

ALERGOLOGIAS. DE UMA ANALOGIA DA SOBERANIA AOS ATRIBUTOS DA VIOLÊNCIA

Petar Bojanić

(Centre for Modern Thought
King's College
University of Aberdeen)

A primeira dificuldade deste trabalho situa-se entre o título, *Alergologias* – sublinho, desde já, na palavra ‘outro’, *o allos*¹, remetendo ao mesmo tempo para o estrangeiro e para o outro que subsiste, que sendo um outro, é ainda um –, e o subtítulo do texto, *De uma analogia da soberania aos atributos da violência*. Como acompanhar (hesito em dizer tematizar ou estudar) a actividade (*ergon*) face ao outro e o discurso (*logos*) sobre esse outro (ou sobre o trabalho e acção desse outro)? Como acompanhar, deste modo, a resistência ao outro e a resistência do outro, colocando-nos no trilho que nos leva desde uma analogia da soberania (ainda o *logos*) aos atributos da violência (sublinho a importância do plural da palavra «atributos»)?

O segundo problema consiste na circulação e no retorno do subtítulo no título, e em seguida nas deformações e transformações subsequentes do título *Alergologias* noutros eventuais títulos, como *Imunologias* ou *(Auto)imunologias*. A possibilidade de as figuras do «outro», da «violência», da «soberania», da «guerra» ou do «inimigo» poderem ser tematizadas e pensadas por via de uma bioanalogia a vir, nova e mais evoluída, cada vez mais precisa, determinará a legitimidade do trabalho que aqui empreendo. Esta nuance – sobre a qual fundo precisamente todas as minhas esperanças – supõe que tenhamos encontrado e possamos, ainda e

¹ A palavra “alergia” foi pronunciada pela primeira vez em alemão. O pediatra (*Kinderarzt*) vienense Clemens Freiherr von Pirquet publica em 1906 um texto sobre a alergia na revista *Müncher Medizinische Wochenschrift*. A origem grega desta palavra é, naturalmente, inventada. Por analogia com o termo energia, *en-érgeia* (força corporal interna), von Pirquet forma a palavra *all-érgeia*, «als Ausdruck von Reaktionen auf körperfremde Stoffe».

sempre, encontrar formas mais promissoras de garantir uma maior segurança e protecção para o outro.

Mas como é que a detecção de um ou vários actos violentos face ao outro, suposta por toda a alergologia ou imunologia (a alergia não pertence já às estratégias auto-imunes?), pode proteger o outro? Não proteger-me a mim, ou a nós, nem mesmo proteger a minha relação com o outro (fazendo prova da benignidade ou inocuidade do mesmo ou do outro) mas, antes de mais, proteger o próprio outro. A protecção do outro, protegê-lo de mim e da minha assimilação, pressupõe ela, ao inverso, o consentimento à alergia, à distância e à prevenção? Tal significará então que a alergia e imunidade ao outro preservam-no de nós? Do mesmo modo, a eventual passagem da alergologia para a (auto)imunologia conseguirá superar todos os problemas associados à mudança de sentido e de contexto (nos anos 70, a palavra alergia foi utilizada na linguagem coloquial para designar uma reacção ao outro, até uma «inimizade instintiva» ou uma «animosidade prévia à inimizade»)? Produzirá a (auto)imunologia uma maior protecção do outro, já que o mesmo (eu mesmo ou nós mesmos) se retira de diante do outro, já que o mesmo opõe-se a si mesmo como a um outro, já que o mesmo cinde-se em si mesmo e coloca-se a si mesmo em questão, reconhece-se a si mesmo como inimigo ou como outro, e luta contra si mesmo e contra as suas próprias ficções e fantasmas de inimizade e alergia?

Apesar de o estatuto e primazia dos diferentes elementos desta (bio)analogia (e contra-analogia) serem controversos desde há séculos – a saber, os conceitos de unidade, totalidade, Estado, comunidade, organismo, corpo –, insisto no facto de a doença crónica ser o factor secreto e a condição de possibilidade desta analogia.

A doença é o alfa e o ómega destas noções intrincadas: em Hegel são a doença da soberania e as estratégias homeopáticas que daí derivam; em Rosenzweig são as terapias e transfusões no corpo doente e paralisado da filosofia («*alle Symptome von akuter Apoplexia philosophica*»²); em Lévinas é a descoberta da origem e nascimento da filosofia na alergia («a filosofia nasceu verdadeiramente de uma alergia»³); em Derrida são os epítetos e os atributos da violência⁴, assim como as suas construções so-

² F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (1921), Düsseldorf, Joseph Melzer Verlag, 1964, p. 57; F. Rosenzweig, *Livret sur l'entendement sain et malsain*, Paris, Cerf, 1988, p. 45.

³ E. Lévinas, «Transcendance et hauteur» (1962), *Liberté et commandement*, 1994, p. 76.

⁴ O texto de Derrida «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas» (1964) é antes de tudo, um ensaio sobre os suplementos e as diferentes categorias de violência: «violence de la lumière» (p. 125), «réactionnaire» (p. 136), «historique» (p. 136), «païenne» (p. 144), «la pire et pure violence» (p. 158), «vio-

bre a imunidade e auto-imunidade como fundamentos da comunidade⁵. Começaria, antes de mais, por dividir estas quatro reflexões análogas e estas quatro acções de géneros diferentes em duas categorias. Gostaria portanto de classificar estas quatro reflexões sobre a violência em apenas dois tipos: de um lado, encontraríamos Hegel – um «místico da violência»⁶ (*eine Mystiker der Gewalt*) segundo Benjamin – e Rosenzweig, o seu moderador (sendo igualmente um dos seus leitores mais importantes⁷); do outro lado, encontraríamos Emmanuel Lévinas e o seu leitor, e por vezes corrector e moderador ilegítimo, Jacques Derrida. Esta divisão constituiria uma série de interrupções habituais e de pausas desiguais no seio de uma mesma e única cronologia. Se tivesse de formular de modo preliminar uma divisão distinta no seio deste mesmo eixo, no qual os textos reenviam de uns para outros e se prolongam uns nos outros, experimentalmente e formularia então as coisas de modo totalmente diverso. Escolheria entre duas opções: ou declararia que o conjunto destas abordagens e leituras «do grande livro da violência e da inimizade» são todas apaziguadoras enquanto procuram mitigar os elementos «extremos» e as diferenças que os precedem (mesmo Hegel, ou antes, sobretudo Hegel); ou distinguiria o método comum a Rosenzweig e Lévinas como o primeiro e único verdadeiro acontecimento na história do pensamento ocidental. Não se trata de um episódio vulgar, nem de um *intermezzo*, nem mesmo de uma curta trégua na história da violência e da confiança na ideia que se poderá atingir um objectivo, necessariamente, por meio da força, isto é, que não há justiça, direito ou ordem sem o uso da violência e sem guerra. Esta segunda opção pressuporia que este acontecimento fosse, então, o

lence transcendantale» (pp. 173, 184), «originnaire» (p. 184), «violence pré-éthique» (p. 184), «pire violence comme pré-violence» (p. 191), «violence absolue» (p. 191), «dernière et pire violence» (p. 191), «ontologique» (p. 196), «violence éthique» (p. 209), «violence nécessaire» (p. 220), «violence ontologique-historique» (p. 220), «première violence» (p. 221), «nihiliste» (p. 221), etc. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

⁵ Nos seus primeiros anos, Derrida aborda inúmeras vezes estas figuras: cf. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 224; *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 94; «Foi et Savoir», *La Religion: Séminaire de Capri*, ed. J. Derrida, G. Vattimo, Paris, Seuil, 1996; *Le «concept» du 11 septembre, Dialogues à New York avec G. Borradori*, Paris, Galilée, 2004 (2003), pp. 144-147; *Voyou*, Paris, Galilée, 2003, p. 60.

⁶ Carta a Scholem de 31/01/1918, in W. Benjamin, *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, p. 171.

⁷ Rosenzweig pertence à geração tardia dos leitores dos textos jurídicos e políticos de Hegel. O seu orientador de tese, Friedrich Meinecke, coloca igualmente neste grupo, entre outros, Hermann Heller, Kantorowitz, Schmitt-Dorotić et Kluckhohn. Cf. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Volume 5, München, R. Oldenbourg, 1962, p. 163, 198, 201.

acontecimento *por excelência* da história do pensamento, raro e irrepitível, já que se opõe fortemente ao contexto no qual surgiu, assim como a tudo o que o precedeu, e já que, paradoxalmente, deve a sua influência e permanência a tudo o que se lhe segue. Assim, entre Hegel e Derrida, se reuniriam Rosenzweig e Lévinas (com toda a excessiva circunspeção e as reservas que este último formula em relação à leitura rosenzweiguiana de Hegel⁸). Tal opção acarretaria dois problemas, alguns elementos de incerteza e diferentes tipos de responsabilidade.

Primeiramente, seguindo as observações de Derrida presentes no texto «Violence et métaphysique»⁹, seria necessário que a posição de Rosenzweig ou de Lévinas (ousado dizer que elas se complementam perfeitamente visto que um e outro lêem textos diferentes de Hegel) pudesse ser sempre capaz de provar, em qualquer situação de uma renovada crença na violência (e, por conseguinte, hoje mesmo, imediatamente, agora), a sua adaptabilidade e potência contraditória perante Hegel. Por meio de um exame aprofundado desta posição através de diferentes fórmulas hegelianas poder-se-ia, por exemplo, cumprir a exigência de que Lévinas não reiterasse o seu hegelianismo inerente, nem o confirme ou dissimule («Lévinas está muito próximo de Hegel, muito mais próximo do que ele

⁸ Num texto de 1965, «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne», Lévinas insiste em três ocasiões (pp. 70, 74, 87) no dilema da existência de um Hegel estritamente «rosenzweigiano», o que não tem nenhuma relação com a influência de Meinecke, nem com o «Hegel de Meinecke». A terceira e última questão é uma crítica severa e um distanciamento face a Rosenzweig. «Quant au fond, la rupture avec Hegel – fût-ce le Hegel de Meinecke –, l'affirmation, au-dessus de l'État et de l'histoire politique, du peuple éternel et de la voie éternelle, prend une signification personnaliste, où d'autres, depuis lors, espèrent trouver une solution aux contradictions du Monde». E. Lévinas, *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 87. Parece que Lévinas exagera a própria admissão de Rosenzweig no seu prefácio ao livro sobre Hegel, e que procura seguir Meinecke na sua interpretação do movimento histórico de Hegel a Bismarck. Não me refiro aqui às interpretações que Meinecke (ou Rosenzweig) faz do *Machtstaat* de Bismarck nos textos de juventude de Hegel. A objeção de Lévinas não nos conduz até lá.

⁹ As constantes reservas de Derrida («Husserl eût-il souscrit à cette interprétation de son "interprétation"?», p. 128; «formulation dont nous nous demandons si Heidegger l'eût accepté») e as suas numerosas objeções poderiam ser classificadas em alguns grupos. Sublinho que apenas me interessam as objeções com relação à violência: as objeções segundo as quais a violência é necessária, que uma quantidade determinada de violência é necessária «numa economia da violência» (pp. 136, 189, 190); segundo as quais o «encontro com o absolutamente-outro» é impossível sem violência (p. 141); segundo as quais a violência existe inclusivamente lá onde Lévinas não se dá conta, a saber, que mesmo a sua prática é violenta e supõe a violência (p. 176); segundo as quais é possível graduar a violência, isto é, que será melhor aceitar a violência numa base *ad hoc* para que não ocorra uma violência pior (pp. 178-179, 203); segundo as quais o anti-hegelianismo de Lévinas é de uma forma ou de outra inconsequente, ou ainda que Lévinas é um cripto-hegeliano, ou que repete Hegel (pp. 139, 147, 165, 176, 177, 190), etc.

próprio desejaria, e isso no momento em que ele se lhe opõe de maneira aparentemente mais radical»¹⁰).

O segundo ponto, a segunda responsabilidade, produz a primeira e reporta-se ao que virá depois das *(Auto)imunologias* de Derrida (mencionei, por exemplo, a necessidade de crer ao menos um pouco no seu potencial futuro para que o meu aparato teórico possa ser justificado¹¹). Para que a intervenção de Rosenzweig-Lévinas, atacando os princípios da violência e da guerra (realizando, deste modo, o desiderato da filosofia), sobreviva, para que se mantenha como acontecimento exemplar, ela terá de manifestar o seu rigor e a sua primazia na oposição aos grandes mistificadores da violência que precederam Hegel. Penso por exemplo em Kant e nas tendências actuais de fazer com que a construção kantiana sobre a paz, velha de mais de 200 anos, inaugure e constitua a resposta mais eficaz da humanidade à crise do direito internacional e à nova legitimação da violência e das guerras¹².

Três gestos hegelianos retirados dos seus cursos sobre a filosofia do direito, três passos na construção de uma analogia fatal, podem talvez formar a primeira condição da construção de uma estratégia reunindo os seguintes elementos: a guerra, a violência, o sacrifício, a soberania, a negação, o inimigo e o outro. Mas antes de enumerar estes gestos e esta «construção hegeliana» (é deste modo que gostaria de nomeá-la, na me-

¹⁰ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 147.

¹¹ Insisto no facto que o esquisso que faz Derrida de uma eventual (auto)imunologia («uma certa lógica de auto-imunização», ou «lógica geral de auto-imunização»; cf. Derrida, *Foi et savoir*, nota 23, Paris, Seuil, 2000, p. 67) supõe e contém já no seu seio os esforços radicalmente diferentes de compreensão das noções de comunidade e de outro que foram empreendidos na última década. Penso nomeadamente em alguns textos de Agamben, Esposito, Sloterdijk, Sontag, Nancy, Haraway, etc. Cf. os textos de J. Hillis Miller «Derrida Enisled» et de W. J. T. Mitchell, «Picturing Terror: Derrida's Autoimmunity», Ed. W. J. T. Mitchell and Arnold I. Davidson, *The Late Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, pp. 30-73.

¹² Jacques Derrida procura um certo número de vezes começar a cumprir a tarefa a que ele próprio se tinha fixado em 1964, no seu texto sobre Lévinas: «On regrettera peut-être ici qu'aucune confrontation systématique et patiente ne soit organisée en particulier avec Kant. À notre connaissance, il a seulement fait allusion, à peine au passage, dans un article, à des "échos kantians" et "à la philosophie pratique de Kant dont nous nous sentons particulièrement près"» («L'ontologie est-elle fondamentale?»). *Ibid.*, p. 142. Cf. *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, pp. 70-73. Noutras partes do livro *Adieu*, como na última entrevista, publicada alguns meses antes da sua morte, Derrida consegue parcialmente sistematizar e argumentar a sua confiança no projecto de paz kantiano, na forma de soberania e na violência que inspiraram a compreensão kantiana do direito (ele fala das forças armadas europeias e da intervenção militar específica que deveria ocorrer em Israel). Cf. P.Bojanić, «Die Übertragung des Krieges in Frieden: Mit Frieden vergelten», *Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven*, (Hg.) A. Hirsch, P.Delhom, Freiburg – München, Verlag Karl Alber, 2007, pp. 168-176.

dida em que ela é exclusivamente um feito de Hegel e que ela poderia ser a condição de toda a teoria da violência, da guerra, do sacrifício, do inimigo, etc. ... em Hegel), eis dois parâmetros dos quais me sirvo como preâmbulos a esta «construção hegeliana»:

(a) Procuo um Hegel mediatizado pela minha leitura de Rosenzweig e de Lévinas, isto é, essa «construção» elementar que ambos reconhecem imediatamente como hegeliana, opondo-se-lhe de imediato. Rosenzweig emprega a analogia do filósofo doente, do paciente e do idealismo que é necessário inverter. Assim sendo, o que há em Hegel que seja necessário inverter? Ou antes, o que é que em Hegel está doente e posto do avesso? O que há em Hegel que esteja já no sanatório de Rosenzweig?

“De acordo com a nossa observação, o nosso paciente sofre de uma total inversão [*einer vollkommenen Umkehrung*] das funções vitais normais. Parece então claro que temos absolutamente que inverter esta inversão [*dass es also notwendig ist, diese Umkehr ihrerseits wieder umzukehren*]”¹³.

(b) Procuo essa «construção» que nela própria contenha e implique todas as teorias hegelianas possíveis da violência, da negação, do inimigo, da guerra, etc. Tal construção – redução sempre problemática e discutível de diferentes ideias e diferentes textos hegelianos – deve cobrir, entre outros: duas passagens da *Ciência da Lógica* a propósito da violência vinda do exterior, do outro e da reacção ao outro (o parágrafo «Efeito e reacção»), a propósito do fim e da «violência mecânica» (*die mechanische Gewalt*) (a secção «A finalidade exterior»¹⁴); a determinação da determinação, da negação, do limite e do outro absoluto na *Enciclopédia* (e igualmente na *Ciência da Lógica*¹⁵); a argumentação sobre o outro como mal e do reconhecimento de si no outro (*das Sich-Erkennen im Andern*) nos cursos de 1805/1806 (*Jenenser Realphilosophie*¹⁶); as diferentes versões da «luta pelo reconhecimento» (*der Kampf des Anerkennens*), das guerras e da confrontação entre Estados, mas igualmente as posições

¹³ F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (1921), 1964, p. 50; F. Rosenzweig, *Livret sur l'entendement sain et malsain*, 1988, p. 39.

¹⁴ *Die Wissenschaft der Logik, Werke in 20. Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Volume 6, pp. 233, 451.

¹⁵ Os §§ 91, 92 e 93 são fontes de inspiração directa para Lévinas. Nelas encontrou a noção do mesmo, do outro, do terceiro e de infinito. G. W. F. Hegel, *System der Philosophie, Erster Teil. Die Logik*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1964, pp. 218-222.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Volume II, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1931, pp. 200-203; J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, Paris, Payot, 1984, pp. 215-217.

sobre a violência como «começo exterior ou começo no fenómeno dos Estados» (*äusserliche oder erscheinende Anfang*), ao inverso da compreensão da violência como «fundamento do direito» (*Grund des Rechts*) ou da violência como «princípio substancial» dos Estados¹⁷; enfim, as sugestões esparsas de Hegel a propósito da violência primeira (*erste Gewalt*), da violência do herói, da conversão da violência em direito, da luta pelo direito, etc.

Eis então três passagens que, julgo, constroem o caminho mais curto em direcção a Rosenzweig e Lévinas.

(1) No curso de Heidelberg de 1817/1818 sobre o *Direito Natural*, após dois parágrafos (§§ 160-161) nos quais trata em pormenor da guerra e do sacrifício pelo Estado, Hegel evoca no final do parágrafo seguinte (§ 162) o projecto kantiano de paz perpétua, baseado na ideia que a guerra não deveria existir. Porém, segundo Hegel, a guerra é «coisa eticamente necessária», já que sem ela as pessoas se afundariam na vida privada, «na segurança e na moleza», e seriam assim presa fácil para os outros povos. Hegel apresenta inúmeras variantes desta mesma ideia em períodos diferentes¹⁸. Prossegue:

«É também uma projecção plena de benevolência, exposta há cerca de 30 anos, a de que o género humano forma um único Estado¹⁹. O que mantém o conjunto de Estados singulares numa tal aliança de todos os Estados é um mero dever-ser, e toda a aliança é baseada no arbítrio [*Willkür*] de cada Estado. É verdade que o indivíduo singular deve forçosamente desejar o contrário da guerra; mas a guerra é um momento natural, filosoficamente essencial [*Der Einzelne allerdings muß das Gegenteil des Krieges wünschen; aber der Krieg ist ein philosophisch wesentliches Naturmoment*]²⁰».

¹⁷ § 432, § 433, G. W. F. Hegel, *System der Philosophie; Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Dordrecht – Boston, 1978, pp. 57-65; G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III: Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1988, p. 352. Cf. F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 393; *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 370.

¹⁸ «A guerra preserva a saúde ética dos povos» (*die sittliche Gesundheit der Völker*). G. W. F. Hegel, *Le droit naturel* (1802-1803), Paris, Gallimard, 1972, p. 118; «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Hr. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1923, p. 369. Alguns meses mais tarde, Hegel propõe uma variante da mesma ideia. Cf. G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1992, p. 165; *System der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, p. 466.

¹⁹ Trata-se do texto de Kant «Über den Gemeinspruch» (1793), no qual este trata do seu «projecto para um Estado internacional» e ao mesmo tempo do cariz «não prático» de tal projecto.

²⁰ «Ebenso ist es ein wohlmeinender Gedanke, [der] vor etwa 30 Jahren vorgebracht

Tudo se passa como se Lévinas tivesse ele próprio formulado estes dois sintagmas, que não existem nesta forma em mais nenhum texto de Hegel: «necessidade ética» da guerra; a guerra como qualquer coisa de «filosoficamente essencial». A guerra é *der Naturmoment*, assim como os Estados são pequenos indivíduos naturais que se unificam e tendem para um todo. Este movimento em direcção a um todo constitui o que é ainda e sempre natural, essencial e filosófico. É a guerra.

(2) Dois anos mais tarde, em *Die «Rechtsphilosophie» von 1820* (é assim que o editor, Karl-Heinz Ilting²¹, intitulou esses cursos), numa nota ao § 278 «*O Estado como Sujeito de Soberania*» (Hegel acrescentou estas observações nos anos seguintes), Hegel explica o que é a soberania. O terceiro dos cinco pontos intitula-se «*O Idealismo da Soberania*».

«O idealismo que constitui a soberania [*der die Souveränität ausmacht*] é uma determinação semelhante àquela segundo a qual, no organismo animal [*animalischen Organismus*], as suas pretensas partes não são partes [*die sogenannten Teile desselben nicht Teile*], mas membros [*sondern Glieder*], momentos num Todo orgânico, e segundo a qual é o isolamento e o subsistir-por-si daqueles que constitui a doença [*und deren Isolieren und Für-sich-Bestehen die Krankheit ist*] (Cf. *Enzyklopädie* § 293)»²².

Hegel escreveu esta frase, nesta forma, provavelmente em 1825. Desde então manteve-se inalterada e foi impressa identicamente em todas as edições da sua *Filosofia do Direito*, no início do § 278²³. É hoje possível considerar a génese deste argumento como uma cristalização da analogia entre a soberania do organismo (organização, corpo), e como uma descoberta da doença que religa dois níveis diferentes do sistema hegeli-

wurde, daß das Menschengeschlecht einen Staat bilde. Ein bloßes Sollen hält in einem solchen Bund aller Staaten die einzelnen Staaten zusammen, und der ganze Bund ist auf Willkür gebaut. Der Einzelne allerdings muß das Gegenteil des Krieges wünschen; aber der Krieg ist ein philosophisch wesentliches Naturmoment». G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heildelberg 1817/18, Volume 1, Hegel *Vorlesungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983, p. 253; G. W. F. Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'état* (1817-1818), Paris, Vrin, 2002, p. 275.

²¹ G. W. F. Hegel, *Die „Rechtsphilosophie“ von 1820*, mit Hegels Vorlesungsnottizen, 1821-1825, Volume 2, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974.

²² «Der Idealismus, der die Souveränität ausmacht, ist dieselbe Bestimmung, nach welcher im animalischen Organismus die sogenannten *Teile* desselben nicht Teile, sondern Glieder, organische Momente sind und deren Isolieren und Für-sich-Bestehen die Krankheit ist (s. *Enzyklop. der philos. Wissensch.* § 293)», *Ibid*, p. 738. Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in 20. Bänden, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Volume 7, p. 441.

²³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, p. 355.

ano²⁴. Não há menção à doença nos cursos sobre o direito anteriores a esta versão de 1825, ainda que, em Hegel, a doença seja desde o início apresentada como metáfora latente no domínio jurídico-político²⁵. Por outro lado, num texto precoce sobre o *Direito Natural*, ele evoca a doença e estabelece a analogia na forma que esta tomará mais tarde; mas nesta época faltam a Hegel as figuras da soberania e do organismo.

«Uma doença anunciadora da morte declara-se quando uma parte assume a organização e se subtrai à dominação do Todo, que é negativamente afectado por este isolamento, e que pode mesmo ser forçado a organizar-se em função desta potência particular. O mesmo acontece quando a vida de uma víscera habituada a obedecer ao Todo orgânico constitui-se em entidade autónoma ou quando o fígado se transforma em órgão dominante e coage toda a organização a servi-lo²⁶».

Para Hegel, a doença (mas igualmente as diferentes versões da hipocondria²⁷) é na verdade bem mais que um trauma que colocou a sua vida

²⁴ Nos cursos de Berlim do ano 1819/1820 (anotados por J. R. Ringier e redigidos por E. Angehrn, M. Bondeli, H. N. Seelmann), Hegel menciona o organismo («*Wie im Organismus jedes Glied...*»), os seus membros e o sangue que flui e mantém a coesão de todos os órgãos. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Vorlesungen* Volume 14, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000, p. 194. Nos cursos de 1822/1823 (anotados por W. L. Heyse), o organismo é mencionado, assim como a distinção que Hegel estabelece entre *Glieder* e *Teile*. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 269, Hr. E. Schilbach, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, p. 65.

²⁵ Hegel encontrou em Mendelssohn a analogia ou a origem da analogia entre a nação e o corpo. Eis a passagem retirada do célebre texto de Mendelssohn de 1784, que Hegel recopia a 31 de Maio de 1787: «*Eine gebildete Nation kennt in sich keine andere Gefahr, als das Übermaß ihrer Nationalglückseligkeit, welches, wie die vollkommenste Gesundheit des menschlichen Körpers, schon an und für sich eine Krankheit oder der Übergang zur Krankheit genannt werden kann*». *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Hr. J. Hoffmeister, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974, p. 142. Noëlle Meimaroglou é quem, na sua tese «*L'organisme et la maladie chez Hegel*», defendida em 2000, na Universidade de Paris-IV, realizou a análise mais significativa da doença em Hegel. O seu trabalho foi sistematicamente consultado aquando da redacção deste texto.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Le droit naturel (1802-1803)*, 1972, p. 170; «*Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Teil sich selbst organisiert und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht, durch welche Vereinzelung er es negativ affiziert oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisieren, – wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Tieren bildet oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt*». «*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*», *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Hr. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1923, p. 400.

²⁷ Encontramos traços da hipocondria no sistema hegeliano a partir dos cursos de Iena, de 1803/1804. G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Volume I, Leipzig,

em jogo e que, de resto, acompanhou frequentemente o filósofo e a filosofia. A unidade do Estado, ou antes a saúde e a totalidade do organismo, é anunciada através da possibilidade da guerra (§§ 321-324). Através do sacrifício (*Aufopferung*), Hegel acrescenta, o idealismo realiza-se e eleva-se ao plano do real (ao espírito ou ao espírito do povo)²⁸.

(3) O terceiro gesto hegeliano é igualmente difícil de situar no tempo. Reportamo-nos a uma parte do seu comentário do § 273 da *Filosofia do Direito* («Die drei Gewalten»), intitulada «Eine naturphilosophische Analogie»²⁹, passagem que é também o resultado do trabalho de Ilting. Trata-se, então, de um de um Hegel tardio, ou até do último Hegel. Nessa passagem, distingue-se os momentos abstractos do Estado (Violência legal, Violência de governo, Violência individual) do conceito concreto de Estado como totalidade viva na qual cada momento organiza em si a totalidade (*als lebendiges Ganzes jedes Moment in sich zu einer Totalität organisiert*). Hegel define a analogia filosófico-natural como corpo vivo (*lebendige Körper*) possuindo três determinações. A segunda determinação (sendo a primeira a sensibilidade, isto é, a percepção, e a terceira a reprodução) é a *Irritabilidade* (*Irritabilität*), ou, como escreve Hegel, a *Irritabilität*.

«Estes instantes determinam-se agora como Sistema... cuja irritabilidade em relação a um sistema abstracto constitui o seu ponto nuclear, o Sistema do outro.»

O sistema dos outros ou o sistema do outro situa-se no centro do corpo vivo ou do organismo vivo. O sistema do outro encontra-se no coração do Estado.

Todas estas condições colocadas por Hegel (há, de qualquer forma, bastantes mais do que as três que esbocei) tornam mais inteligível a construção final, a qual é indicada por Hegel como situando-se no § 293 da primeira edição da *Enciclopédia*, «A doença do indivíduo» (ou § 371). O apelo de Hegel a que – aquando da determinação das figuras do Estado, da soberania, da guerra, do inimigo, do outro ou do sacrifício e da violência – consideremos as demonstrações que ele faz das teorias mais recentes sobre a doença, a farmácia e as terapias alternativas representa, paradoxalmente, um perigo para a consistência do sistema enquanto tal. A

Felix Meiner Verlag, 1932, p. 183. Cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962, Volume 1, pp. 101-102; *Hegel et l'Etat*, Paris, PUF, 1991, pp. 107-108.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Hr. K.-H. Ilting, Volume 4, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974, p. 669.

²⁹ *Ibid*, p. 662.

«homeopatia»³⁰ – mais um neologismo grego que Hegel menciona por duas vezes e explica em pormenor – constitui uma estratégia que resolve um dos dilemas maiores da sua filosofia política. Porém, a homeopatia introduz algo de mágico na sua dialéctica, exagera a importância da analogia (a analogia torna-se não apenas um instrumento regulador mas igualmente um instrumento constitutivo do sistema visto ser ela própria uma terapia) e dá a primazia ao mesmo, e não ao diferente ou ao outro, porquanto a homeopatia supõe a negação através do mesmo e não através do outro, do diferente ou do contrário, o que seria próprio da alopatia.

O que devemos então encontrar nas terapias do organismo doente, as únicas capazes de nos explicar o veneno secreto susceptível de surgir num Estado doente e num Estado sem guerra³¹? Será possível que por este simples olhar em direcção à medicina, à doença mortal, seja descoberto o segredo desta estranha estratégia, assim como do fantástico poder que o soberano tem de empreender uma guerra contra a sua própria soberania, contra o seu próprio povo? A 5 de Março de 1976, no seu curso sobre a *Lógica* de Hegel, Lévinas analisa a famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito*³². Diz Hegel:

«Para não os (deixar) enraizarem-se e cristalizar [*einwurzeln und festwerden*] nesse acto de isolamento, e dessa forma desagregar-se o todo e evaporar-se o espírito comunal [*das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen*], o governo [*die Regierung*], de tempos a tempos, tem de sacudi-los no seu interior por guerras [*durch die Kriege zu erschüttern*], lesando e confundindo a sua ordem estabelecida e o seu direito à autonomia [*Recht des Selbstständigkeit*]. E quanto aos indivíduos que, ensimesmados, se separam do todo e tendem ao

³⁰ Quem forjou o termo foi um contemporâneo de Hegel, Samuel Friedrich Christian Hahnemann. Em Janeiro de 1831, Hahnemann estava em Berlim, um mês apenas após a morte de Hegel, e os seus alunos ocupavam-se, através de toda a Europa, das pessoas sofrendo de cólera, vinda desde a Índia, via Rússia, para a Europa ocidental.

³¹ O «veneno secreto» é para Hegel um segredo. Cita Gibbon: «La paix prolongée peut insinuer dans les forces vitales de l'Empire un poison lent et secret...» G. W. F. Hegel, *Le droit naturel* (1802-1803), 1972, p. 127; «*Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählich auf eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht und selbst der militärische Geist verdunstet*». «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Hr. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1923, p. 377. Derrida menciona esta passagem em *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 117.

³² E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Bernard Grasset, 1993, pp. 95-97. S. Mosès, «Rosenzweig et Lévinas: Au-delà de la guerre», *Emmanuel Lévinas*, éd. D. Cohen-Lévinas, *Rue Descartes*, n° 19, 1998, p. 90.

ser-para-si, à invulnerabilidade e segurança da pessoa [*dem unverletzbareren Fürsichsein und Sicherheit der Person zusterben*], que lhes seja feito sentir, através do trabalho que lhes é imposto, o seu mestre, a morte³³».

Mas como é isso possível? De que forma é que o governo de um Estado ou o próprio soberano exige a guerra? Como é que o «soberano conservador» (esta era a metáfora preferida de Hahnemann) está em posição de expor o seu próprio corpo ao risco da morte e de dosear esse risco pela guerra? Que parte é esta da soberania que está sempre fora de si própria? O poder mantém relações secretas com o inimigo? Trata-se de um inimigo e de um perigo virtuais? E quanto às vítimas e aos sacrifícios? De que tamanho (já que é uma questão de quantidade, de número, de dose) deve ser a parte retirada ao todo para que o todo possa ainda ser um todo?

Como se, em Hegel, o espectro da analogia (e da doença) circulasse entre (o seu) corpo e o Estado, e como se as linhas da *Fenomenologia do Espírito* fossem precedidas por reflexões sobre a medicina e a terapia e por sugestões sobre um eterno doente³⁴. Ou inversamente: como se uma nova e sofisticada teoria do vencedor da guerra e da comunidade se incorporasse numa nova prática medical – como se a política primasse sempre e modelasse incessantemente a *bios*. Na nota ao § 373, que trata dos tipos de terapia, Hegel encontra finalmente uma confirmação. Este parágrafo começa por frases que dificilmente se distinguiriam da compreensão da doença e do remédio formulada nos cursos de Iena³⁵:

«O remédio [*Das Heilmittel*] excita [*erregt*] o organismo a anular a excitação particular [*die besondere Erregung*] na qual a actividade formal do conjunto se encontra fixada e a restabelecer a fluidez [*die Flüssigkeit*] do órgão ou do sistema particular no todo. O remédio atinge tal efeito visto ser um estimulante [*ein Reiz*] difícil de ser assi-

³³ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1993, p. 414; *Phänomenologie des Geistes, Werke*, Band. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 334-335.

³⁴ Hegel é igualmente precedido por Jean Bodin, autor que nunca citou. No quinto dos *Six livres de la République* (V, 5, Paris, Fayard, pp. 137, 140, 142), Bodin escreveu: «Le plus beau moyen de conserver un estat et le garentir de rebellions, seditions, et guerres civiles, et d'entretenir les subjects en bonne amitié, est d'avoir un ennemi, auquel on puisse faire teste. [...] lesquels n'ont jamais trouvé plus bel antidote des guerres civiles, ni remede plus certain, que d'affronter les subjects à l'ennemi [...] Il n'y a donc moyen de nettoyer les Républiques de telle ordure, que de les envoyer en guerre, qui est comme une medicine purgative, et fort necessaire pour chasser les humeurs corrompus du corps universel de la République».

³⁵ G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Band I, 1932, pp. 174-187; *Ibid*, Band II, 1931, pp. 167-174.

milado e ultrapassado, e assim é oferecido ao organismo um elemento exterior [*ein Äußerliches*] contra o qual é forçado a empregar a sua força [*Kraft*]. Dirigindo-o contra este elemento exterior, o organismo sai dessa limitação [*Beschränktheit*] que se lhe tornara idêntica, na qual se encontrava preso e contra a qual, por esta não ser para ele um objecto, não podia reagir³⁶».

Mas surge, logo após, o seguinte acrescento:

«É em particular na teoria homeopática que se propõe um remédio que tem a capacidade de produzir a mesma doença num corpo saudável. O veneno [*Gift*], que é uma substância geralmente oposta ao organismo [*dem Organismus Widriges*], inserido neste, faz com que este estado particular em que o organismo está colocado se torne num elemento que lhe é exterior [*für ihn etwas Äußerliches wird*]. [...] Deste modo, o remédio faz parte deste estado particular, com a diferença que aqui faz o organismo entrar em conflito [*als einem Äußerlichen in Konflikt bringt*] com o que o determina, como se fora qualquer coisa que lhe é estrangeira. Daqui resulta que a força sã é agora estimulada a dirigir a sua actividade para o exterior, e que é obrigada a recolher-se, a sair do estado de torpor onde tinha caído, e de não se concentrar exclusivamente nela própria [*sich in sich zu konzentrieren*], mas a digerir esta substância exterior [*jenes Äußerliche zu verdauen*]. Isto porque cada doença é uma hipocondria [*jede Krankheit ist eine Hypochondrie des Organismus*] [...] Como o remédio o estimula a digerir esta substância [*die Arznei ihn nun reizt, sie zu verdauen*], o organismo encontra-se desse modo reconduzido para o círculo da actividade geral da assimilação, o que se obtém precisamente administrando ao organismo uma substância muito mais difícil de digerir que a sua doença [*ein noch viel stärkeres Unverdauliches als seine Krankheit ist*], obrigando-o assim a concentrar as suas forças para a superar [*zu dessen Überwindung er sich zusammennehmen muß*]. Por essa via, o organismo divide-se em dois [*in sich entzweit*] no interior de si próprio. Tal sucede porque, como esse estado em que ele estava inicialmente implicado se torna algo de exterior a si, ele divide-se [*zu einem doppelten gemacht*], e passa a existir, a partir de então, como forma vital e organismo doente [*als Lebenskraft und kranker Organismus*]. Pode-se nomear de mágica esta acção do medicamento [*eine magische Wirkung der Arznei*]. É como no magnetismo animal, onde o organismo é colocado sob o poder de um outro homem [*unter die Gewalt eines anderen Menschen*]; já que pelo remédio, o organismo é colocado sob [...] o

³⁶ G. W. F. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1978, p. 212; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II, *Werke*, Volume 9, pp. 529-530.

poder de um mágico [*Gewalt eines Zauberers*]. Mas se, por um lado, no seguimento do seu estado de doença [*krankhaften Zustandes*], ele se encontra sob o poderio de um outro que não ele mesmo [*unter der Gewalt eines anderen*], dizer então qual o verdadeiro remédio, eis o que será muito difícil [*Zu sagen, welches nun die rechten Mittel seien, ist schwer*]. [...] A relação da doença com o remédio é uma relação mágica [*Das Verhältnis der Krankheit zur Arznei ist überhaupt ein magisches*]³⁷».

Este fragmento mágico que Jacques Derrida relevou e analisou parcialmente em *Glas* (menciona apenas, sem se deter, «a homeopatia, a hipocondria, a hipnose, o sono reparador»³⁸) é uma das últimas inovações do sistema. A homeopatia é um suplemento ao sistema e uma mudança de paradigma, embora Hegel não tenha tido tempo de lhe dar um estatuto particular. A homeopatia é uma nova forma de terapia, mas não uma que seja capaz de se substituir a todas as outras, assim como nenhuma outra terapia pode tomar o seu lugar. A sua especificidade e a sua magia residem, porém, na influência do outro (ou na influência de um outro homem, de outrem, já que aqui o *outro* se torna *Outrem*³⁹). O problema é, a partir de então, o não-reconhecimento e a indistinção do mesmo e do outro, a passagem recíproca do mesmo no outro, a cisão interna em mesmo e outro, ou seja, numa palavra, a produção infinita do outro, a negação do outro e o poder dado ao outro de ser o portador da negação.

A homeopatia, como suplemento último do sistema, desconstrói o sistema hegeliano em várias etapas. Gostaria de precisar e enumerar alguns desses momentos:

– a homeopatia é introduzida no sistema como terapia, no quadro da doença do organismo, do fracasso do tratamento, da morte e do surgimento do espírito;

– a homeopatia é um tipo de terapia que repousa na noção de unidade e totalidade de todo o organismo (é essa a sua principal diferença face à alopatia);

– como terapia, como algo de artificial – tal significa que esta estra-

³⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, p. 532. Esta tradução é uma combinação de duas edições francesas existentes do livro de Hegel: *Philosophie de la nature de Hegel*, traduzido por A. Véra, 1866, em três volumes (réédité en 1969 à Bruxelles), pp. 529-532 e G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, II, Philosophie de la nature*, traduzido por B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, pp. 315-317.

³⁸ J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, pp. 132-134.

³⁹ Nos cursos de 1818/1819, Hegel escreve já sobre a questão da violência e do poder da magia sobre o organismo ou do poder do estrangeiro sobre o organismo. G. W. F. Hegel, *Naturphilosophie, Berlin 1819/20*, Hr. M. Gies, Napoli, Bibliopolis, 1980, § 295.

tégia pressupõe o sujeito ou o soberano (o cérebro, a *ratio*, o filósofo, o estadista) como capaz de se ocupar de si (do seu corpo, do seu organismo, do seu texto, do seu sistema, da sua soberania, do seu povo) – as suas estratégias e consequências são necessariamente políticas;

– assim como Hegel envia o leitor da sua *Filosofia do Direito* para o parágrafo da sua *Filosofia da Natureza*, do mesmo modo o seu primeiro aluno – e o primeiro a desconstruir os seus textos – fabrica uma contra-analogia: à margem do livro *System der Philosophie* (1841), Karl Ludwig Michelet acrescenta as seguintes notas à observação de Hegel ao §373:

«Tal não contradiz o que foi dito imediatamente acima, a saber, que o veneno como medicamento apresenta-se sob uma forma menos potente [*in minder mächtiger Form vorhanden ist*]; visto que, precisamente porque o veneno mais forte se apresenta sob uma forma menos potente [*denn eben weil das stärkere Gift in minder mächtiger Form*], ele é um simples inimigo externo que será [*äußerer Feind*], em seguida, ultrapassado mais facilmente [*überwunden werden*] que o inimigo interno que é a própria doença [*als der innere Feind, welcher die Krankheit selber ist*]⁴⁰».

– a estratégia homeopática rectifica o entendimento que Hegel faz da doença, que se manteve genericamente inalterado desde um dos seus primeiros textos: a doença de um organismo é consequência, em última instância, do inorgânico que um organismo contém no seu interior («*Der Organismus hat nun seine unorganische Potenz an sich selbst, so bezieht er sich als ein Unorganisches auf sich*»⁴¹). O drama da doença, e depois da morte, ocorre em razão de uma superação apenas parcial do inorgânico. Os sintomas do inorgânico são a divisão do organismo, a hipocondria e o isolamento dos membros do organismo. A intervenção homeopática que deve suceder-lhe age em diversos níveis: revela (a) que o outro (que tem o inorgânico por protótipo) não pode ser totalmente incorporado e assimilado, (b) que existe um resto, um resíduo ou uma negação que não é tomada em conta no sistema ou no organismo e que não tem utilidade⁴², (c) que existe um fora («*o exterior é para mim um Outro mas um Outro*

⁴⁰ *System der Philosophie, Sämtliche Werke*, Volume 9, Segunda Parte, *Naturphilosophie*, mit einer Vorwort von K. L. Michelet, 1965, Stuttgart, p. 712.

⁴¹ É uma formulação dos *Vorlesungen* de Hegel. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur, Berlin 1819/20*, Hr. M. Bondeli und H. N. Seelmann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 185-186.

⁴² Em 1985, numa entrevista em alemão a Christoph von Wolzogen, Lévinas fala de uma negação semelhante que se encontra na *Estética* de Hegel. «Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen E. L. und C. von W.», *Der Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 137; *Philosophie*, No. 93, printemps 2007, p. 19.

individual»⁴³), um outro, o espiritual (*Geistiges*)⁴⁴, um remédio, um estrangeiro, um veneno, um inimigo («O inimigo de Deus»⁴⁵) que é *par excellence* impossível de digerir pelo organismo e que é, por isso, impossível de incorporar (é assim que foi encontrada a ideia do outro absoluto, o único passível de provocar a existência de uma entidade não sendo, porém, parte dela: é o outro como laxativo, o outro que não pode ser comido, ou o outro que não pode não ser uma excreção [*Exkretion*]⁴⁶), (d) que a exterioridade é análoga (mas não idêntica) à interioridade, e por esta razão o outro (o mesmo) que se acrescenta ao organismo doente é análogo ao inorgânico que existe previamente no organismo⁴⁷, (e) que o outro ou o inimigo é uma função, e que ele é virtual.

«*O que interessa aos homens é o seu outro*», diz Hegel⁴⁸. O outro permanece obscuro, mas a sua silhueta já está enquadrada; o seu lugar está encontrado, a sua independência está em marcha. Embora o outro seja uma função constitutiva do organismo, embora não traga a vida – ele não possui a vida, a energia vital – a sua tarefa na formação do sujeito nunca antes tinha tido o papel que lhe é conferido na construção homeopática.

Esta construção está implicitamente presente na inversão Rosenzweig-Lévinas. Mais precisamente, a sua intervenção ou a sua terapia só se tornou possível graças a estes acrescentos tardios de Hegel, que eles nunca referiram directamente. Tal é notório na sua forte resistência a Hegel, assim como na sua insistência numa terapia constantemente oposta em todos os pontos ao que é essencial e puramente «hegeliano» na filosofia ou no pensamento. Embora seja legítimo traçar os limites desta inversão de Hegel e formular reservas quanto ao resultado atingido (não é isso também o que Derrida procura constantemente fazer ao ler Lévi-

⁴³ G. W. F. Hegel, *Vorlesung über Naturphilosophie*, Berlin, 1823-24, Hr. G. Marmasse, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, p. 248.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Naturphilosophie*, Berlin 1819/20, 1980, § 295.

⁴⁵ «L'ennemi ou le Dieu sur lequel je ne peux pouvoir et qui ne fait pas *partie* de mon monde...» E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 1961, p. 263.

⁴⁶ Cf. o capítulo «Prozess der Gattung», G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, Berlin 1821/22, Hr. G. Marmasse und Th. Posch, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002, pp. 196-197.

⁴⁷ «Jamais l'homéopathie n'a prétendu guérir les maladies par la même puissance que celle qui les produit; elle veut le faire par une puissance qui n'est point identique, mais seulement analogue, par un médicament qui ne peut produire qu'un état morbide analogue à la maladie. [...] c'est la tendance à provoquer dans l'organisme une affection morbide artificielle analogue, et le plus analogue qu'il est possible au cas maladif présent». S. Hahnemann, *Études de médecine homéopathique*, Paris, Maloine, 1989, tome I, pp. 271, 281.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesung über Naturphilosophie*, Berlin, 1823-24, 2000, p. 251.

nas?), talvez seja ainda necessário defender o futuro desta acção, que ainda mal começou.

Rosenzweig e Lévinas complementam-se mutuamente na resistência e na conversão às posições de Hegel. É possível demonstrar sistematicamente a complementaridade e simultaneidade de toda uma série de elementos: a reconstrução de Rosenzweig e a inversão da figura hegeliana da soberania (da sua analogia com o organismo⁴⁹); a deslocação à qual Lévinas submete o conceito hegeliano de sacrifício pela pátria através do encontro com o outro (outrem)⁵⁰; a forma pela qual Rosenzweig reformula a relação entre a violência (*Gewalt*) e o direito; a tentativa que faz Lévinas de repensar a negação sem deixar porém de louvar o esforço de Hegel; a insistência de Rosenzweig na vida; as páginas de Lévinas sobre a guerra em *Totalidade e Infinito*⁵¹, etc. Existe provavelmente, prévia a todos estes temas, uma proximidade imanente e uma identidade de todos estes esforços (Derrida teria talvez dito que esta proximidade é «empírica»): este primeiro acto da filosofia e do pensamento anti-hegelianos, Rosenzweig formula-o pelo simples facto de estar vivo (e filosofando), enquanto que para Lévinas este primeiro acto deve erigir-se contra a filosofia, contra Hegel, a fim de proteger a vida do outro e desse modo defender a subjectividade.

«Sabemos bem, o senhor e eu, escreveu Rosenzweig ao director do sanatório onde deve instalar-se o filósofo doente (e não somente o filósofo, claro está; a ideia de Rosenzweig consiste em tratar a razão, e apenas a forças da própria vida podem curar o «entendimento mal-são»), que a cura de um entendimento tornado doente reside apenas na reinserção do paciente – pela força, caso seja necessário – no seu ambiente normal. O problema não reside em «inculcar-lhe» o que lhe falta, mas antes de o «reinsere» naquilo que abandonou. «Uma cura no terreno», tal deveria ser o slogan que nos permitiria contrariar as acções nocivas das curas, antigas e recentes, fundadas nas vacinas, nas injeções e unguentos. [...] «Uma pura cura no terreno» [*eine reine Terrainkur*]⁵²».

⁴⁹ Cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962, Band 2, pp. 130-133, 142-147; *Hegel et l'Etat*, Paris, PUF, 1991, pp. 332, 339-343, 353-355.

⁵⁰ Cf. «La communication», E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, 1978, pp. 188-193.

⁵¹ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, pp. 243-258.

⁵² «Wir sind uns klar darüber, dass die Heilung eines erkrankten Verstandes nur in seiner Zurückführung – und, wenn es sein muss, selbst Zurückzwingung – in die normale Umgebung gesucht werden darf. Es ist nicht das Problem, ihm etwas was ihm fehlt „beizubringen“, sondern ihn in das woraus er herausgefallen ist, wieder

É este o «vento» de que fala Lévinas, «uma subjectividade livre como o vento»⁵³, «o sopro, a respiração de um ar exterior, no qual a interioridade se liberta dela própria, exposta a todos os ventos»; «uma respiração profunda até à interrupção do sopro pelo vento da alteridade»⁵⁴. A abertura ao outro começa com a respiração, com os pulmões (os pulmões são o verdadeiro sujeito e o verdadeiro começo, o começo precedendo todo o começo), e manifesta-se como *cisão do sujeito*, como *cisão do si*, como *cisão do sujeito além do pulmão*. A resistência a Hegel começa pela desconfiança face à medicina e às suas práticas comuns. O primeiro gesto de Lévinas é concebido para demolir «a associação da filosofia e do Estado, da filosofia e da medicina»⁵⁵. É apenas neste contexto, em que a filosofia rompe necessariamente com o Estado e a medicina, que se pode compreender o compromisso surpreendente de Lévinas e a sua alergologia alternativa. Trata-se mais precisamente da palavra contra a alergia (contra «uma insuperável alergia»⁵⁶), do discurso contra a alergia, e portanto, de um apelo concomitante ao relaxamento e à vigilância.

«O esforço deste livro [*Totalidade e Infinito*] tende a revelar no discurso uma relação não-alérgica com a alteridade, a revelar o Desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna, quando diante do Outro e «contra todo o bom senso», em impossibilidade do assassínio, em consideração do outro ou justiça»⁵⁷.

Porém, o apelo de Lévinas a extinguir a alergia ao Outro («o Outro» não é tudo aquilo ao qual se reporta a alergia, mas a palavra «Outro» ou «absolutamente Outro» dá mais facilmente conta da intenção de Lévinas⁵⁸)

„hineinzubringen“. „Terrainkur“ dürfte das Schlagwort sein, mit dem wir dem Unfug alter wie neuer Impf-, Spritz- und Schmierkuren entgegenzutreten hätten». F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (1921), 1964, pp. 58, 60; F. Rosenzweig, *Livret sur l'entendement sain et malsain*, 1988, pp. 46-47.

⁵³ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, p. 7.

⁵⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1978, pp. 276-277.

⁵⁵ *Ibid*, p. 263.

⁵⁶ «*La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie*». E. Lévinas, «La trace de l'Autre» (1963), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p. 263.

⁵⁷ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, p. 38.

⁵⁸ «Mais pour que la présence de l'Autre n'annonce pas la guerre permanente et pour qu'elle résiste à la tentation de l'idéalisme, il faut que l'ultime signification du rapport entre le Même et l'Autre ne soit pas interprétée comme une allergie. [...] La mise en question du Moi – qui coïncide avec la présence non allergique de l'Autre [...]», E. Lévinas, *Liberté et commandement*, 1994, pp. 63, 83.

pertencerá ainda às alergologias? A posição que se opõe a toda a espécie de alergia (isto é, a posição dita ética⁵⁹), a «alergia à alergia», para ser dito de outro modo, pertence ao domínio da alergologia? A anti-alergia, ou a contra-alergia, é ainda uma alergia? É este resto de alergia, esta resistência *a* toda a espécie de alergia *ao* outro a última hipótese para o sujeito?

A «defesa da subjectividade» por parte de Lévinas no prefácio de *Totalité et infini* poderia começar desta forma?

É como se houvesse algo de incorrecto e de suspeito na tematização desta resistência preliminar e nesta insatisfação quanto ao estatuto do Outro. Como se houvesse qualquer coisa de perigoso nestas questões, qualquer coisa que ultrapasse Lévinas, que o traia e que imediatamente perturbe. Todas estas questões, assim como a atenção que eu dedico a um momento confuso que precede, em Lévinas, a alergia ao Outro (que pode ser uma «alergia à alergia» ao outro ou uma alergia cujos vestígios permaneçam mesmo quando já não há nem alergia nem Outro), arrisco-me a qualificá-las de *standard* filosófico ou de maneirismo filosófico. Este momento (de novo Hegel e o seu *Momento*), já que tematiza o não-tematizado (por exemplo, uma alergia que precede a alergia da qual Lévinas incessantemente fala), pode desse modo ser associado à filosofia e à leitura que pertencem ao «regime filosófico». Mas isto não é tudo. É também a objectivação, a redução, a abertura de um horizonte, a violenta descoberta da violência (da violência da alergia e da violência dissimulada e não qualificada de alergia). É o momento que reforça e gera a filosofia e que ao mesmo tempo a faz degenerar. Apenas o filósofo, e talvez apenas Hegel, possa pronunciar a frase que pronuncia Jacques Derrida: «*Lévinas está muito próximo de Hegel, muito mais próximo do que ele próprio desejaria, e isso no momento em que ele se lhe opõe de maneira aparentemente mais radical*». A única coisa que nos resta será experimentar com estes momentos, pelos quais não se sabe mais quem é responsável: eu, Lévinas, Derrida, Hegel ou apenas Hegel, ainda e sempre Hegel? Como deveremos então ler novamente, à maneira de Derrida ou de Hegel (como tematizar sem nenhuma tematização), o estatuto da alergia em Lévinas ou em Hegel, e ao mesmo tempo conservar a resistência radical a Hegel, a Lévinas ou a Derrida? Uma tal questão somente pode ser precedida por novas questões e novas respostas ligadas à alergia antes da alergia ou à violência antes da violência, ou, mais geralmente, aos atributos da violência.

⁵⁹ «Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique...», E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, p. 43; «rencontrer autrui sans allergie, c'est-à-dire dans la justice», p. 339.

Se reproduzirmos momentaneamente a leitura de Derrida e os *standards* da filosofia, decorrerão então consequências bastante diferentes. E Hegel já não será tão proximamente associado a Lévinas. Eis algumas etapas deste momento único:

– Lévinas introduz a alergia como uma estratégia negativa e convoca(-nos) (no vocativo) à resistência, à negação ou à «alergia» à própria alergia. O Outro não é tematizado nem é «colocado» no acusativo⁶⁰; é, ao contrário, a negação do Outro ou a alergia ao Outro que é tematizada. A tematização sem tematização é alcançada em Lévinas através da mudança rápida de plano e da passagem do acusativo ao vocativo, ou seja, por um apelo à negação da negação (isto é, da alergia à alergia).

– É apenas na medida em que este apelo é negligenciado, em que o vocativo é colocado fora de cena e na medida em que a noção de «Outro» é colocada no meio hegeliano (onde o Outro é a minha negação, onde o outro é a negação do mesmo) que Lévinas estará próximo de Hegel e tomado no quadro hegeliano da negação da negação.

– Neste caso e apenas neste caso (o mesmo caso em que numa leitura se procura uma lacuna, um ângulo morto, uma ignorância, uma inconsciência, um campo não tematizado, etc.), o sujeito será constituído no processo de descoberta do Outro, logo, no processo de destruição da negação ou de tudo o que nega o Outro. O sujeito afirma-se (é defendido) na medida em que recusa tudo o que nega o outro, na medida em que é alérgico a cada alergia ao Outro. Dito de outro modo, o sujeito preserva o Outro apenas enquanto recusa tudo aquilo que nega o Outro.

– Torna-se agora fácil identificar dois novos elementos desenvolvidos por Lévinas, antes e depois da intervenção de Derrida, e também pelo próprio Jacques Derrida: (a) que a violência é necessária, que o sujeito é violento, que existe, separadamente, uma violência que é necessária e que precede toda a violência possível; essa violência é complementar à violência da tematização (o esforço de Derrida consiste em dessubstantivar a violência em Lévinas, em encontrar para a violência um ou vários atribu-

⁶⁰ «Je ne saurais parler d'autrui, en faire un thème, le dire comme objet, à l'accusatif. Je puis seulement, je *dois* seulement parler à autrui, l'appeler au vocatif qui n'est pas une catégorie, un *cas* de la parole, mais le surgissement, l'élévation même de la parole» (p. 152). «Quelle est donc cette rencontre de l'absolument-autre? Ni représentation, ni limitation, ni relation au même. Le moi et l'autre ne se laissent pas surplomber, ne se laissent pas totaliser par un concept de relation. Et d'abord parce que le concept (matière du langage), toujours *donné à l'autre*, ne peut se fermer sur l'autre, le comprendre. La dimension dative ou vocative ouvrant la direction originaire du langage, elle ne saurait sans violence se laisser comprendre et modifier dans la dimension accusative ou attributive de l'objet» (pp. 140-141). J. Derrida, «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas» (1964), *L'écriture et la différence*, 1967.

tos que sejam aceitáveis⁶¹; parece-me, porém, que a sua intervenção não é totalmente justificada); (b) que a possibilidade da violência emerge sempre com o terceiro, isto é, com aquele que nega o Outro⁶² – este poderia ser o lugar da alergia (o sujeito da violência ou o sujeito violento que defende o próximo, Lévinas reconhece-o, com o passar do tempo, no Estado e na violência legítima de Estado⁶³; a sensibilidade de Derrida, a sua atenção e o seu compromisso para com Israel e a Palestina, é sempre em diálogo com Lévinas).

Por conseguinte, se bem que entre Rosenzweig e Lévinas, entre duas modalidades de uma única e mesma intervenção na qual – insisto – a figura do outro se tenha tornado diferente e mais perigosa que nunca⁶⁴, parece-me que não há lugar à mínima dúvida: em primeiro lugar, a alergia de Lévinas diz definitivamente respeito à «teoria do Outro» em Hegel; em segundo lugar, para Lévinas, a alergia é o perfeito sinónimo da homeopatia em Hegel: não é a reacção convulsa ao outro, ao remédio/veneno, essencial para Hegel? Não é a provocação do organismo à resistência e à alergia face ao outro a essência da terapia homeopática?; em terceiro lugar, a substituição da homeopatia pela alergia em Lévinas inverte Hegel: o que é entendido como terapia em Hegel permanece como doença em Lévinas; em quarto lugar, o passo dado por Lévinas e a oposi-

⁶¹ O modelo principal das intervenções de Derrida é provavelmente ou o termo «violência» em Lévinas, ou a desconstrução heideggeriana da figura da *Gewalt* na *Introdução à metafísica*. Recordemo-nos que em 2002, no seu último seminário, Derrida prometeu um novo retorno à *Gewalt* em Heidegger.

⁶² «La violence est originellement justifiée comme la défense de l'autre, du prochain (fût-il mon parent ou mon peuple!), mais est violence pour quelqu'un», E. Lévinas, «Violence du visage», *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 174. Ou então a legitimação da violência surge com o terceiro que é negado por outro. «Ma résistance commence lorsque le mal qu'il me fait, est fait à un tiers qui est aussi mon prochain. C'est le tiers, qui est la source de la justice; c'est la violence subie par le tiers qui justifie que l'on arrête de violence la violence de l'autre», E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 134. Cf. «Paix et proximité», *Altérité et transcendance*, 1995, p. 150.

⁶³ Cf. «Philosophie, justice, amour», *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 115.

⁶⁴ Penso não apenas nas guerras ou nos graves crimes que separam as vivências de Rosenzweig e Lévinas, mas também nos «contributos» à «teoria do outro» pelos autores próximos de Lévinas, ou que ele pôde ler. Cada um desses autores determina o outro como inimigo, mas não exclusivamente como um inimigo que é necessário destruir ou assimilar, antes como um inimigo que destrói ou ataca. Não se sabe com certeza se Lévinas leu Schmitt-Dorotič, que Meinecke cita; nem se leu Jünger, cujas análises do herói, da guerra e da paz ressoam em *Totalidade e Infinito*; nem mesmo se conhecia as posições de Heidegger sobre o inimigo, no seminário de 1934 (GA 36/37); nem se alguma vez consultou os manuscritos de Husserl de 1934 (*“Feindschaft ist die totale Negation des anderen Seins in allen seinen Lebensbetätigungen”*, E III 8, p. 12).

ção à alergia é mais do que uma simples oposição à homeopatia: a alergia pressupõe a inocuidade e a inocência do outro, enquanto que a anti-alergia exige uma interrogação das ficções secretas e dos fantasmas sobre o perigo e a toxicidade do outro; em quinto lugar, a concentração de cada um sobre a sua própria resistência e alergia ao outro liberta o outro e deixa-o em paz: o outro («o outro inassimilável», tanto em Hegel como em Lévinas⁶⁵) ajuda ainda à constituição levinasiana de uma nova subjetividade, mas já não como construção homeopática, ou seja, do outro como inimigo que ficcionalmente bombardeia e ataca o organismo.

“A relação com o Outro – absolutamente outro – que não faz fronteira com o Mesmo, não se expõe à alergia que aflige o Mesmo inserido numa totalidade, a qual sustenta a dialéctica hegeliana. O outro não é para a razão um escândalo que a coloca em movimento dialéctico [...]. O alegado escândalo da alteridade supõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulo e à qual o estranho só traz desconforto e limitação⁶⁶”.

Esta citação de Lévinas fornece um bom exemplo da simplicidade da inversão que sofre Hegel. Se for necessário esboçar um lugar para um novo leitor (ou terapeuta, ou imunologista), ele terá verdadeiramente de confirmar e pensar ainda esta grande distância – de um lado a ausência de fronteira entre o outro e o mesmo, do outro a «alergia que aflige o Mesmo».

No livro em que Derrida diz o seu Adeus a Lévinas, Derrida circula várias vezes em torno da alergia e descreve, aí, o passo a dar para que o outro se liberte para sempre da responsabilidade pela fronteira, da alergia, da aflição e da dor⁶⁷. A introdução, ou esboço de introdução (ou, simplesmente, apenas «esboço do esboço»), de um nome designando uma doença extremamente rara é um acréscimo e um substituto da alergia. Com efeito, é muito difícil traçar o verdadeiro limite da diferença e da

⁶⁵ «On doit précisément mettre en question la conception selon laquelle dans la multiplicité humain le moi se réduirait à la fraction d'un Tout, lequel se reconstitue dans sa solidarité à l'image d'un organisme – ou d'un concept – dont l'unité est cohérence de membres ou structure d'une compréhension. [...] Relation éthique qui, ainsi, ne serait pas une simple déficience ou privation de l'unité de l'Un réduit à la multiplicité d'individus dans l'extension du genre! Ici au contraire, dans la paix éthique, relation à l'autre inassimilable, à l'autre irréductible, à l'autre, unique! Seul l'unique est irréductible et absolument autre!», «Paix et proximité», *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, pp. 143-144; «A cause de ce surcroît inassimilable, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui idée de l'infini». E. Lévinas, *Liberté et commandement*, 1994, p. 85.

⁶⁶ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, p. 222.

⁶⁷ E. Lévinas, *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, pp. 43, 57, 91-94, 127, 157, 160-162, 167-168.

distância entre alergia e auto-imunização. A alergia é apenas uma das doenças auto-imunes ou, antes, é a auto-imunização um aspecto específico de toda a alergia? A resposta é profundamente complexa. Mas o momento decisivo é a ênfase concedida a este *auto-*, e é esse o acrescento essencial que se deve fazer a Lévinas. A precisão da intervenção de Derrida é verdadeiramente múltipla: *immunis* supõe apenas uma parte do organismo ou do sistema; é a parte valorizada por um estatuto especial (é por isso que se chama sistema imunitário); é a parte cuja característica principal não é apenas a de proteger todo o sistema próprio, mas uma parte onde o outro surge e é reconhecido como outro; uma parte que reconheça o outro apresenta ao mesmo tempo o seu próprio limite; o sistema imunitário pode reconhecer ou não reconhecer o outro, ou antes pode não diferenciar os seus próprios elementos destrutivos (cancro ou sida); esta parte pode proteger o sistema próprio do outro, e pode igualmente tolerar o outro; o sistema imunitário pode ser adormecido e drogado («a dessensibilização») e pode tolerar os outros para além do limite (para «facilitar a tolerância de certos transplantes de órgãos») ou para além de todo o limite e produzir o outro em si mesmo e a partir de si mesmo (*horror autotoxicus*⁶⁸), para depois o destruir.

Derrida raramente utiliza o nominativo («auto-imunidade»⁶⁹), e insiste no processo ou na lógica *auto-imunitária* servindo-se de diversas descrições excessivas (a lógica aterrorizadora, fatal, suicidária, estranha, indispensável, etc.). Repete o gesto de Lévinas ou de Michelet ao reenviar esta lógica (ou este termo) para o campo político-jurídico, no qual nasceu, a fim de tirar partido das construções e dos mecanismos biológico-medicais aos quais esta doença está associada (Hegel, em sentido inverso, também confirma esta tática: a homeopatia não é importada para a lógica política do soberano ou do filósofo desde a terapêutica, antes pelo contrário)⁷⁰. Mas é neste momento, com a mudança de contexto, que esta doença rara, ou rara família de doenças, se torna de repente em algo de necessário e de elementar no interior de uma comunidade, de uma sociedade ou de um Estado. Tudo isso parece ser algo de muito confuso e violento, incluindo a definição desta lógica que Derrida repete incessantemente («Quanto ao processo de auto-imunização, que aqui nos interessa particularmente, consiste, para um organismo vivo, como é sabido e em suma, em proteger-se contra a sua autoprotecção destruindo as suas pró-

⁶⁸ A expressão é de Paul Ehrlich. Cf. A. M. Silverstein, *A History of Immunology*, London, Academic Press, Inc., 1989, p. 160.

⁶⁹ J. Derrida, Le «concept» du 11 septembre, Dialogues à New York avec G. Borradori, 2004, p. 145.

⁷⁰ Cf. A. M. Silverstein, *A History of Immunology*, 1989, p. 1.

prias defesas imunitárias»⁷¹). Para além disso, falta a Derrida o vocativo de Lévinas e todo o tipo de apelo à negação desta auto-negação destrutiva. Não há apelo ao isolamento e destruição dessa lógica já que Derrida refere esse assunto sempre no acusativo, e o mesmo quanto ao fenómeno que aparece contínua e paralelamente tanto no Estado como seja onde for («Uma vez mais, o Estado é simultaneamente auto-protector e auto-destrutor, remédio e veneno. O *pharmakon* é um outro nome, um nome antigo, para a lógica do auto-imunitário»⁷²).

Mas o que é então fatal nesta lógica, se ela pode ainda ser tematizada e tomada em conta no «sistema vivo» ou no «organismo vivo»? O que há de fatal nessa «lógica fatal» auto-imunitária? O excesso de violência, a violência que não pode pertencer a nenhum tipo de economia da violência, força Derrida a corrigir-se. Eis o que escreve em *Voyou*:

«Visto que o que eu chamo de auto-imunitário não consiste apenas em prejudicar-se ou arruinar-se, ou até em destruir as suas próprias protecções, e a fazê-lo por si próprio, a suicidar-se ou ameaçar fazê-lo mas, mais gravemente, e por conseguinte, em ameaçar o eu ou o si, o *ego* ou o *autos*, a própria ipseidade, em atacar a imunidade do próprio *autos*: não apenas auto-lacerar-se mas a lacerar o *autos* – logo, a ipseidade. Não apenas suicidar-se mas comprometer a auto-referencialidade [*sui-référentialité*], o si do próprio suicídio. A auto-imunidade é mais ou menos suicidária, mas, mais grave ainda, a auto-imunidade ameaça constantemente privar o próprio suicídio do seu sentido e da sua suposta integridade»⁷³.

Parece que apenas agora o círculo da violência face ao outro pode ser completado. A radicalidade do questionamento do eu por Lévinas, que suprime a fronteira entre o Mesmo e o Outro, é agora trazida à luz. A origem da violência que a auto-immunologia procura tematizar deve verdadei-

⁷¹ Cf. J. Derrida, *Foi et savoir*, note 23, Paris, Seuil, 2000, p. 67. A polícia não destrói a polícia, nem o sistema imunitário o sistema imunitário. Quando recebem uma informação errónea das células monitoras, as chamadas células assassinas não se destroem a elas próprias, antes destroem as outras células vivas e sãs do mesmo organismo vivo. Trata-se de uma confusão de níveis, de uma confusão entre assassinio e suicídio, entre mudança e conflito de identidade, e certamente de uma limitação absoluta do conceito de sobrevivência.

⁷² J. Derrida, *Le «concept» du 11 septembre*, *Dialogues à New York avec G. Borradori*, 2004, p. 182. «*Ce n'est pas une menace, une simple menace, un tort [...] c'est le pli ou la duplicité d'une menace divisée [...] car cette menace habite la promesse même. Pour des raisons que je voudrais rappeler, on ne peut que désirer à la fois garder et perdre le papier protecteur et promis à son retrait. Il y a là comme une logique de l'auto-immunitaire...*», «O papel ou eu, vocês sabem...» (1997), *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 262.

⁷³ J. Derrida, *Voyou*, Paris, Galilée, 2003, p. 71.

ramente ser repensada a partir de um confronto com a hipocondria concebida como auto-assimilação e, segundo Hegel, como protótipo de toda a doença. Mas não apenas isto. O sucesso que a homeopatia goza junto dos pacientes atingidos por doenças auto-imunes (tais testemunhos e tais experiências não deveriam ser relegadas para segundo plano) confirma a presença de Hegel e exige-nos a descoberta de uma nova radicalidade.

«Derrida está muito próximo de Hegel, muito mais próximo do que ele próprio desejaria...»

Tradução:

Paulo Barcelos

Instituto de Filosofia da Linguagem, Universidade Nova de Lisboa

Revisão da tradução:

Carlos João Correia

Universidade de Lisboa

ABSTRACT

This paper is a reconstruction of Levinas' reading of Hegel and his understanding of violence (of the enemy and the war). Combining Franz Rosenzweig's reflections which concern the sick philosopher and Hegel's State, as well as Derrida's interpretation of the different attributes of violence, our aim is also to give full evidence of Derrida's critical reading of Levinas. The first part illustrates the various classifications of the figures of violence from the different periods of Hegel's life and the traces that these figures have left in Levinas' texts beginning with „Liberté et commandement” in 1953. In the second part we discuss Hegel's well-known analogy from his Rechtsphilosophie on sovereignty and the organism – that is to say the parallel reading of some paragraphs of Naturphilosophie too – and the relation between totality and violence, in Levinas' “ontology as allergy” and in Derrida's autoimmunology.

Keywords:

Sickness, Violence, Other, Sovereignty, Philosopher, Allergy, Homeopathy, Immunology.