relação sujeito-objeto”. Levinas é considerado um pensador da filosofia da alteridade, entretanto, é possível também designá-lo como “fenomenólogo da Ética”, pois no percurso de seus escritos filosóficos utiliza-se do método fenomenológico tanto para demonstrar os movimentos de *posição/hipóstase* (do corpo) evadindo-se das malhas do Ser quanto o movimento de *de-posição* da soberania do sujeito quando traumatizado pela relação e abertura a outrem. Cf. PELIZZOLI, M. L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 35-42. Cf. RIBEIRO, L. M. *A subjetividade e o outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p.45-69.

entrelaçam na intertextualidade⁴ com distintos filósofos da tradição ocidental, destacando os apontamentos sobre a violência em que a humanidade foi acometida quando se estabeleceu a supremacia da identidade frente ao esquecimento do Outro e sua tentativa alérgica de ancorar a alteridade à ordem do Mesmo. Nas palavras do filósofo:

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuportável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É também por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo (Levinas, 1997, 229).

Com veemência, o pensamento levinasiano rompe as cordas da ontologia de Heidegger ao propugnar que a análise sobre a temporalidade como finitude do *Dasein*, encontrada no existencial *ser-para-a-morte*, além de trazer consigo o imperativo do aniquilamento faz coincidir finitude e totalidade, de tal forma que o *Dasein* ao enxergar a possibilidade da sua morte e da morte do outro volta-se para si mesmo se significando na ordem do Ser. Assim, ““no ser, uma transcendência revelada converte-se em imanência, o extraordinário insere-se numa ordem, o Outro dilui-se no Mesmo”” (Levinas, 1997, 240). Segundo a leitura de Levinas sobre a análise existencial, o *Dasein* ao se deparar com o horizonte da morte encontra o poder de ser finito, o poder de morrer⁵, pois *existir* no horizonte da morte é compreender a sua possibilidade mais excepcional: a *possibilidade da impossibilidade de ser-aí*.

A análise existencial heideggeriana se mostra insuficiente para Levinas, mas é a partir dela que o filósofo lituano considera a morte como a primeira forma de alteridade que se apresenta absoluta e inapreensível frente ao sujeito, e, num sussurro nos faz ouvir a tonalidade do tempo. A morte, portanto, carrega uma dupla dimensão, se por um lado a chegada da morte mostra a aniquilação da existência individual como impossibilidade absoluta, por outro, estar próximo à morte do outro aponta o *rastro* da infinita potência da alteridade, ao fazer emergir a

⁴ Vale lembrar que a obra levinasiana carrega uma intertextualidade profícua com Rosenzweig, Bergson, Blanchot e o próprio Derrida, e, não menos essencial, com a sabedoria talmúdica. Para um aprofundamento da intertextualidade entre a sabedoria talmúdica e o pensamento levinasiano conferir em RIBEIRO JR, Nilo. *Sabedoria da Paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p.111-265.

⁵ “O poder que não é um pensamento – é a morte. O poder de ser finito é o de morrer”. LEVINAS, E. Da descrição à existência. In: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. 1997, p. 127. Grifos do autor.

irrecusável responsabilidade pelo outro, mesmo após a sua morte⁶. Levinas nos conduz a pensar a abertura no tempo advindo da alteridade de Outrem não somente dentro de um contexto delimitado de significações, pois *outrem* é da ordem do *mistério*, do *absolutamente outro*, que não se deixa apreender na presença-ausência de sua passagem. Assim,

outrem não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem mediação, significa por si mesmo. (...) A sua presença consiste em vir até nós, *em fazer uma entrada*. O que pode enunciar-se assim: o fenômeno que o aparecimento de Outrem constitui é também *rostos*; ou ainda assim (para mostrar essa entrada, em qualquer momento e na historicidade do fenômeno): a manifestação do rosto é *visitação*. Ao passo que o fenômeno já é imagem, manifestação cativa da sua forma plástica e muda, a manifestação do rosto é viva. A sua vida consiste em desfazer a forma em que todo o ente, quando entra na imanência, isto é, quando se expõe como tema, já se dissimula (Lévinas, 1997, 235). Grifos do autor.

Diante da alteridade da morte, portanto, eleva-se o Rosto do outro em sua nudez, precariedade, desmesura e desfiguração. Para além da tessitura plástica de um rosto conhecido, *o rosto é abstracto, visitação e vinda*, chega já se ausentando, atravessa transtornando qualquer pretensão de tematização. Sua manifestação é o primeiro discurso, pois *o rosto fala*, e sua primeira interpelação é uma intimação para responder, anunciando uma ordem ética irrecusável: *Não matarás!* Na filosofia da responsabilidade, a visitação do rosto não é uma revelação do mundo nem do Ser, não se dá na ordem do discurso lógico formal e não é uma impressão, mas essa visitação do rosto pode ser dita como um *vestígio* de um passado *ab-soluto* que não se contextualiza, não se deixa apreender na imanência. Assim, ““o *além* de onde vem o rosto *significa como vestígio*. O rosto está no vestígio do Ausente absolutamente volvido, absolutamente passado (...) e que nenhuma introspecção conseguiria descobrir em Si”” (Levinas, 1997, 240).

Com efeito, na ética levinasiana, o rosto do outro é passagem do Infinito/Transcendente, que por ser absoluto se recusa a uma síntese do pensamento e coloca, a todo momento, o sujeito e sua suposta autonomia em questão. Com uma nota paradoxal, pode-se dizer que a marca do vestígio é passar já partindo, como uma presença que nunca esteve presente, um rastro que é desde já sempre passado, ressoando a um *passado imemorial*. A passagem do rosto do outro como vestígio enigmático do Transcendente inaugura uma abertura no tempo, como se o vestígio “escavasse” um espaço no tempo, na medida em que o próprio vestígio evoca o absoluto e ecoa a presença do Ausente. Portanto,

⁶ Para um aprofundamento sobre a relação entre ser e morte na filosofia levinasiana: Cf. HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006, p.73-116.

o vestígio como vestígio não leva apenas ao passado, mas é a própria *passagem* em direção a um passado mais longínquo que qualquer passado e qualquer futuro, os quais ainda se ordenam no meu tempo, em direção ao passado do Outro, onde se esboça a eternidade – passado absoluto que reúne todos os tempos (...) Mas é no vestígio do Outro que o rosto brilha: aquilo que aí se apresenta está prestes a absolver-se de minha vida e visita-me como já absoluto. Alguém já passou. O seu vestígio não *significa* o seu passado (...) é a própria desordem imprimindo-se (...) de gravidade irrecusável (Levinas, 1997, 244). Grifo do autor.

Frente à inadequação do pensamento, enquanto a visitação do rosto é passagem do vestígio do Infinito, ela também escava um espaço no tempo do sujeito, traumatizando a consciência ao chamá-la para a relação face a face. O chamado de responsabilidade que se anuncia no rosto do outro inaugura a ordem ética propugnando a irredutível diferença do outro e o caráter assimétrico⁷ da relação responsiva, pois quanto mais o rosto se expõe em precariedade e miséria mais impõe e ordena à resposta ética. No entanto, ““a ordem pessoal a que o rosto nos obriga está para além do Ser. *Além do Ser é uma terceira pessoa* que não se define por si mesma (...)”” (Levinas, 1997, 240), de modo que a assimetria da relação ética é alargada, pois a vinda do rosto traz consigo um terceiro. Enigmáticamente, o rosto deixa uma ““posição no vestígio, a que chamamos *ileidade*””⁸ (Levinas, 1997, 244), o que nos leva a pensar o terceiro como outro rastro da transcendência que se separa da ordem do mundo e das malhas do Ser. Primeiro porque alarga a dimensão da sociabilidade, uma vez que somos afetados por muitos outros rostos que demandam justiça, e, segundo, porque nos abala quando Deus nos vem à ideia⁹. De toda forma, importa dizer que Lévinas não está propondo uma

⁷ Cumpre dizer que a relação face a face se mostra assimétrica devido a dimensão de altura (transcendência) do rosto que ao “se aproximar distanciando-se” remete o sujeito a um atraso e uma dívida de responsabilidade irrecuperáveis. Irrecuperáveis porque o outro vem de algures e em sua dimensão de transcendência não se deixa equiparar, portanto, a disparidade da relação ética aberta pelo Infinito traumatiza o sujeito, implicando-o numa abertura passiva ao outro (acolhimento incondicional) e fazendo-se ouvir a ordem do Desejo como Bondade. Cf.: LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000, p.21-22, 37, 193 e 247.

⁸ A tradução para o português do artigo “O vestígio do Outro” faz uma adaptação do neologismo *Illéité*, como *ileidade*. No entanto, optamos por usar a grafia proposta por Levinas – *Ileidade*: neologismo formado a partir do pronome pessoal de 3ª pessoa (il/ele) para exprimir a condição de terceiro. “Intriga que se liga ao que absolutamente se separa, ao Absoluto - desprendimento do Infinito em relação ao pensamento que procura tematizá-lo e à linguagem que tenta mantê-lo no Dito – nós a denominamos *ileidade*. Intriga que se procurou denominar religiosa, que não se diz em termos de certeza e incerteza, nem repousa sobre nenhuma teologia positiva”. LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Kluwer Academic: Livre de Poche, 1978, p.230. Grifo do autor. Tradução nossa.

⁹ O vestígio do terceiro que atravessa o Rosto se faz ouvir também como Deus em sua transcendência que me investe de responsabilidade, portanto, “Deus não é simplesmente o “primeiro outro”, “o outro por excelência” ou “o absolutamente outro”, mas outro que outrem, outro de uma alteridade prévia à alteridade de outrem, à sujeição ética ao próximo, e diferente de todo próximo, transcendente a ponto da ausência, a ponto de sua confusão possível com a indeterminação do *há (Il y a)*. Confusão em que a substituição ao próximo ganha em *desinteressamento*, quer dizer, em nobreza, e por isso, mesmo, a transcendência do Infinito eleva-se em glória”. LEVINAS, E. *Deus e a filosofia*. In: De Deus que vem à ideia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 103. Grifo do autor.

hierarquização de Outrem e seus modos de alteridade, mas dizendo que é possível ouvir, na disritmia ética, os rastros e a inteligibilidade do Transcendente que se diz como não indiferença para com o outro, todos os outros, e, até mesmo, Deus. Passamos agora a investigar algumas pistas de como se dá uma aproximação ao quase-conceito de rastro no pensamento da desconstrução para, posteriormente, podermos conjecturar algumas intertextualidades que se apresentam entre os dois filósofos.

Entre os rastros de Jacques Derrida

No rastro do pensamento de Levinas, Derrida nos desafia a pensar e a escrever sobre o pensamento do impossível. Um pensamento que acontece “fora” dos eixos do conceito clássico de linguagem e no limite de toda filosofia¹⁰. Para o pensamento derridiano, a filosofia ocidental, de modo geral, encontra-se ancorada no *logos* e em seu caráter fonocêntrico, privilegiando a voz como presença imediata e autêntica em comparação com a escrita, vista como uma forma inferior de expressão, cópia ou representação da fala. Segundo Derrida, essa hierarquia petrificou os conceitos metafísicos em formas binárias de linguagem elevando, por exemplo, categorias como identidade, presença e atividade em detrimento de seus opostos: alteridade, ausência e passividade. Diante dessa constatação, a proposta de Derrida não visa meramente a inverter ou desestabilizar¹¹ as oposições binárias da tradição para colocar algo outro em seu lugar, mas denunciar as contradições inerentes ao *logofonocentrismo* e desconstruir os sistemas de linguagem e de pensamento, evocando a multiplicidade de significações, interpretações, instabilidades e ausências que permeiam o discurso, as relações e o processo do conhecimento. Entretanto, vale lembrar que o pensamento derridiano não tem um itinerário pré-estabelecido para o movimento da desconstrução, pois este se destaca por ter uma envergadura aporética que impossibilita a concentração sistemática de conceitos estruturalmente modelados. Portanto, entrar no discurso da desconstrução derridiana requer um árduo exercício em “perseguir os rastros”¹² que despontam na superfície aparentemente

¹⁰ Para um esclarecimento sobre o sentido de “fora” e o pensamento do impossível, conferir em ZAGALO, Gonçalo. O texto fora-dos-eixos: O “fora” em Jacques Derrida. In: PELLEJERO, Eduardo; ANGHEL, Golgona (Orgs.). *Fora da filosofia: Da fenomenologia à desconstrução*. Vol. II. Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, 2010, p.97-112.

¹¹ Para um alargamento da compreensão sobre o movimento da desconstrução enquanto estratégia de inversão e deslocamento Cf. DUQUE-ESTRADA, P. C. *Derrida e a escritura*. In: Às margens: A propósito de Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC/Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p.11-15.

¹² Importa dizer que as noções de rastro estão disseminadas nas extensas e abrangentes publicações de Jacques Derrida, portanto, não é nossa intenção mapeá-las, uma vez que o jogo da desconstrução se dá como

estável e coerente das estruturas de significado, a fim de vislumbrar, para além das ambiguidades e contradições da significação, a dimensão de temporalidade e a alteridade que nos atravessam e provocam nossa sensibilidade.

Segundo Derrida, a história da filosofia propugnou a voz como comunicação plena na/da presença, enaltecendo a função daquele que fala ao apresentar o discurso imediato como passível de resolver qualquer contradição aparente, assim como a valorização de criação de conceitos susceptíveis à tematização. Em contrapartida, submeteu a escritura ao âmbito da ausência e da interpretação, como fragilidade, sendo compreendida como memória menos vivaz do que a voz e reduto de ambiguidades, devido à possibilidade de múltiplas interpretações e reinterpretações ao longo da história¹³. Diante dessa constatação, o pensamento derridiano desconstrói essa dicotomia hierarquizante ao propugnar que não há menos ausência na voz do que na escritura, pois em qualquer estrutura linguística pode-se entrever os rastros da ausência que atravessam o significado das palavras. Para descrever essa inquietante questão, se faz necessário mencionar o sentido de rastro que perpassa a tradição filosófica,

(...) o conceito de "rastro" é caracterizado por sua complexidade paradoxal: presença de uma ausência e ausência de uma presença, o rastro somente existe em razão de sua fragilidade: ele é rastro porque sempre ameaçado de ser apagado ou de não ser mais reconhecido como signo de algo que assinala (Gagnebin, J. M., 2012, 27).

Diante desse paradoxo inerente ao próprio sentido de rastro, pode-se dizer que as noções de rastro em Levinas e Derrida se situam no limite *entre* o conceito e o não-conceito, *entre* a presença e a ausência. De modo que não é possível reduzir o rastro a um conceito fixo, pois sua característica elementar é ser evasivo, frágil, e, ao mesmo tempo, resistente, pois ao se deslocar *descontinuamente* ele gera um transbordamento de sentido escapando às tentativas de apreensão e tematização, se “mostrando”, portanto, vulnerável quanto a possibilidade de apagamento e/ou esquecimento. De toda forma, Derrida nos põe a pensar o quase-conceito de rastro como uma costura que nunca se apresenta como acabada, em que as dimensões de sentido podem se fazer e desfazer simultaneamente, como um emaranhado de fios com *diferentes linhas de sentido* que se cruzam incessantemente em um *esquema de reenvios*. Nos espaços *entre* esses cruzamentos que sempre levam a algo outro, “acontecem” as ausências, intervalos, instabilidades e deslocamentos de significações, estando os rastros, portanto,

impossibilidade de decodificação dos rastros, pois são infinitos e “se apresentam” e “se retiram” deixando apenas fragmentos.

¹³ Sobre o rebaixamento da escritura frente o enaltecimento da voz, Cf. DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005. Cf. DUQUE-ESTRADA, P. C. *Derrida e a escritura*. In: *Às margens: A propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC/Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p.16. nota 21.

disseminados tanto na linguagem quanto no próprio viver. Em “*Pensar em não ver*”, Derrida nos oferece uma pista para nos aproximarmos do quase-conceito de rastro:

O rastro é a própria experiência, em toda parte onde nada nela se resume ao presente vivo e onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio da *remissão ao outro* ou à *outra coisa, como rastro de alguma coisa outra*, como remissão-a. Desse ponto de vista, não há limite, tudo é rastro. São propostas que alguns consideraram um pouco provocantes. Eu disse que tudo é rastro, que o mundo era rastro, que este gesto é rastro, que a voz é uma escrita, que a voz é um sistema de rastros, que *não há fora-do-texto*, e que não há nada que bordeje de algum modo, do exterior, essa experiência do rastro (Derrida, 2012, 79). Grifo nosso.

A partir da citação acima, Derrida nos põe a pensar e re-pensar o atravessamento do rastro como movimento que reenvia a “*alguma coisa outra*” que não a presença em si, porém, esse algo outro não parece indicar apenas a alteridade de outrem como diferença do Mesmo e nem o vestígio do Transcendente como absolutamente Ausente, como propugnava as investigações levinasianas. Se *a voz é um sistema de rastros e não há nada fora-do-texto*, nem vindo de qualquer exterioridade que apareça *enquanto tal*, então, o pensamento da desconstrução faz implodir a lógica da presença e aprofunda a desconstrução iniciada pelo pensamento da alteridade nos convidando a pensar como o quase-conceito de rastro opera transgressões na linguagem ao destacar o movimento da *Différance*¹⁴, “*que não é nem uma palavra nem um conceito*” (Derrida, 1991, p.38), mas abertura para algo *totalmente outro* que não se fixa no jogo da desconstrução. Em “*As margens da filosofia*”, Derrida realiza uma análise semântica do neologismo *Différance* para contornar o rastro da ausência que não se deixa ouvir nem apreender, pois o jogo da desconstrução “acontece” como interconexão *entre* a voz e a escrita, sendo, portanto, impensáveis sob o conceito de tempo como presentificação. Nas palavras de Derrida:

¹⁴ Em francês a palavra diferença se escreve com “e” “*différence*”, no entanto, Derrida opera uma transgressão na linguagem substituindo o “e” pelo “a” criando assim o neografismo “*différance*”. Dessa forma, o filósofo busca indicar que do ponto de vista fonético, não há distinção entre as duas pronúncias e que só podemos perceber a diferença no momento da grafia. Em suma, essa “pequena” alteração visa desconstruir o privilégio metafísico da fala frente a escrita, como também, evitar a redução da *différance* à simples diferenciação impedindo assim que a diferença enquanto alteridade possa ser regida pela lógica da identidade. Entretanto, essa transgressão que não é audível em francês, não acontece na língua portuguesa. Portanto, os tradutores dos textos derridianos aproximaram a tradução de *différance* em três possibilidades: diferância, diferência e diferança. Contudo, como este escrito não tem a pretensão em investigar qual seria a tradução que melhor se aproxima do propósito de Derrida, então optamos por não seguir as traduções já existentes e manter a *différance* em sua grafia original para auxiliar-nos na aproximação do movimento que o pensamento da desconstrução opera frente o sentido tradicional de diferença. Cf.: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991, p.33 e 34.

Sabe-se que o verbo "diferir" (verbo latino *differre*) tem dois sentidos que parecem bem distintos; no Littré, por exemplo, são objeto de dois artigos separados. Neste sentido, o *differre* latino não é a simples tradução do *diapherein* grego, (...). Porque a distribuição do sentido no *diapherein* grego não comporta um dos dois motivos do *differre* latino, a saber, a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação, todos os conceitos que resumirei aqui numa palavra de que nunca me servi, mas poderíamos inscrever nessa cadeia: a *temporização*. Diferir, nesse sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do "desejo" ou da "vontade", realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito. (...) essa temporização é também temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, (...). O outro sentido de *diferir* é o mais comum e o mais facilmente identificável: não ser idêntico, ser outro, discernível etc. (...) é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, *espaçamento* (Derrida, 1991, 38-39). Grifos do autor.

Essa análise semântica não permite que o tempo possa ser compreendido como contínuo e projeção, pois a *différance* se faz dizendo na temporização como adiamento (atraso) e diferença (não ser idêntico/ser outro). Como o pensamento da desconstrução não se apoia no registro da presença, a *différance* aponta para uma confluência do fluxo do tempo/espaço como *por vir* (abertura para alteridade) com a diferença como diferença a si, se “apresentando” no espaço/tempo, isto é, como o *entre*, *espaçamento*, que possibilita a alteridade não ser reduzida a uma identidade e não ser entendida como presença de uma diferença. Dessa forma, o jogo da desconstrução não permite conceber o espaço e o tempo como conceitos separados, mas como (elementos) indissociáveis, como se o tempo se desdobra-se no espaço e o espaço atravessasse o tempo. Dessa maneira, o movimento da *différance* permite o fluxo constante e infinito de remissões sem remetê-las ao conceito de transcendência, ao mesmo tempo, em que opera em intervalos, interrupções e deslocamentos de sentido. Com efeito, no pensamento da desconstrução ““*se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário*”” (Derrida, 1991, 44), pois o rastro em sua *différance* recusa-se a ter um ponto como origem se mostrando inadmissível na lógica da presença e irreduzível ao pensamento da alteridade. Assim, o pensamento derridiano implode mais uma vez a lógica do discurso metafísico ao propugnar que ““é a não origem que é originária (...). É por isso que se deve entender “originário” *sob rasura*”” (Derrida, 2014, 299).

À guisa de *in-conclusão*

Nossos esforços nesse trabalho estiveram na direção de investigar, a passos tímidos e inconclusivos, a noção de rastro/vestigio no pensamento da alteridade em Emmanuel Levinas e no pensamento da desconstrução derridiana. Diante das noções de rastro nos dois

pensamentos, observa-se que a desconstrução amplia e aprofunda as questões apresentadas pelo pensamento levinasiano. Pode-se dizer que o rastro, para Levinas, preserva a diferença absoluta da alteridade sem submetê-la a ordem da imanência, possibilitando, com isso, ao pensamento derridiano não se deter apenas ao sentido da diferença, mas perceber o rastro como o próprio movimento que produz as diferenças. A urgência ética da passagem do rosto do outro desestabiliza os fundamentos da metafísica da presença, sendo que o pensamento de Derrida intensifica essa instabilidade ao desconstruir as hierarquias binárias dos conceitos tradicionais, dando origem a uma necessidade ainda maior de repensar o jogo intrincado do rastro entre a ausência e a presença, que dissemina as múltiplas e ambíguas significações na linguagem.

Na esteira dos rastros também pode-se observar como os filósofos articulam a questão da temporalidade. A abertura no tempo na filosofia levinasiana se dá pela vinda da alteridade do rosto do outro como vestígio do Transcendente e abertura para um tempo imemorial, fraturando a lógica da presença e a identidade do sujeito. Enquanto o pensamento de Derrida alarga a perspectiva levinasiana da alteridade, a partir do rastro da *différance* operando um movimento diferencial, em que a fratura exposta incide tanto na concepção de identidade/presença quanto na diferença como diferença a si, em um movimento de heteroafecção, pois “*não há rastro originário*”.

Além disso, pode-se dizer que Derrida aponta uma ingenuidade no pensamento levinasiano, pois a ética da alteridade tem como pressuposto o outro como alteridade humana na relação face a face. A pele nua do rosto se expõe sem defesa, ““o rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar”” (Levinas, 1982, p.77-78). Entretanto, Derrida destaca que a alteridade já é o totalmente outro, o absolutamente outro é todo e qualquer outro, não sendo possível reduzir a alteridade à categoria humana como o fez Levinas, uma vez que o sentido ético também se reporta às alteridades de outros viventes, como os animais. No texto “*O animal que logo sou*”, Derrida (2002, p.34) explicita que ““é a pista que sigo, a pista que persigo sobre os traços do completamente outro que eles *chamam* ‘animal’, por exemplo, ‘gato’””. Nesse contexto, Derrida confronta diretamente Levinas e afirma que não devemos esquecer que o animal ““tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre a alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato”” (Derrida, 2002, p.28).

Pensar entre os rastros de Levinas e de Derrida, não indica uma escolha entre um ou outro pensamento filosófico, mas ser levado a enveredar-se pela urgência e abertura de pensamentos que retiram o outro, todo e qualquer outro do esquecimento e da redução violenta¹⁵ em que foram submetidos ao longo da história da filosofia. Entretanto, quando Levinas diz sobre o rastro enigmático da *ileidade* apontando para a demanda de justiça dos diversos rostos humanos e a abertura para o Transcendente além do ser, Derrida confronta-o pelo menos em duas objeções. Primeiro, a impossibilidade da pureza da relação ética no face a face, pois a entrada do terceiro desloca a relação ética para uma relação política, evitando, com isso, a possibilidade de uma violência absoluta do rosto. Em “*Adeus a Emmanuel Levinas*”, Derrida assevera que

O terceiro protegeria pois contra a vertigem da violência ética propriamente dita. A ética poderia estar duplamente exposta a esta mesma violência: exposta a sofrê-la, mas também a exercê-la. Alternativamente ou simultaneamente. É verdade que o terceiro protetor ou mediador, em seu devir jurídico-político, viola por sua vez, ao menos virtualmente, a pureza do desejo ético destinado ao único. (Derrida, 2008, p.50)

Lembramos que no pensamento levinasiano a passagem do terceiro não se dá como uma escolha para efetivar qualquer relação, mas acontece como passagem de um passado além do ser do qual provém a alteridade do outro. Nesse sentido, Levinas procura conceber a alteridade de outrem e o Transcendente sem estarem contaminados pelo ser. No entanto, segundo o pensamento da desconstrução e a análise de Bennington (2004, p.21) ““(…) para Derrida, essa *ileidade* é justamente o princípio de contaminação, e isso precisamente garantirá que qualquer “orientação” que se possa dizer que ela ofereça deve ser considerada no contexto de uma desorientação maior e mais abrangente””.

A segunda contestação refere-se ao questionamento feito por Derrida sobre a impossibilidade da ética levinasiana cumprir plenamente com a promessa de resposta incondicional ao outro na relação face a face. Derrida confronta Levinas com a noção de perjúrio, pois, além de enxergar a entrada do terceiro como uma complexidade que inviabiliza uma ética pura, livre de qualquer totalidade e ontologia, a análise derridiana aponta para uma interseção no pensamento levinasiano entre ética e política, associando a política imediatamente ao direito. Nas palavras de Derrida:

¹⁵ Para um aprofundamento sobre as considerações de Derrida sobre a violência metafísica, confluências e a desconstrução operada frente o pensamento da ética da responsabilidade de Emmanuel Levinas conferir em DERRIDA, J. *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. In: *A escritura e a diferença*. 4ªed. Tradução: M. B. Marques Nizza da Silva, P. L. Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.111-223.

(...) se o face-a-face com o único engaja a ética infinita de minha responsabilidade pelo outro numa espécie de juramento *avant la lettre*, de respeito ou de fidelidade incondicional, então o aparecimento inelutável do terceiro, e com ele da justiça, subscreve um primeiro perjúrio. Silencioso, passivo, doloroso mas inevitável, um tal perjúrio não é acidental e secundário, ele é tão original quanto a experiência do rosto. A justiça começaria com esse perjúrio. (Em todo caso a justiça como direito; mas se a justiça permanece transcendente ou heterogênea ao direito, não se deve contudo dissociar estes dois conceitos: a justiça *exige* o direito, e o direito só espera a eleidade do terceiro no rosto. Quando Levinas diz “justiça”, estamos autorizados a escutar também, parece-me, “direito”. O direito começaria com um tal perjúrio, ele trairia a retidão ética.) (Derrida, 2008, p.50).

Outro ponto que tangencia o pensamento dos filósofos é o modo como eles abordam o tema da hospitalidade¹⁶. No pensamento levinasiano, a hospitalidade se diz como acolhimento incondicional da alteridade que faz sua passagem enquanto visitação do rosto, indicando, portanto, a impossibilidade de presença a si do sujeito e a abertura para uma intimidade solidária. Segundo Zevallos (2022, p.114), “no pensamento levinasiano, o acolhimento determina a receptividade do receber como relação ética, e tal recepção é a própria lei da hospitalidade. Acolhimento e hospitalidade para uma singularidade estão fora de qualquer cálculo ou norma regulada ou condicionada”. Dessa forma, a resposta responsável pelo outro e fazer justiça ao outro é uma questão de hospitalidade incondicional.

Herdeiro dessa noção de hospitalidade trabalhada por Levinas em “*Totalidade e Infinito*”, Derrida, em “*Adeus a Emmanuel Levinas*”, realizará uma detalhada análise sobre a hospitalidade. Entretanto, nesse escrito, apontaremos apenas para a importância de salientar, com as palavras de Derrida, como seríamos remetidos a esta implacável lei da hospitalidade:

O hospedeiro que recebe (*host*), aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (*guest*), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe *de* sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como *host* é um *guest*. A habitação se abre a ela mesma, a sua “essência” sem essência, como “*terra de asilo*”. O que acolhe é sobretudo acolhido em-si. Aquele que convida é convidado por seu convidado. Aquele que recebe é recebido, ele recebe a hospitalidade naquilo que considera como sua própria casa, até mesmo em sua própria terra, segundo a lei que lembrava também Rozensweig (Derrida, 2008, p.57-58). Grifos do autor.

¹⁶ Levinas aborda a temática da hospitalidade em sua obra “*Totalidade e Infinito*”, relacionando-a especialmente às questões relativas à morada, ao feminino e à paz. Em “*Adeus a Emmanuel Levinas*” e “*Da Hospitalidade*”, Derrida explora a trilha aberta por Levinas e, no movimento da desconstrução, promove a distinção entre a Lei da hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade. Nesse ínterim, remete a hospitalidade às análises sobre o estrangeiro, tanto no campo do direito quanto da política. Além das obras dos filósofos, é relevante conferir também os comentadores: RODRIGUES, C. *Dois palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: [sobre ética e política em Jacques Derrida]*. Rio de Janeiro: Nau, 2013. ZEVALLOS, V. *Desconstrução e hospitalidade: entre a ética e a política*. Revista Ethic@, Florianópolis, v. 21, n. 1, Mai., 2022, p.112-126.

Para além da forma que a hospitalidade assume, como explicitado na citação acima, Derrida irá propugnar que a hospitalidade ilimitada tem início pela acolhida que se dá sem preterir qualquer questionamento. Trata-se, mais uma vez, de confrontar o pensamento levinasiano. Pois, em virtude da hospitalidade, Derrida presume que, ao abordar o outro, essa interação ocorra de modo singular, ou seja, o outro e o rosto de outrem possuem uma singularidade que pode ser reconhecida como um nome próprio.

Assim, a partir dos rastros de Levinas, Derrida em “*Da Hospitalidade*” irá questionar:

A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? (...) Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão *e* do nome? (...) Ou a hospitalidade se *torna*, se *dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele seja (posto ou suposto como tal) sujeito, sujeito de direito e sujeito nominável por seu nome de família, etc.? (Derrida, 2003, p.25 e 27)
Grifos do autor.

Nesse contexto, Derrida, ao abordar a temática da hospitalidade, destacará duas formas para acessar esse conceito. Por um lado, desenvolverá uma análise sobre a hospitalidade condicional, a qual se insere nos domínios do direito e da política. Esta é compreendida como uma hospitalidade que estabelece certas condições e limitações para acolher o outro, pois, além de estar sujeita a regulamentações, reflete as estruturas sociais e legais já existentes. Por outro lado, Derrida ampliará a noção de hospitalidade incondicional iniciada por Levinas. Esta se manifesta através dos rastros, tornando possível o acolhimento antes mesmo de conhecer o nome do outro e se mantendo aberta para a justiça *por-vir*.

Com efeito, a filosofia da desconstrução aponta para a ética da responsabilidade, não com o propósito de aniquilá-la, mas sim ampliá-la, propiciando uma abordagem que evita a tematização completa do absolutamente outro. Esse enfoque ressoa nas impossibilidades de filosofar de maneira completa, fazendo pulsar as fronteiras de um pensamento em constante expansão. Diante das atuais e prementes questões globais, como os conflitos de guerra, a crise ambiental, os movimentos migratórios e as questões de gênero, torna-se imperativo reconsiderar as relações com as alteridades. O chamado ético da desconstrução instiga a ação, inspirando uma postura ética proativa e responsiva. Nesse cenário, a desconstrução não se apresenta como uma ameaça à ética, mas como uma ferramenta essencial para compreender e abordar, de maneira mais inclusiva e reflexiva, os desafios éticos emergentes em nossa atualidade.

Referências

BENNINGTON, Geoffrey. *Desconstrução e Ética*. In: *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, p.9-31.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Pensar em não ver*. In: *Pensar em não ver: escritos sobre a arte do visível (1979-2004)*. MICHAUD, G.; MASÓ, J.; BASSAS, J. (Orgs.). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

_____. *Freud e a cena da escritura*. In: *A escritura e a diferença*. 4ªed. Tradução: M. B. Marques Nizza da Silva, P. L. Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. In: *A escritura e a diferença*. 4ªed. Tradução: M. B. Marques Nizza da Silva, P. L. Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *J. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

DUQUE-ESTRADA, P. C. *Derrida e a escritura*. In: *Às margens: A propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC/Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

GAGNEBIN, J. M. *Apagar os rastros, recolher os restos*. In: *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. SEDLMAYER, S.; GINZBURG, J. (Orgs.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *O vestígio do outro*. In: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Da descrição à existência*. In: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic: Livre de Poche, 1978.

_____. *Deus e a filosofia*. In: De Deus que vem à ideia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

PELLIZZOLI, M. L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RIBEIRO JR, Nilo. *Sabedoria da Paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

RIBEIRO, L. M. *A subjetividade e o outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

RODRIGUES, C. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: [sobre ética e política em Jacques Derrida]*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

ZAGALO, Gonçalo. *O texto fora-dos-eixos: O “fora” em Jacques Derrida*. In: PELLEJERO, Eduardo; ANGHEL, Golgona (Orgs.). *Fora da filosofia: Da fenomenologia à desconstrução*. Vol. II. Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa. Lisboa: Fundação para a ciência e a tecnologia, Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, 2010.

ZEEVALLOS, V. *Desconstrução e hospitalidade: entre a ética e a política*. Revista Ethic@, Florianópolis, v. 21, n. 1, Mai., 2022, p.112-126.

Data de submissão: 30/10/2023

Data de aprovação: 25/12/2024