

Martina Korelc

O PROBLEMA DO SER NA OBRA DE E. LEVINAS

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em filosofia da Faculdade de ciências humanas e filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, para a obtenção do grau de doutor.
Área: Ética e Filosofia política

Orientador: Prof. Dr. Pergentino S. Pivatto

Porto Alegre
2006

*Agradeço sinceramente ao prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto
pela orientação, pela disponibilidade,
conselho e estímulo durante todo o tempo deste estudo,
pela sua preciosa amizade.*

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo a análise e a interpretação da concepção do ser nas obras de Emmanuel Levinas. O autor concebe nas suas obras vários “níveis” do ser, entre eles o do ser puro, o puro “há” impessoal e anônimo. Destaca-se a relação entre o ser e o mal, que explica a crítica da ontologia, a necessidade de pensar a evasão do ser, a procura da superação do mal no ser. O que está pressuposto é a idéia platônica do Bem além do ser: o Bem é anterior ao ser, anterior segundo uma temporalidade que não é a da consciência e do discurso, e transcende o ser; o Bem é o outro nome do Infinito, define também o conceito do “outramente que ser”. Isto significa, segundo Levinas, que a distinção entre o bem e o mal está pressuposta em todo o pensamento ontológico, a diferença ética é anterior à diferença ontológica. Ela se efetua no ser a partir da subjetividade, pois esta não se pode compreender unicamente na sua relação com o ser. O ser é a posição, a afirmação de si, o movimento de persistência no próprio ser que, no ente humano, impõe interesse por si e indiferença diante dos outros. Contudo, na subjetividade já se inscreve, por causa da anterioridade do Bem, a necessidade da evasão, o movimento em direção ao Infinito, movimento que transtorna o ser e que se realiza como obrigação à responsabilidade pelos outros, anterior à livre decisão. Na subjetividade que acolhe o Outro, o ser pode transcender-se em bondade, verdade, multiplicidade pacífica, justiça.

Palavras-chave: ser, diferença ontológica, subjetividade, Bem, Infinito, mal.

ABSTRACT

The purpose of the present study is to analyze and to interpret the concept of being in the work of Emmanuel Levinas. We can distinguish different “levels” of being in the whole thought of the author; one of them is a pure “there is”, the impersonal and anonymous being. One of the most important ideas is the connection between being and evil, which explains Levinas’ critics of ontology, the need of an evasion out of being and the search of overcoming the evil of being. The Platonic idea of Good beyond being is presupposed: Good is previous to being, with a temporality that is not a conscious’ one; Good transcends being, it is “otherwise than being”; Good is the other name of Infinite. According to Levinas, this means that the distinction between good and evil is presupposed in all ontological thought, it is previous to ontological difference. Good accomplishes in the subjectivity, which cannot be understood in its relation to being only. Being is the movement of perseverance in one’s existence, which in the human being imposes interest in oneself and the disregard of others. However, due to the anteriority of the Good, there is a trace already inscribed in the subjectivity: the need of evasion, the movement toward the Infinite, that alters the being and signifies an obligation of responsibility for Others, previous to free decision. In the subjectivity that receives the Other, the being can transcend itself in goodness, in truth, in plurality and justice.

Key-words: being, ontological difference, subjectivity, Good, Infinite, evil.

SUMÁRIO

Introdução	6
Parte I	
<i>Capítulo I: A fenomenologia e o método de Levinas</i>	12
O começo da fenomenologia – Husserl	12
Heidegger.....	27
O método de Levinas	41
<i>Capítulo II: Início da reflexão levinasiana sobre o ser: o mal do ser e a evasão</i>	54
O mal do ser.....	54
O hitlerismo: acorrentamento ao biológico	63
Análise da náusea e da vergonha: posição e evasão.....	78
<i>Capítulo III: O ser em <i>Da existência ao existente</i> e em <i>O Tempo e o Outro</i></i>	94
Análise da preguiça e do cansaço: fadiga de ser	99
Existência sem existente: o há.....	106
Hipóstase	118
Tempo e Outro.....	126
<i>Capítulo IV: O conceito de criação nas primeiras obras de Levinas</i>	136
Parte II	
<i>Capítulo V: O ser: a separação e o pensamento</i>	151
A ontologia é fundamental?	153
O ser, o Mesmo e o Outro	161
A separação como produção do Mesmo	167
Separação no ser e pensamento: a idéia do Infinito	183
O Rosto como ruptura da totalidade no ser	194
A exterioridade do ser	200
Crítica de Derrida	203
<i>Capítulo VI: O sentido do ser</i>	212
Ética como ruptura da totalidade	212
Ser como bondade	218
O Ser e a verdade	221
Unidade e pluralidade do ser	235
O tema da criação na obra <i>Totalidade e Infinito</i>	257
Conclusões: a fenomenologia, o sentido e a criação	264
Parte III	
<i>Capítulo VII: Ser e outramente que ser</i>	270
O argumento: qual é o “lugar” do ser?	273
Diferença ontológica e subjetividade	282
Expor-se outramente que ser	304
Do Dizer ao Dito	322
Sobre o retirar-se	332
O ser, o mal e o Bem	336
Conclusão	349
Bibliografia	364

INTRODUÇÃO

Os questionamentos sobre o ser reuniram, na história da filosofia ocidental, as inquietações mais profundas, as perguntas fundamentais da vida humana, porque permitiram pensar a relação do homem com a realidade na sua totalidade e porque assim a procura do sentido, procura eminentemente humana que o próprio fato de ser sugere e exige, alcançou a profundidade à qual nenhuma outra ciência corresponderia. Os maiores pensadores da história se destacaram por terem pensado o seu tempo junto com estes questionamentos e, a partir do seu tempo, aquilo que na profundidade do tempo vai além dele e é capaz de iluminar a busca do sentido dos homens e mulheres de todos os tempos. Por isso, ainda lemos autores da história de filosofia, não só porque queremos instruir-nos sobre a história da filosofia, mas porque com eles podemos pensar as nossas questões, embora este pensar não seja imediato e fácil.

Um dos autores que deste modo parece ter marcado a história e sobretudo a possibilidade da reflexão sobre o ser foi E. Husserl, no início do século que passou e, na escola dele e já originalmente, M. Heidegger: os pais da fenomenologia. Esta escola determinou fortemente, no passado ainda muito próximo, o modo de procurar e pensar filosoficamente o sentido. A eles hoje se une indubitavelmente Emmanuel Levinas que mostrou, a seu modo e colhendo também de outras fontes além da fenomenologia, a riqueza das possibilidades da compreensão da existência humana a partir da análise fenomenológica das situações concretas e temporais, históricas, a partir da análise das relações que ligam os homens ao mundo, à história e aos seus próximos, relações que impelem os homens a procurar radicalmente o sentido e a se explicar com o bem e o mal. Levinas, o autor estudado no presente trabalho de doutorado, inscreveu-se na memória filosófica sobretudo porque despertou o nosso tempo para pensar de modo novo e radical a alteridade, o Outro e por aí a própria subjetividade

humana, e porque estas noções possibilitaram uma nova crítica da tradição filosófica ocidental, que ainda está revelando o seu alcance e a sua fecundidade.

Menos “evidente” e fundamental na sua filosofia parece ser – julgando a partir do muito que já se escreveu sobre ela – o problema do ser. Contudo, ele está implicado em todo o pensamento de Levinas. As suas primeiras obras, como *De l'évasion* ou *Da existência ao existente*, apresentam uma compreensão do ser que comanda todo o itinerário da sua procura filosófica, e uma das últimas e mais importantes obras, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, reitera que é preciso sair do ser e a noção do ser está encerrada no seu conceito fundamental, o “outramente que ser”. Que ser é este do qual é urgente evadir-se, do qual se procura o “outramente”? E por que, afinal, se deveria evadir do ser e como isto é possível, o que um tal “outramente” poderia significar? Todas estas questões se põem ao ler as obras deste autor. O que espanta, em absoluto, neste pensamento, é a afirmação de que o ser é mau, porque estamos familiares com a tradição milenar de filosofia que se coaduna com a nossa “experiência” do ser, segundo a qual o ser é, em si, bom, sendo a bondade compreendida como uma das propriedades transcendentais de todo ente na medida em que é. Levinas, por sua vez, afirma que, no nosso tempo, o ser desvelou uma face em que os muitos sentidos, segundo os quais o ser se diz desde Aristóteles, se reúnem e aniquilam ao mesmo tempo, revelando finalmente a brutalidade do fato puro da sua afirmação ou posição, desprovida das máscaras dos nomes nas quais o envolvia a sua confusão com os entes.¹ Levinas, portanto, refletiu sobre o ser a partir da experiência do seu tempo, experiência da guerra e da perseguição anti-semita, e encontrou nela um sentido do ser que retifica a compreensão da tradição.

Este trabalho nasceu com o objetivo de compreender o que Levinas pensa sobre o ser; mais do que uma tese, o que orienta as suas análises é a pergunta ou inquietação sobre o que significa o ser e por que este, para Levinas, assume o sentido de tamanha negatividade. O

¹ Cfr. J. Rolland, “Sortir de l'être par une nouvelle voie”, em E. Levinas, *De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana, 1982, p. 39.

trabalho é, assim, uma leitura e interpretação dos seus escritos na procura da resposta a estas questões e assim da articulação dos outros temas e conceitos levinasianos fundamentais a partir delas. Parece-me que a sua filosofia não foi ainda sistematicamente analisada a partir desta perspectiva que pode, todavia, revelar de um modo novo o significado dos seus conceitos mais originais e a sua relação com a tradição filosófica, a progressão da sua reflexão a partir da pergunta inicial; pode-se assim revelar a organicidade e a unidade que a obra de Levinas indubitavelmente comporta e que mostra uma profundidade e complexidade que interpelam a compreensão do nosso tempo, a nossa compreensão das perguntas fundamentais da vida e da possibilidade da filosofia de lhes responder.

A pergunta sobre a bondade ou maldade do ser é uma pergunta sobre o seu sentido. O ser é inseparável do seu sentido e da nossa possibilidade de o exprimir, afirma Levinas. Deste modo, o ser é também inseparável do Bem que o sentido diz e que não se reduz à obra do ser como foi pensada tradicionalmente. Dois pressupostos orientam todo o pensar de Levinas: o ser como mal e o Bem além do ser, □πέκεινα τῆς οὐσίας. O trabalho analisa o que significa esta implicação do bem e do mal no ser, que se revela a “descoberta” metafísica mais original de Levinas. Precisamente neste aspecto a reflexão de Levinas é uma problematização da obra de Heidegger, e penso que esta seja a novidade que mais fala ao nosso tempo. Hoje, uma ontologia desvinculada da reflexão ética parece não poder responder às prementes perguntas e aos problemas da humanidade.

Para analisar esta problemática no pensamento do nosso autor, foi necessário seguir o seu evoluir histórico, cronológico. Foi extremamente surpreendente descobrir que nesta evolução a sua obra em nada se contradiz, mas revela um *crescendum*, um alargamento e uma intensificação e aprofundamento das questões e das respostas. O que está intuído na primeira e fundamental experiência do ser indicada nas primeiras obras, nunca é desmentido, apenas clarificado, iluminado, “compreendido melhor”. Como se Levinas em toda a sua obra procu-

rasse a resposta à experiência do mal do ser e a resposta que é apontada nas últimas obras rigorosamente “responde” aos problemas levantados na experiência. Eis alguns exemplos: o ser é experimentado como um peso insuportável – a filosofia deve esclarecer o sentido deste peso e o que significa que o homem o deve suportar; na filosofia do hitlerismo, relacionada com a noção do ser pensada contemporaneamente ao acontecer deste, foi posta em questão a compreensão da humanidade do homem – é preciso repensar a humanidade do homem e a sua relação com o ser, ou o ser a partir da humanidade do homem; o mal do ser é a sua finitude – procura-se pensar rigorosamente como o Infinito se imbrica no ser para possibilitar a superação do seu mal.

Neste percurso, revelou-se fecundo recorrer aos textos levinasianos de interpretação do judaísmo e das leituras talmúdicas, para compreender o que não está explicitamente dito nas obras filosóficas. Foi, pois, de novo surpreendente descobrir que estes textos se harmonizam inteiramente, sem perder nada de sua respectiva especificidade.

O presente trabalho é estruturado de seguinte maneira. A divisão em três partes respeita a já consagrada compreensão da evolução da obra de Levinas.² A primeira parte começa com o capítulo introdutório sobre a compreensão de Levinas da fenomenologia e o seu método, a partir de textos do autor sobre Husserl e Heidegger; este capítulo tem por objetivo investigar de que modo a noção do ser está presente na próprio modo fenomenológico de ler a realidade, no seu método de remontar à origem do sentido. O segundo capítulo investiga a obra *De l'évasion*, onde a noção do ser é precisamente a noção central; afrontamos já aqui a idéia de que o ser é o mal do século e uma primeira explicação do porquê desta in-

² Cfr. a respeito, por exemplo, Ricardo T. de Souza, “Fulcro da história, urgência do pensamento – sobre a compreensão do conjunto da obra de Emmanuel Levinas. Um breve estudo introdutório”, em *Sentido e Alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 54-55. J. Rolland distingue, por sua vez, quatro “períodos” na obra de Levinas; cfr. J. Rolland, “Surenchère de l'éthique”, em E. Levinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris: Ed. Payot & Rivages (Rivages poche Petit Bibliothèque), 1998, p. 12-13.

terpretação que, porém, se completa neste trabalho pela análise do texto sobre o hitlerismo, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*; este texto, de fato, e o evento que o provocou, revelam-se marcantes para a compreensão do mal do ser. Este é avistado na relação do ente com o seu ser. No terceiro capítulo estão analisadas as obras *De l'existence à l'existant* e *Le Temps et l'Autre*; através da descrição fenomenológica da preguiça e do cansaço, Levinas começa uma análise da relação entre o ente e o ser do ponto de vista do começo desta relação, que levará à noção do ser sem o ente, o “há”, e à noção de hipóstase, posição do ente sobre o anonimato do há, como também às primeiras análises da relação entre o tempo e o ser, da necessidade do Outro para o dar-se do tempo, para a transcendência do ente além do ser. Aqui a análise cronológica linear das obras de Levinas se interrompe no quarto capítulo pela inserção do conceito da criação, que consegue aprofundar as conclusões destas primeiras obras, orientando decididamente o interesse para o problema da origem do ente, isto é, da subjetividade, no para além do ser, no Bem. Este remontar à origem – ao tempo da criação – revelar-se-á uma fecunda chave de leitura para toda a problemática do ser.

A segunda parte é inteiramente dedicada à análise de *Totalité et Infini*; divide-se em dois capítulos, o quinto analisando e apresentando as noções que estruturam a obra e dizem respeito ao ser, como o Mesmo e o Outro, totalidade, separação, a idéia do Infinito; o sexto dedicando-se ao evento do transcender-se do ser, ao ser como exterioridade, isto é, ao ser já imbricado com o Infinito que nele se produz a partir do Eu, deslocando a análise da ontologia para a ética ou metafísica.

O último capítulo, constituindo a terceira parte do trabalho, é dedicado à análise e interpretação da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e de alguns outros textos contemporâneos a ela, prestando atenção sobretudo ao que é novo na reflexão levinasiana neste período: o “outramente”, o anterior e melhor do que o ser, diferença ética anterior à diferença ontológica, que obriga a desfazer-se do ser. O “outramente” está numa curiosa relação com a

essência e com o Dito na subjetividade humana: o ser, sendo secundário, é em certo sentido também co-originário com o que lhe é anterior. Neste capítulo, mostra-se o alcance último da complexa e inquietante questão sobre a origem do mal no ser e a sua relação com a responsabilidade humana. Finalmente, na conclusão do trabalho, ao retomar os pontos mais importantes deste estudo, levanto alguns questionamentos a respeito da associação levinasiana do ser ao mal.

PARTE I

CAPÍTULO I

A fenomenologia e o método de Levinas

O começo da fenomenologia – Husserl

A intenção desta reflexão inicial sobre o método de Levinas é pretender uma ajuda para situar corretamente, ao longo do estudo, o problema do ser na obra de Levinas, visto que este problema não é o “objeto” principal do seu pensamento, tendo contudo uma posição chave a partir da qual Levinas situa os conceitos centrais, tais como a subjetividade, o Outro.

O método de uma obra filosófica nunca é totalmente distinto da própria obra, do seu conteúdo. As idéias que o sustentam e justificam compõem com ele o saber ao qual o método pretende ser uma porta de entrada. Por isso também é difícil para cada autor definir rigorosamente o próprio método, na medida em que dificilmente o separa do seu modo de ver o mundo e de o problematizar. Isto parece de um modo particular valer para a fenomenologia, que pela noção da intencionalidade supera a oposição entre sujeito e objeto do conhecimento, descobrindo que o acesso ao objeto faz parte do próprio objeto, que o acesso ao ser faz parte do ser.

Levinas sempre reclamou para si o método fenomenológico, aprendido com Husserl e Heidegger¹, mas sempre declarou também distância em relação a certas posições dos pais da fenomenologia, declarou aventurar-se além da fenomenologia. A partir desta relação ambígua

¹ Cfr. por exemplo, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991; trad. port. P. S. Pivatto (coord.), *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 165 (doravante: EN): “É Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a idéia dos *horizontes de sentido* que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no *pensado*, o qual sempre tem o significado do ser. *Horizontes de sentido* que a análise, dita intencional, reencontra, quando se inclina sobre o *pensamento* que ‘esqueceu’, na reflexão, e faz reviver estes horizontes do *ente* e do *ser*. Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como encontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los.”

com a fenomenologia, foram escritos muitos estudos a respeito da questão se, sim ou não, ou até que medida, a obra de Levinas é fenomenologia. Não interessa aqui esta problemática, mas sim o modo de proceder de Levinas, o seu modo de situar os problemas e de procurá-los a resposta, o sentido. Levinas amadureceu o seu modo próprio de proceder a partir da freqüentação da filosofia e das obras dos seus mestres. Por isso é útil analisar os textos iniciais de Levinas, nos quais o autor apresenta a fenomenologia de Husserl e Heidegger, pois através deles colhemos também a sua compreensão do modo fenomenológico de proceder e um esboço dos problemas filosóficos que ele próprio encontra e tenta resolver. É interessante notar, quanto nestes textos este novo modo de proceder no estudo dos problemas, que caracteriza a fenomenologia, parece unido às idéias que já estruturam o “sistema” próprio a cada autor, como se houvesse uma ambigüidade entre a fenomenologia como método ou como um modo de proceder, que une os filósofos que souberam aplicar este método aos campos mais variados da existência humana, e os resultados deste modo de proceder, das análises. A fenomenologia é incontestavelmente um método, diz Levinas, “método de uma forma eminente”², porque aberto a domínios diferentes; no entanto, nenhum método tem por si a dignidade de filosofia: um modo de abordar os fenômenos se justifica pelas razões que levam a abordá-los desta forma, nos quais o método se sustenta e que já não são o próprio método.

A fenomenologia nunca foi no espírito de Husserl um puro *organon* [...]. O seu interesse consiste na forma como os fenômenos são abordados e nas razões que levam a abordá-los dessa maneira. Husserl quis apresentar uma filosofia geral do ser e do espírito. Nessa filosofia, o método fenomenológico não é um ‘processo’ que descobre um certo número de proposições verdadeiras, mas a própria *existência* desta filosofia.³

Por isso, quando, por exemplo, Levinas pretende falar da técnica fenomenológica, apresenta também noções que sustentam o sistema de Husserl, como a noção de intencionalidade e a da subjetividade.

² *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967; trad. port. F. Oliveira, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Lisboa: Instituto Piaget, s.d., p. 135; doravante: DEHH.

³ DEHH, p. 14

Nesta análise inicial, portanto, seguirei Levinas na sua apresentação da fenomenologia através da obra de Husserl e o seu avançar através de Heidegger, a partir dos textos iniciais reunidos na obra *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*⁴. Prestarei atenção sobretudo àqueles temas que ajudam a compreender como surge, na visão da fenomenologia que Levinas esboça nestes textos, o interesse pelo ser, ou como na própria compreensão da fenomenologia se situa também uma compreensão do ser que será mais tarde, nas obras em que Levinas apresentará a sua filosofia, questionada.

Em que consiste o método fenomenológico?

Para Levinas, a fenomenologia, tal como foi pensada por Husserl, comporta uma nova dimensão da inteligibilidade, uma compreensão específica da espiritualidade. No escrito “A obra de Edmund Husserl”, Levinas apresenta a definição do espírito como pensamento, pensamento que implica uma relação do sujeito com aquilo que ele pensa, uma relação nova que Husserl exprimiu pela noção de intencionalidade: o pensamento visa um “objeto” ou “tende” a ele, isto significa que o contém de algum modo em si como o pensado. “Pensamento, [...] enquanto pensamento, tem um sentido, isto é, pensa *alguma coisa*. A exterioridade desse alguma coisa é comandada pela interioridade do sentido. E esta dialéctica de interioridade e de exterioridade determina a própria noção de espírito”.⁵ A vida do espírito consiste em pensar o sentido; a fenomenologia pretende esclarecer o sentido pensado. Para poder compreendê-lo radicalmente, é preciso colher esta “dialéctica” da exterioridade na interiori-

⁴ Os textos que analisarei são: “A obra de Edmund Husserl” - “L’oeuvre d’Edmund Husserl”, de 1940, publicado em *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 65, p. 33-85, reeditado em DEHH, p. 11-67; “Martin Heidegger e a ontologia” - “Martin Heidegger et l’ontologie”, de 1932, publicado em *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 57, p. 345-431, reeditado em DEHH, p. 69-96; “A ontologia no temporal”, uma conferência pronunciada em 1940 e publicada em 1948 em espanhol, com o título “La ontologia en lo temporal según Heidegger”, em *Sur* 167, p. 50-64, reeditado sob o título “L’ontologie dans le temporel” em DEHH, p. 97-111; “Da descrição à existência” - DEHH, p. 113-131; “Reflexões sobre a ‘técnica’ fenomenológica” - “Réflexions sur la ‘technique phénoménologique’”, em AA.VV., *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haye: Nijhoff, 1959, reeditado em DEHH, p. 135-149 e “A ruína da representação” - “La ruine de la représentation”, publicado em *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haye: Nijhoff, 1959, Collection Phaenomenologica, reeditado em DEHH, p. 151-164.

⁵ DEHH, p. 20. Para Husserl, cujas posições em *Logische Untersuchungen* Levinas pretende esclarecer neste contexto, toda a vida do espírito se situa na consciência ou é a própria obra da consciência. Para Levinas, a espiritualidade não se esgota no trabalho da consciência, mas implica acontecimentos que a transcendem, embora de algum modo a consciência permaneça associada à produção do sentido.

dade do pensamento, ou da interioridade na exterioridade do pensado. Ou seja, o sentido daquilo que é pensado não se dá ao olhar ingênuo que identifica objetos e entes, como algo exterior ao sujeito que pensa, e não vê no pensamento nada além destes; a exterioridade do objeto e a interioridade do sujeito ganham novas dimensões que é preciso esclarecer. O modo filosófico da compreensão do sentido, o esclarecimento do sentido que é a tarefa da filosofia - da fenomenologia que é esta descoberta dos acontecimentos espirituais por detrás do pensamento objetivo - passa pela recondução da exterioridade do pensado à interioridade do pensamento, do sujeito, pela compreensão de como no sentido dos objetos está implicado o modo subjetivo de os pensar. As noções, ou o seu sentido, surgem através dos atos intencionais da consciência, que formam a perspectiva ou o horizonte no qual uma noção, um objeto pensado aparece. A fenomenologia

convida a procurar no sujeito, na origem subjectiva das noções, esse sentido que escapa ao conhecimento dirigido às próprias noções. [...] Repor as noções – seja qual for a sua evidência para o conhecimento que as fixa – na perspectiva em que aparecem ao sujeito, será essa a principal preocupação da fenomenologia⁶.

O sentido é, portanto, inseparável da sua constituição no sujeito, o acesso ao objeto faz parte do próprio objeto – eis, segundo Levinas, uma das maiores descobertas da fenomenologia, que leva a superação do pensamento objetivante, da concepção de um único modelo da exterioridade, caracterizado agora como ingênuo, abstrato, esquecido da vida espiritual que o anima. O lema da fenomenologia – “Voltar às coisas mesmas”, significa precisamente isto: não se deter no plano das palavras e noções como se simplesmente representassem os objetos exteriores ao pensamento, mas encontrar e esclarecer o sentido desta exterioridade, do ser das coisas, a partir do esclarecimento dos atos intencionais pelos quais o pensamento opera, contendo ou visando os objetos. Diz Levinas em “Da descrição à existência”:

Ir às próprias coisas significa, antes do mais, não se limitar às palavras que visam apenas um real ausente. [...] O equívoco, defeito aparentemente menor e que parece poder esconjurar-se com um pouco de clareza no pensamento –

⁶ DEHH, p. 15.

estabelece-se logo como inevitável ao pensamento que se limita às palavras. É necessário regressar aos actos onde se revela essa presença intuitiva dos objetos para pôr fim ao equívoco, - isto é, à abstração e à parcialidade da relação com o objeto. *O regresso aos actos onde se revela a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas*” [...] Desde as *Logische Untersuchungen* que se afirma, pois, aquilo que nos parece dominar a forma de proceder dos fenomenólogos: *o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto*.⁷

Podemos colher já uma preciosa indicação de que está em questão o sentido do ser, por meio do questionamento do sentido da exterioridade dos objetos. “É o significado da verdade, o *sentido do ser*, como Husserl dirá mais tarde – o *Seinssinn* – que a análise fenomenológica descobre, reflectindo sobre o sentido em que o pensamento entende, estabelece e verifica o seu objeto.”⁸ A fenomenologia reflete sobre o sentido da existência dos objetos, libertando a noção da existência da estreiteza do objeto natural, espaço-temporal, da ingênua admissão da existência exterior à consciência, reconduzindo a noção da existência e da transcendência ao problema do sentido do pensamento.⁹ Ao mesmo tempo a fenomenologia permite uma nova compreensão do que significa a interioridade: ela é caracterizada por este contato com as coisas que se dá pelo pensamento.¹⁰ O ser é reconduzido, na fenomenologia, ao seu horizonte de sentido, horizonte que não é compreendido como um objeto ou ente, mas como a vida espiritual, acontecimentos, processos; nisto consiste o valor permanente do novo método. Levinas descobre com Husserl que o ser não tem um único sentido; a existência dos

⁷ DEHH, p. 140.

⁸ DEHH, p. 23. Já em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, de 1930, Levinas está atento ao fato de que a fenomenologia de Husserl ultrapassa a mera teoria de conhecimento ou o questionamento sobre a possibilidade e a validade do conhecimento, pondo-se como uma ontologia, interrogando o sentido do ser do que é. É, pois, sempre a partir de uma tese ontológica que se erguem as teses epistemológicas (Cfr. F.-D. Sebbah, *Lévinas. Ambigüités de l'alterité*, Paris: Les Belles Lettres, 2000, p. 84). Em entrevista a Poirié, Levinas reconhece que a sua leitura de Husserl já nesta obra está influenciada pela ontologia existencial de Heidegger: “Em meu primeiro livro [...], em 1930, de fato faz cinquenta e sete anos, esforcei-me por apresentar a doutrina de Husserl encontrando nela os elementos heideggerianos, como se a filosofia de Husserl colocasse o problema do ser e do ente. Mas hoje, por outro lado, não penso ter me equivocado completamente” (F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, Paris: Manufacture, 1992, p. 69). Levinas sustenta, pois, neste livro, que a fenomenologia de Husserl repousa sobre um “substrato” ontológico mais originário que Heidegger explicita em *Sein und Zeit* (cfr. M. L. Costa, *Levinas. Uma introdução*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 38).

⁹ DEHH, p. 47.

¹⁰ A consciência, por ser intencional, é este contato com as coisas. A operação que “contata” as coisas de modo imediato é a intuição, segundo Husserl. A intuição, porém, está baseada numa concepção de ser. Cfr. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris: Vrin, p. 13; doravante: TIPH.

objetos naturais é diferente da existência da consciência. Assim, há diversas regiões de ser com o sentido diferente: a região dos objetos ou ‘coisas’ e a região da consciência.¹¹

Devemos insistir sobre esta descoberta que diz respeito ao ser, como o próprio Levinas insiste nos escritos posteriores ao texto “A obra de Edmund Husserl”. Em “Da descrição à existência”, Levinas reflete sobre o que significa esta descoberta para o ser da consciência, confrontando a radicalidade de Husserl com o pensamento de Descartes nas *Meditações*. Para Descartes, a existência humana é uma coisa que pensa. Husserl, por sua vez, por meio da compreensão da intencionalidade como estrutura essencial da consciência, descobre a consciência, ou o ser da consciência, como a própria atividade de pensar.

A sua *obra de ser* consiste em pensar. [...] Quando Husserl nega que se possa dizer que a consciência existe em primeiro lugar e tende, em seguida, para o seu objeto – ele afirma, na realidade, que o próprio *existir* da consciência reside no pensar. O pensamento não tem condição ontológica, o próprio pensamento é a ontologia. [...] Trata-se [...], na estrutura ontológica da consciência, de contestar uma remissão para um fundamento, para um núcleo qualquer que serve de esqueleto à intenção; de não pensar a consciência como um substantivo.¹²

Com isso, porém, a fenomenologia não modifica apenas a noção da consciência, desubstancializando-a, mas modifica a própria noção do ser: o ser não tem o pensamento como um atributo, mas ser é pensar, e a transitividade que caracteriza o pensamento caracteriza o próprio ser. “A estrutura transitiva do pensamento caracteriza o acto de ser. [...] O acto de existir concebe-se doravante como uma intenção”.¹³ Esta introdução da transitividade no ser prepara, de algum modo, a concepção heideggeriana do ser e da existência, como o próprio Levinas sublinha, mas, enquanto possibilidade de pensar a existência como uma intenção, terá grande importância também para a compreensão levinasiana do ser.

¹¹ Em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* Levinas escreve: “As regiões do ser diferem entre si não somente por suas essências e pelas categorias que delimitam suas essências, mas também pela existência. O próprio fato de ser, de encontrar-se aqui, não é uma característica vazia e uniforme que se sobreaumentará às essências que, sozinhas, teriam o privilégio de poder se diferenciar entre si. Existir não significa a mesma coisa em todos os lugares” (TIPH, p. 22-23).

¹² DEHH, p. 121-122.

¹³ DEHH, p. 122.

Por outro lado, também a noção da existência dos objetos exteriores à consciência é modificada, como foi dito acima, por meio da reconstituição do seu sentido através da descoberta dos atos intencionais pelos quais os objetos são dados. No escrito “Reflexões sobre a ‘técnica’ fenomenológica”, Levinas aprofunda o significado do ser dos objetos. Dizer que o acesso ao objeto faz parte do objeto ou do ser do objeto, significa não apenas admitir “uma correspondência essencial entre os objetos e os atos subjetivos necessários ao seu aparecimento”¹⁴, como Levinas se expressa, mas conferir aos atos intencionais o peso ontológico, entendê-los como acontecimentos ontológicos ou metafísicos. O ser dos objetos se “efetua” neles, na medida em que é pensado ou manifestado ao espírito. A manifestação de uma noção ao espírito, o seu pensar, é também o seu ser.

As noções examinadas pelos fenomenólogos já não são entidades às quais levarão, em princípio, múltiplas vias. A forma como uma noção ou uma entidade é acessível – os movimentos do espírito que a concebem – não é apenas rigorosamente fixada por cada noção [...]. Estes movimentos efectuados para permitirem a manifestação da noção a um espírito *são como que o acontecimento ontológico fundamental dessa mesma noção*. [...] Desde as *Logische Untersuchungen*, a revelação dos seres constitui o próprio ser dessas entidades. O ser dos entes está na sua verdade: *a essência dos seres está na verdade ou na revelação da sua essência*.¹⁵

O ser consiste, portanto, na manifestação ou no aparecer na consciência; ser é ato de revelação, o acontecimento ou o movimento do espírito, o movimento intencional, pelo qual uma noção é pensada e assim se manifesta na consciência. Esta nova compreensão do ser é possibilitada pela noção da intencionalidade.

No escrito “A ruína da representação”, Levinas volta a refletir sobre a intencionalidade da consciência e as suas implicações para a compreensão do ser e a iluminar sob novas perspectivas a proximidade entre ser e pensar. A descoberta dos horizontes implícitos do pensamento que conferem o sentido às noções, aos objetos, ou melhor, a descoberta dos atos intencionais, possibilita uma nova compreensão do domínio transcendental. Os movimentos inten-

¹⁴ DEHH, p. 141-142.

¹⁵ DEHH, p. 142.

cionais implícitos, a atividade de emprestar o sentido – a *Sinngebung* husserliana - que permanece oculta a um pensamento que se dirige diretamente ao objeto ou à noção, desempenha o papel transcendental de apoiar ou condicionar o movimento que pensa explicitamente o objeto. O que está implicitamente presente fundamenta a presença explícita junto ao objeto. Husserl permitiu assim a superação da esquematização da relação do sujeito com o objeto; não apenas o sentido do objeto está mergulhado nos horizontes implícitos, mas também o sujeito não pode mais ser pensado como entidade isolável, sub-stância; os horizontes implícitos são aquilo que condiciona o sujeito na sua atividade de sujeito, neles o sujeito se situa: “O horizonte implicado na intencionalidade não é, pois, o contexto ainda vagamente pensado do objeto, mas a *situação* do sujeito. Esta potencialidade essencial da intenção anuncia um sujeito em *situação* [...]”.¹⁶ O implícito e o explícito, porém, estão unidos na noção do ser; uma dupla perspectiva se abre assim na noção do ser. “Uma nova ontologia começa: o ser não só se estabelece como correlativo de um pensamento, mas já como fundamento do próprio pensamento que, no entanto, o constitui”.¹⁷ Há um vai e vem entre o que fundamenta e o que é fundamentado, entre o que constitui e é constituído, entre o que dá o que é dado. Pois o pensamento constitui o ser que, por sua vez, fundamenta ou condiciona, apóia o próprio movimento da constituição.

A actividade transcendental recebe em todo caso na fenomenologia essa nova orientação. O mundo não é só constituído, como constituinte. O sujeito já não é puro sujeito, o objecto já não é puro objecto. O fenômeno é simultaneamente aquilo que se revela e aquilo que revela, ser e acesso ao ser. Sem evidenciar aquilo que revela – o fenômeno como acesso –, aquilo que se revela – o ser – permanece uma abstração.¹⁸

O método propriamente fenomenológico consiste numa reflexão sobre si, analisando estes acontecimentos espirituais na vida subjetiva, analisando o pensamento para além do seu conteúdo objetivo: consiste em analisar as intenções que o animam, como os horizontes em

¹⁶ DEHH, p. 160.

¹⁷ DEHH, p. 158.

¹⁸ DEHH, p. 161.

que tudo o que é pensado afunda e a partir dos quais se produz o sentido. Husserl estabeleceu o método da análise intencional a partir das *Logische Untersuchungen*, e assim possibilitou uma nova concepção da inteligibilidade, o direcionamento da pesquisa filosófica não mais para a explicação dos fatos, mas para o esclarecimento do sentido que se tece a partir das intenções do pensamento. Para Husserl, o sentido depende das intenções que são atos, atividade cognitiva; mas o método fenomenológico, a análise intencional, permite pensar a vida espiritual e o sentido que a anima sem reduzi-la ao conhecimento; Heidegger a pensará como atitude do homem em relação à sua existência¹⁹, e Levinas como a relação da subjetividade com o Outro ou com o Infinito.

O método pressupõe uma mudança de atitude para com os objetos, com o mundo e consigo próprio; pressupõe um procedimento que garanta o acesso aos atos intencionais, que permite ultrapassar a visão ingênua dos objetos: é a chamada redução. Para Husserl, que procura um conhecimento radical, absolutamente fundado, isto é, fundado na evidência apodítica, a redução significa a passagem do que ainda não é conhecido de modo evidente para o conhecimento evidente, passagem acompanhada pela *epoché*, suspensão do juízo a respeito de tudo o que não é dado com evidência. Levinas não problematiza os diferentes tipos de reduções que Husserl estabeleceu ao longo da sua obra²⁰; ele fala apenas da redução fenomenológica, importante para a mudança da noção da existência, definindo-a de seguinte modo:

A redução fenomenológica é, pois, uma operação pela qual o espírito suspende a validade da tese natural da existência para estudar o seu sentido no pensamento que a constitui e que, ele próprio, já não é uma parte do mundo.

¹⁹ DEHH, p. 25.

²⁰ Husserl elaborou ao longo de sua obra noções de vários tipos de reduções: a redução filosófica é a abstenção de todo juízo acerca das doutrinas filosóficas ou científicas anteriores, para poder ater-se ao que é dado na experiência original; a redução eidética é a eliminação das referências ao particular e individual numa experiência dada, para captar o *eidós* universal; a redução fenomenológica põe entre parênteses a crença natural na realidade e existência do mundo, a pretensão à existência que as noções objetivas carregam e que precisa ser esclarecida quanto ao seu sentido – deste modo, o que é vivenciado na consciência se torna apenas fenômeno, imanente à consciência; finalmente, a redução transcendental reduz o próprio eu concreto e pessoal ao eu puro transcendental e alcança assim o campo mais originário da consciência, o domínio das evidências últimas, para além das quais, segundo Husserl, não faz sentido interrogar. O próprio Husserl nem sempre fez distinção clara entre a redução fenomenológica e a transcendental; somente após o ano 1920 começa a usar regularmente o termo “transcendental” para os problemas aos quais se chega pela exclusão de todo tipo de transcendência, na consciência pura.

Voltando, assim, às primeiras evidências, encontro simultaneamente a origem e o alcance de todo o meu saber e o verdadeiro sentido da minha presença no mundo²¹.

Para Levinas, a redução é importante na medida em que permite descobrir a vida intencional, pela qual o sentido da existência – dos objetos e do próprio sujeito – pode ser compreendido e pode vir à luz; não lhe importa tanto a procura da certeza apodítica, embora reconheça que é por meio da evidência que Husserl pensa a consciência transcendental como liberdade. A redução fenomenológica significa que não se considera o mundo como condição do espírito; ela permite realizar a vocação original do espírito: ser livre em relação ao mundo.²²

Além da redução, o elemento importante e característico do método fenomenológico é a descrição. Levinas lhe dedica várias páginas nos escritos que estamos analisando. Após suspender a validade da existência do mundo, o fenomenólogo encontra fatos originais, o campo da experiência radical – a realidade na sua estrutura última; deve apenas descrevê-la, descrever os fenômenos e as relações entre os fenômenos que aparecem no campo da consciência, descrever a sua ordem, a primazia de um em relação ao outro. Isto significa que não há

²¹ DEHH, p. 48 Parece-me interessante como Levinas define a redução em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*: “A redução é um ato pelo qual o filósofo reflete sobre si mesmo e, por assim dizer, neutraliza em si o homem que está vivendo num mundo, o homem que está considerando esse mundo como existente, o homem que está fazendo escolhas nesse mundo. A redução consiste em olhar-se viver” (TIPH, p. 221).

²² “O que esta análise procura não é tanto a certeza do mundo objectivo, no sentido que Descartes dá a este termo, mas sim o regresso à liberdade da evidência onde o objecto resistente e estranho surge como brotando do espírito, porque compreendido por ele. [...] É por isso que ‘pôr entre parêntese’ o mundo não é um processo provisório que permita, mais tarde, a reunião indubitável com a realidade, mas sim uma atitude definitiva. A redução é mais aqui uma revolução interior do que uma procura de certezas, uma maneira de o espírito existir em conformidade com a sua vocação e, em suma, de ser livre em relação ao mundo. [...] O seu modo de existência não consiste em operar num mundo constituído e em integrar-se nele, mas em ter consciência dele na evidência, isto é, na liberdade” (DEHH, p. 49-50). A redução leva a cumprimento ou realiza a reflexão da consciência sobre si mesma, pondo-se a consciência como o absoluto, encontrando a adequação plena ou a certeza absoluta de si mesma. Esta liberdade do espírito em relação ao mundo, o não pressupor o mundo como condição do espírito, está em contradição com o que Levinas diz a respeito do sujeito em situação? Levinas sublinha em Husserl esta simultaneidade da pertença a uma situação ou a um mundo dado e da liberdade do sujeito perante o mundo. Esta ambigüidade da atividade de emprestar o sentido será particularmente evidenciada na sensibilidade, na assim chamada impressão originária que é ao mesmo tempo aquilo que o sujeito recebe e constitui. Isto conduzirá à compreensão do ser que é descoberto na dupla perspectiva de fundador do pensamento e constituído por ele. Contudo, vê-se que as análises levinasianas posteriores da fenomenologia husserliana exprimem, sem dúvida também graças à freqüentação dos textos de Heidegger e reflexão sobre eles, uma maior distância em relação à letra de Husserl e descobrem assim na sua fenomenologia aquilo que Levinas reterá nas suas próprias análises.

nenhum dado ou princípio independente da descrição; não há argumentação que deva provar conclusões, aplicar algum princípio a dados encontrados, não há dedução nem indução na fenomenologia. A análise encontra fenômenos e deles não se separa; ao descrever os movimentos intencionais, a maneira de visar, o tipo da intencionalidade, descreve-se o sentido daquilo que a atividade intencional visa, pois o sentido do objeto está essencialmente ligado ao seu acesso.

O facto já não é um indício, nem um sintoma de um processo ontológico, nem a verificação de uma lei cósmica universal: é o próprio processo, é esse acontecimento.²³ A experiência dos fatos da consciência é a origem de todas as noções que se podem legitimamente empregar. A descrição – e reside aí a pretensão excepcional pela qual ela reivindica a sua dignidade filosófica – não recorre a qualquer noção, previamente separada e que se intitularia necessária à descrição. [...] A descrição fenomenológica procura o significado do finito no próprio finito. Daí o estilo particular da descrição.²⁴

Ou ainda:

“Encontrando-se o ser dos objetos na sua revelação, a própria natureza dos problemas transforma-se em fenomenologia. Já não se tratará das provas da existência. *Nós estamos de imediato no ser, fazemos parte do seu jogo*, somos parceiros da revelação. Resta apenas descrever esses modos da revelação que são modos da existência. [...] Os problemas relativos à realidade consistem em descrever a forma como ela recebe um significado que a esclarece ou revela, ou a forma como esse significado lhe é atribuído.²⁵

Daqui se desdobram outras características da maneira fenomenológica de afrontar os problemas filosóficos. Em primeiro lugar, a ausência da razão no sentido absoluto, forte, que permitiria ao homem elevar-se acima da sua condição concreta. Embora Husserl conceba o espírito ou o pensamento como livre em relação ao mundo, Levinas vê a liberdade da razão relacionada com a sua possibilidade de colher a origem dos significados pela reflexão fenomenológica, o que significa poder coincidir com a origem, poder “refazer” o mundo através do esclarecimento de como o seu sentido se produz, através do esclarecimento do seu ser, mas não elevar-se acima dele ou recuar por detrás dele. A redução fenomenológica dá ao homem o poder de tomar consciência do que está implícito na sua relação com o mundo, o poder da re-

²³ DEHH, p. 126.

²⁴ DEHH, p. 137-138.

²⁵ DEHH, p. 142.

flexão total, como Levinas se exprime, mas não o poder de apagar o mundo ou os condicionamentos.

Para Husserl, se bem que ele aspire à inteligibilidade completa do homem por si próprio – e a possibilidade da redução fenomenológica prometa essa inteligibilidade –, esta não vai além da coincidência com a origem. E esta origem não poderia ser exprimida sem uma descrição em que todos os termos adquirem o seu significado a partir da vida concreta no seio do mundo. O idealismo husserliano prescinde da razão: ele não tem princípio que permita libertar-se da existência concreta, colocando-se fora dela. A sua libertação não é uma reminiscência, não é uma activação de germes de razão inata, mas sim uma descrição. O acto de ‘razão’ não consiste em ‘descolar’ – como se diz hoje –, mas em coincidir com a origem, em refazer o mundo e não em colocar-se atrás de si e atrás do mundo por meio de um acto semelhante à morte platônica.²⁶

Outra característica relacionada à ausência da razão absoluta é a ausência de um ideal de perfeição, do Infinito; a fenomenologia é uma filosofia da finitude. É certamente Heidegger quem radicaliza estas posições, mas Levinas descobre os seus germes em Husserl. A fenomenologia não define a finitude em confronto com a idéia do Infinito, a partir do qual o finito adquiriria o significado. “Não temos necessidade da idéia de Deus – do infinito e do perfeito – para tomar consciência do finito dos fenómenos; a essência do fenómeno, tal como se manifesta no nível do finito, é a sua essência em si.”²⁷ Tudo aquilo que na filosofia clássica foi pensado como limitação do conhecimento, limitação da perfeição, por comparação com um modelo do conhecimento ou do ser perfeitos, na fenomenologia se torna a determinação positiva do fenómeno, a sua essência. Isto significa, também, que está transformada a idéia de transcendência; não é possível – ou não faz sentido – pensar algo transcendente à consciência no sentido absoluto; a transcendência se torna imanente à consciência e à sua atividade intencional. É a consciência que se transcende em direção dos objetos, e a exterioridade dos objetos adquire sentido a partir da sua atividade específica, é um tipo de intencionalidade, faz parte do sentido da objetividade dos objetos.

²⁶ DEHH, p. 120.

²⁷ DEHH, p. 138.

A descrição fenomenológica é marcada pelo concreto. É justamente contra o equívoco da abstração das noções, tais como a realidade, a existência ou a objetividade, cujo sentido permanece obscuro enquanto implícito, que a fenomenologia se insurge. Levinas ficou impressionado desde início com o aspecto concreto das análises de Husserl, a ponto de definir a análise intencional como “a procura do concreto”. O concreto, em Husserl, se encontra nos fatos da consciência analisados e descritos, fatos das experiências originais de contato com as coisas. Diz Levinas: “O intelectual nunca poderia ser tomado por um absoluto. Ele é incompreensível sem a base concreta com que, seguramente, não se confunde, mas sobre a qual assenta”.²⁸ Estes fatos originais e concretos, pelos quais a realidade é dada de imediato, são os atos da percepção sensível. De fato, é na sensibilidade, nos atos da percepção sensível ou na intuição sensível, que se funda a intuição intelectual ou categorial e dela não pode separar-se. Por isso, os horizontes implícitos de cada noção, por mais abstrata que seja, são sempre também os horizontes de infinitos atos da percepção sensível que só se conclui por meio da síntese operada cada vez de novo.²⁹ Por isso a análise da intencionalidade própria da sensibilidade é outra marca da fenomenologia. O sensível não é, pois, apenas um material amorfo, recebido pelo sujeito, mas é um primeiro significado, uma intencionalidade; há uma doação de sentido também no nível da sensibilidade, uma síntese. O sujeito é ativo ao receber os dados sensíveis. Isto se torna transparente na análise do tempo, ao qual a sensibilidade está ligada. A primeira consciência da realidade, a origem de toda a consciência, é a chamada impressão originária, *Urimpression*, com a qual começa o aqui e agora, com a qual o sujeito

²⁸ Ibid., p. 39.

²⁹ “Aquilo que caracteriza fenomenologicamente a intuição sensível é que o seu objecto é exposto directamente e *de imediato* ao olhar. [...] Certamente, o objecto sensível está constituído. Uma tese essencial da sua teoria da percepção sensível é a afirmação da radical impossibilidade – baseada no próprio sentido da coisa – de a apreender de uma só vez. A percepção da coisa é um processo infinito. Nós só acedemos à coisa por meio dos infinitos aspectos que ela nos oferece. [...] O objecto não passa, em suma, do ‘pólo’ idêntico, como Husserl dirá mais tarde, desses múltiplos aspectos. A sua percepção pressupõe, portanto, uma certa síntese inacabada. [...] Aquilo que caracteriza a intuição intelectual, por oposição à intenção sensível, é que ela está em conformidade com o próprio sentido do seu objecto e é, essencialmente, *fundada* numa percepção sensível. A conjunção onde percebemos o *e*, a disjunção onde percebemos o *ou* visam, assim, objectos que por essência não poderiam ser dados *de imediato* e por meio de actos sensíveis. Eles são de segundo grau.” (DEHH, p. 38).

se situa e situa o ser em torno do presente, em torno do começo. Nela o sujeito, ao mesmo tempo que recebe a impressão, situa-se e situa todo o conteúdo da consciência, recebe o dado e dá o sentido. A partir dela, a consciência sensível e toda a consciência – e assim, a subjetividade – pode ser definida pelo processo da temporalização.

A sensibilidade não é, pois, simplesmente um conteúdo amorfo, um facto, no sentido da psicologia empirista. Ela é ‘intencionalidade’, uma vez que *situa* todo o conteúdo e se situa, não em relação aos objectos, mas em relação *a si*. Ela é o ponto *zero* da situação, a origem do próprio fato de se situar. As relações pré-predicativas ou vividas cumprem-se como atitudes iniciais tomadas a partir desse ponto zero. O sensível é a modificação da *Urimpression*, a qual é, por excelência, o *aqui* e o *agora*.³⁰

Esta função da sensibilidade como o situar-se da subjetividade e de todo o conteúdo da consciência, nos ajuda a compreender em que sentido foi dito que o sujeito está sempre em situação e que os horizontes implícitos, que tornam possível a explicitação do sentido, são a sua situação ou a condição. É a sensibilidade, os atos intencionais da percepção sensível, que apóiam e fundamentam toda a compreensão do sentido e a partir dos quais no ser pode haver a ambigüidade de fundamento e fundamentado, doador e dado.

O que Husserl ilustra por meio das suas análises concretas é que o pensamento que se dirige ao seu objecto envolve pensamentos que desembocam em horizontes noemáticos que já *apoiam* o sujeito no seu movimento para o objecto e o fortalecem, por conseguinte, na sua acção de sujeito, *desempenham um papel transcendental*: a sensibilidade e as qualidades sensíveis não são a matéria de que é feita a forma categorial ou a essência ideal, mas a situação em que o sujeito se coloca para cumprir uma intenção categorial [...].³¹ “A experiência sensível é privilegiada porque nela se joga essa ambigüidade de constituição, onde o noema condiciona e abriga a noese que o constitui.”³²

³⁰ DEHH, p. 145. Levinas assinala como em Husserl a sensibilidade e com ela a consciência do tempo marca a compreensão da subjetividade; a sensibilidade é o carácter subjetivo do sujeito, a própria individuação do sujeito, porque marca um ponto de partida. “A sensibilidade marca o carácter subjectivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e, neste sentido, princípio), em direção ao *aqui* e *agora* a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez. A *Urimpression* é a individuação do sujeito. [...] A sensibilidade está assim intimamente ligada à consciência do tempo: ela é o presente em torno do qual o ser se orienta. O tempo [...] é [...] a articulação da subjectividade [...], [compreendido] como o esboço das primeiras e fundamentais relações que ligam o sujeito ao ser e que fazem com que este surja do *agora*. Dialéctica do compromisso e da liberdade, pela efectivação do *agora* em que Husserl distingue, simultaneamente, a passividade da impressão e a actividade do sujeito” (DEHH, p. 144). Esta relação entre a sensibilidade e a subjetividade será mantida por Levinas, embora ele elabore a concepção diferente da sensibilidade que resultará na concepção diferente da subjetividade.

³¹ DEHH, p. 159 (já parcialmente citado).

³² DEHH, p. 162.

A análise intencional, descobrindo o que está implícito nas noções, descobre a sua situação ou condição, descobre as relações entre os fenômenos, entre as noções, relações intencionais ou transcendentais entre o objeto e a sua condição ou elos “entre dados e outros dados que lhes servem de condição ‘subjéctiva’”³³; relações ou elos que, embora não sejam dedutivos nem analíticos, são necessários, necessários à compreensão do sentido, porque possibilitam a unidade de uma situação.

As noções que até então permaneciam no plano do objecto formam, desde logo, uma série cujos termos não se ligam uns aos outros, nem analítica nem sinteticamente. Elas não se completam mutuamente como os fragmentos de um *puzzle*, mas condicionam-se transcendentemente. O elo entre a situação e o objecto que a ela se refere, bem como o elo entre os fenômenos que constituem a unidade de uma situação (revelada na descrição reflexiva) são tão necessários quanto os elos da dedução. A fenomenologia aproxima-os, apesar do seu isolamento estritamente objectivo³⁴

Ao iluminar os elos entre os fenômenos, aproximando as noções uma à outra, a análise intencional assemelha-se, de algum modo, ao método transcendental de procura de condições de possibilidade transcendentais, ou *a priori*, do conhecimento. Vemos, porém, como em Husserl esta procura não desemboca em substâncias, nem em formas *a priori*, mas em processos, acontecimentos – como Levinas se exprime; conduz a uma desformalização das noções e, por meio da descoberta da subjetividade como princípio, conduz à subjetivação do que foi sempre considerado como objectivo, isto é, a uma compreensão nova e radical do sentido do objectivo e do subjéctivo.

³³ DEHH, p. 149.

³⁴ Ibidem. Parece-me interessante sublinhar que a explicitação do sentido implica explicitar a unidade entre os fenômenos, ou a unidade da situação, que só se dá ou se revela pela reflexão e descrição fenomenológica. Por um lado, a síntese como fonte da unidade que possibilita o sentido na consciência será mais tarde questionada por Levinas, mas a unidade será necessária e se dará, na sua concepção, de outro modo. Por outro lado, em Husserl a fenomenologia possibilita o cumprimento da vocação do espírito em relação à explicitação de sentido. Também para Levinas, como entretimentos para Heidegger, o dito filosófico terá o papel fundamental para proporcionar a compreensão do sentido.

Heidegger

A filosofia de Heidegger aprofundou as descobertas da fenomenologia husserliana, centrando-se sobre a noção do ser e da existência. O procedimento fenomenológico de procura das condições da relação cognitiva com os objetos, da procura do sentido desta relação, que em Husserl se centrou sobre a consciência como atividade de pensar, em Heidegger se estende além da consciência, considerando a própria consciência como uma abstração cujo sentido implícito é preciso esclarecer. “É o abandono da noção tradicional da consciência como ponto de partida, com a decisão de procurar a base da própria consciência no acontecimento fundamental do ser”.³⁵ Heidegger descobre no ser a condição última da consciência e de todas as relações com as coisas ou pessoas. Tudo o que Levinas diz da nova ontologia proporcionada pela fenomenologia husserliana tem, de fato, o seu desabrochamento pleno na fenomenologia de Heidegger.

Há uma distinção fundamental a ser sublinhada na filosofia de Heidegger e levada em conta em todas as suas análises: a distinção entre aquilo que existe, o ente (*das Seiende*), e o ser (*das Sein*)³⁶, a chamada diferença ontológica. A investigação filosófica de Heidegger não se interessa pelos entes, mas se orienta pela pergunta sobre o sentido do ser, pergunta ontológica. A ontologia de Heidegger não é uma especulação abstrata, mas é marcada pelo concreto mais do que a fenomenologia de Husserl: é o homem concreto, a existência concreta, que está no centro das suas análises. Por quê? Encontramos aqui a marca do procedimento fenomenológico: para compreender o sentido de um objeto devemos analisar o acesso ao objeto, pois o acesso ao objeto faz parte do objeto, o acesso ao ser faz parte do ser. O homem interessa a Heidegger somente como o acesso ao ser: o homem é o ente que mantém com o ser uma

³⁵ DEHH, p. 76. Quando Levinas se refere a Heidegger, refere-se principalmente a sua obra *Sein und Zeit*, que admira como a obra prima de fenomenologia; tudo o que Heidegger desenvolve nas obras posteriores, segundo Levinas, estaria já implícito nesta primeira grande obra.

³⁶ DEHH, p. 72. O ser é por Levinas mencionado também como o ser do ente, *das Sein des Seienden*, o ser em geral, ou ser como verbo.

relação particular, cuja análise permite colher o ser como fundo de todas as suas relações com o real, ou como a intenção última que anima todas as outras relações e atividades humanas. Heidegger analisa, portanto, esta relação do homem com o ser como o acesso que já se confunde com o próprio objeto de interesse, o ser. A relação que o homem mantém com o ser não é um seu atributo entre outros atributos, mas o define enquanto homem, é a sua essência, pela qual o ser é acessível; ela não é um atributo também num outro sentido, mais radical: a relação com o ser é a própria existência do homem. A essência do homem é a sua existência.³⁷ Por causa desta relação particular com o ser, por causa da sua existência, o homem é a própria acessibilidade do ser, é o ser que se torna acessível ou se revela, o “aí” do ser ou o ser-aí, *Dasein*.

Ora, a noção da existência ganha em Heidegger um sentido denso, novo. Vimos que já Husserl, segundo o comentário de Levinas, proporcionou um questionamento do significado da existência dos objetos, reconduzindo este significado até os atos intencionais do sujeito que constituem a sua consciência. Em Heidegger a noção da existência ganha nova densidade por causa do direcionamento de toda a investigação filosófica para um novo questionamento do ser. No escrito “Da descrição à existência”, Levinas apresenta a passagem que na fenomenologia se faz de Husserl a Heidegger, analisando o significado da noção da existência em Heidegger.

Há duas características que determinam a noção da existência desde Heidegger: transitividade e finitude. As duas Levinas detectou já na fenomenologia husserliana, talvez sob a influência das leituras de Heidegger, mas é neste último, certamente, que elas ganham maior peso.

Que a transitividade que caracteriza o pensamento torna-se característica do ser e da existência, significa que não podemos mais pensar esta como algo estático, mas como um

³⁷ “Mas uma tal relação entre a essência e a existência só é possível a custa de um novo tipo de ser que caracteriza a acção do homem. Heidegger reserva para este tipo de ser a palavra *existência* [...] e reserva o nome de *Vorhandenheit*, presença pura e simples, para o ser das coisas inertes” (DEHH, p. 75).

processo ou acontecimento, procurando o modo como ela se realiza, efetua - o seu complemento direto que a explica.³⁸ Tudo o que na filosofia clássica foi considerado como os atributos do ente-homem, é analisado por Heidegger como os modos de ser do homem, o “como” da sua existência ou do seu ser, “maneiras de *ser* essas propriedades”. A própria existência deixa se pensar como uma intenção e “a análise transforma-se em investigação das intenções de que essas propriedades são realizações ou revezes”³⁹.

Pensando a existência como uma intenção, Heidegger leva a compreensão da intencionalidade até as suas conseqüências. A intencionalidade da consciência em Husserl significava que esta existe num tender constante para o seu objeto, transcendendo-se em direção a ele. Para Heidegger é a própria existência que é esta transcendência, existir para o homem significa transcender. Em direção a que ele se transcende, qual é a sua intenção última? Confrontando Heidegger com Husserl, pensando a existência em confronto com a concepção husserliana de consciência, Levinas diz que a noção da existência substitui o que foi pensado por Husserl como consciência. Isto se torna mais agudo porque Heidegger define a existência do homem como compreensão do ser, uma compreensão, porém, que não é pensamento, que é oposta ao pensamento.⁴⁰

A compreensão é o pano de fundo de todas as relações do homem com o real, é o modo de aceder ao real. Como acontece este acesso, a compreensão? Por meio de um esboço prévio, diz Levinas explicando o pensamento de Heidegger, esboço de uma estrutura com a qual todo o objeto compreendido é relacionado. Que o espírito esboça antecipadamente a

³⁸ “O verbo existir ganha aqui, de alguma forma, um sentido activo. Poder-se-ia talvez dizer que toda a filosofia de Heidegger consiste em considerar o verbo existir como um verbo transitivo. E é à descrição dessa transição – dessa transcendência – que é, em suma, consagrada toda a sua obra” (DEHH, p. 101).

³⁹ DEHH, p. 124.

⁴⁰ “Se o pensamento não atinge a inteligência do ser é porque tende para um objecto, conduz a uma *qualquer coisa*, a um ente; ao passo que a compreensão do ser deveria manter uma relação com o *ser* do ente de que apenas poderíamos dizer, por seu turno, que é e que, neste caso, é *nada*. Existência oposta a pensamento – significa precisamente essa compreensão do ser do ente. No entanto, na medida em que pensar um ente pressupõe a inteligência do ser do ente, qualquer pensamento pressupõe existência” (DEHH, p. 117). Para a noção da compreensão recorreremos também aos escritos “Martin Heidegger e a ontologia” e “A ontologia no temporal”, antes de continuar com a caracterização da finitude da existência segundo o “Da descrição à existência”.

estrutura do objeto significa que ele se projeta em direção a objeto – é a idéia husserliana da intencionalidade do pensamento, dos horizontes intencionais da consciência. A novidade de Heidegger está em conceber que o horizonte necessário à compreensão de qualquer objeto é a compreensão do ser do objeto, o conhecimento ontológico, e que o horizonte último de toda a compreensão é a apreensão do significado do ser em geral, do ser como verbo. “A compreensão do ser em geral, o significado desse verbo, tal é o esboço primordial de um horizonte onde cada ser particular ou cada uma das suas essências pode apontar para nós”⁴¹. Em todas as relações com o real, portanto, *Dasein* transcende os entes em direção ao ser e este transcender não é um ato particular entre outros atos do *Dasein*, mas é a sua própria existência, a efetuação da sua relação com o ser pela qual o *Dasein* existe.

O acto de sair de si para ir aos objectos – essa relação do sujeito com o objecto que a filosofia moderna conhece – tem a sua razão num salto efectuado para além dos ‘entes’ compreendidos de uma maneira ôntica em direção ao ser ontológico, salto que se efectua pela existência do *Dasein* e que é a própria ocorrência dessa existência e não um fenómeno que se lhe reúne. É a esse salto para lá do ente em direção ao ser – e que é a própria ontologia, a compreensão do ser – que Heidegger atribui a palavra transcendência. Essa transcendência condiciona a transcendência do sujeito ao objecto – fenómeno derivado de que parte a teoria do conhecimento. O problema da ontologia é para Heidegger transcendental e neste novo sentido.⁴²

Se a compreensão constitui o modo de ser do *Dasein*, a sua existência é um projetar-se, um esboçar antecipadamente as suas possibilidades. “A possibilidade é a projeção do próprio *Dasein* por meio da sua existência, o impulso em direção àquilo que ainda não é. Heidegger fixa este movimento com o termo *Entwurf* – projecto.”⁴³ Cada atitude concreta é um modo de apreender as possibilidades ou os “poder-ser” dados. Apreender as possibilidades

⁴¹ DEHH, p. 99.

⁴² DEHH, p. 84. A relação com os objetos do mundo tem, para Heidegger, como condição a estrutura ontológica do *Dasein*, a estrutura de ser-no-mundo, que é o modo concreto de relacionar-se com o ser. A análise do *Dasein* como ser-no-mundo é um belo exemplo de como Heidegger procede na análise da existência, subindo do condicionado às condições ou à intenção ou tensão primeira. Analisando a noção do mundo, Heidegger descobre a estrutura de “existir em vista a” dos objetos no mundo, a maneabilidade dos utensílios, cuja condição é o mundo como a totalidade das referências ou o próprio *Dasein* que nesta totalidade se revela como existindo em vista de si próprio. O existir em vista a si próprio é, portanto, a intencionalidade ou a dinâmica própria da existência, a compreensão do ser do *Dasein*, que é unificada nos seus aspectos pelo termo cuidado, *Sorge*. Cfr. DEHH, p. 79-87.

⁴³ DEHH, p. 88.

já não se assemelha à atitude contemplativa da consciência, porque é um inquietar-se, preocupar-se com a própria existência ou com o “poder-ser”, é uma tensão interna em direção a eles; a existência é aquilo que nos é proposto e que temos de assumir, de uma ou de outra forma, de modo que aquilo em vista de que o *Dasein* existe é a sua própria existência, as possibilidades da existência. Levinas usa muitas vezes a fórmula de Heidegger: “O homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é a sua própria existência”⁴⁴. Existir é este retorno inquieto sobre si mesmo, sobre as próprias possibilidades de existência.⁴⁵

Apreender é [...] colocar-se perante novas possibilidades de ser. É sempre ‘ter de ser’. A relação com os seus poder-ser que caracteriza a existência humana é, pois, o facto de ser exposto à aventura do ser, ter de a seguir. Existir é preocupar-se com a existência, existir é inquietar-se com a existência. Nesta inquietação, a existência humana esboça, desde já, o horizonte do ser em geral, do ser verbo, único em questão nesta inquietação: ela esboça-o precisamente porque ele não é um conceito, mas aquilo que temos de assumir [...]. Ele é proposto: é essencialmente problema.⁴⁶

A noção de possibilidade ou poder-ser deve ser ainda precisada. As possibilidades não são algo que o *Dasein* tem, mas o que o *Dasein* é. Encontramos aqui uma explicitação da transitividade do ser. Por meio desta noção Levinas relaciona a concepção heideggeriana da existência – da relação com o ser – com um poder, como se existir consistisse em poder.

Ser-no-mundo é ser as suas possibilidades. E o *em*, o ‘in-esse’ envolve este paradoxo da *relação existencial com uma possibilidade*: ser qualquer coisa que não passa de uma possibilidade. [...] Ser as suas possibilidades é compreendê-las. [...] Não é uma *tomada de consciência*, uma constatação pura e simples daquilo que se é, constatação capaz de aferir o nosso poder sobre nós mesmos, essa *compreensão é o próprio dinamismo da existência, é esse poder sobre si*.⁴⁷

Relacionar-se com a existência como com as possibilidades significa, segundo Heidegger, um poder sobre a própria existência, um poder particular que, sendo diferente do

⁴⁴ DEHH, p. 77.

⁴⁵ “‘Ser-no-mundo’ é um modo de existência dinâmico. Dinâmico num sentido muito preciso. Trata-se da δύναμις, da possibilidade [...], da possibilidade concreta e positiva, daquela que exprimimos dizendo que se pode isto ou aquilo, que temos possibilidades para com as quais somos livres. O reino dos utensílios que descobrimos no mundo, [...] relaciona-se com as nossas possibilidades – conseguidas ou falhadas – de os manusear. Possibilidades tornadas elas próprias possíveis pela possibilidade fundamental de ser-no-mundo, isto é, de existir com vista a essa mesma existência. Esse carácter dinâmico da existência constitui o seu paradoxo fundamental: a existência é feita de possibilidades, as quais, no entanto, precisamente enquanto possibilidades, se distinguem dela, antecipando-a. A existência antecipa-se a si mesma” (DEHH, p. 84-85).

⁴⁶ DEHH, p. 99-100.

⁴⁷ DEHH, p. 85-86; itálico do autor.

poder do pensamento, marca o caráter finito da existência. A finitude é outra característica da existência segundo a leitura levinasiana de Heidegger. Em que consiste a finitude?

O horizonte das possibilidades em direção ao qual o *Dasein* se lança ou se projeta, não é um horizonte de possibilidades infinitas. Por um lado, porque é sempre a partir de uma situação dada que o *Dasein* se projeta e não a partir de um ponto zero ou da origem absoluta. Esta situação do *Dasein*, lançado num mundo dado de possibilidades que lhes são impostas e aos quais ele é entregue, abandonado, é chamada *Geworfenheit* por Heidegger e traduzida por Levinas como derrelição (*déréliction*).⁴⁸ O *Dasein* se projeta para além de si a partir desta situação de ser lançado no mundo, a partir de uma situação que deve assumir. O seu inquietar-se com a existência que deve assumir compreende-se melhor por meio deste conceito. “Na *Geworfenheit* e sem se libertar da fatalidade da derrelição, o *Dasein* existe além de si, pela sua compreensão.”⁴⁹ A *Geworfenheit* e a estrutura ontológica do ser-no-mundo marcam a finitude da existência e definitivamente também de toda a compreensão que o *Dasein* possa ter de si mesmo ou do mundo. O homem não pode, como em Husserl, coincidir com a sua origem pela reflexão e descrição. Ao procurar explicitar a compreensão da sua relação com o ser, encontra-se num mundo já dado, já assumido, sem poder remontar à origem desta assunção por meio da reflexão sobre os atos da percepção sensível. A sua é uma “compreensão de um ser que só chega ao ser depois de já ter sido, que se encontra no interior do círculo da existência já disposto de uma certa maneira”⁵⁰. Deste modo, o homem segundo Heidegger não consegue

⁴⁸ O fato de estar lançado e abandonado às possibilidades, que é a própria faticidade do *Dasein*, ou seja, a situação que é a condição de qualquer outro fato empírico poder ser percebido como fato, é para Heidegger uma disposição afetiva. “A disposição afectiva, que não se separa da compreensão – pela qual a compreensão existe –, revela-nos o facto do *Dasein* se consagrar às possibilidades que o seu mundo lhe impõe. Ela não é o símbolo nem o sintoma, nem o índice desta situação – ela é essa situação; a descrição da afetividade não prova a sua realidade, mas fornece a sua análise. Ao existir, o *Dasein* é desde agora *lançado no meio* das suas possibilidades e não colocado perante elas. Ele apreende-as ou deixa-as fugir desde este momento. Heidegger fixa por meio do termo *Geworfenheit* esse facto de ser lançado e de se debater no meio das suas possibilidades e ser aí abandonado” (DEHH, p. 87). É interessante notar a diferença entre a concepção de Husserl do que significa a situação do sujeito – as percepções da sensibilidade às quais é legada a origem de todo conceito – e a concepção de Heidegger, para quem a situação do *Dasein* é uma disposição afetiva, por meio da qual *Dasein* se compreende no mundo.

⁴⁹ DEHH, p. 88.

⁵⁰ DEHH, p. 105.

assumir-se inteiramente; neste ponto Heidegger abandona o otimismo husserliano. “No seio do homem, surge um núcleo inextricável que transforma a consciência idealista em existência”.⁵¹ A finitude marca a compreensão do *Dasein*.

Mais fortemente, porém, a finitude da existência e a sua oposição ao pensamento estão explicitadas pela possibilidade mais própria do *Dasein*, que é a morte. Se existir para o *Dasein* significa precipitar-se antecipadamente para as suas possibilidades, a possibilidade da morte é a sua possibilidade excepcional, a que define mais propriamente a sua existência. Existir para *Dasein* é ser para a morte; nisto Heidegger descobre a estrutura ontológica do *Dasein*, a condição de todas as possibilidades. Em todas as possibilidades, pois, para as quais o *Dasein* se precipita antecipadamente, realiza-se a intenção última que é a morte, a possibilidade da própria impossibilidade do *Dasein*, a possibilidade do seu nada, que é por sua vez a possibilidade mais sua, a mais autêntica, para a qual não há substituição. “Ser para a morte é a condição do sujeito, da ipseidade que caracteriza o *Dasein*.”⁵² Ser para a morte explica de um modo mais radical o caráter finito da existência como compreensão. A compreensão, a relação do *Dasein* com o ser, é distinta do pensamento justamente por ser finitude sem referência ao infinito. Para a filosofia clássica, a finitude é compreendida como tal por relação com a idéia do infinito. A fenomenologia renuncia, por sua vez, à idéia do Infinito e do perfeito, e pretende descrever a finitude sem esta referência. Em Husserl, isto se realiza na reflexão e descrição, por meio da qual o sujeito remonta às suas condições e à origem da consciência, à certeza apodítica de si mesma da consciência. Para Heidegger, esta coincidência com a origem não é possível; a existência não pode voltar-se às suas condições pelo pensamento, e não pode apreender a si mesma, a sua finitude, de outro modo que referindo-se a ela pelo seu próprio movimento da existência, isto é, pelo acontecimento de findar, pelo morrer. O poder que caracteriza a relação do homem com a existência é o poder de morrer. É aqui, precisa-

⁵¹ DEHH, p. 120.

⁵² DEHH, p. 108.

mente, que Levinas assinala o momento mais característico da concepção heideggeriana da existência e a sua superação da filosofia do pensamento e da consciência.

Tomando do pensamento a sua transitividade, rejeitando a sua pretensão ao infinito, é assim que surge a noção existencialista da existência. Qual é o significado metafísico dessa revolução no domínio das categorias? A existência, privada de qualquer possibilidade de se colocar pelo pensamento atrás dela, privada de qualquer relação com o seu fundamento, de qualquer substituto idealista da ideia de criação, também já não existe como uma matéria ou uma coisa, não assenta tranqüilamente no seu presente. Ela é poder. [...] Como é que existir pode significar poder, se existir é não poder colocar-se atrás do existir? Incapaz de se virar para o absoluto que é o acto pelo qual ela voltava à sua condição, isto é, executando o equivalente a um movimento para o passado e para além desse passado – (e o absoluto na sua própria intemporalidade significa ‘já’ – remete para um lugar situado atrás do passado, volta em direção ao princípio) – essencialmente reminiscência de ‘um profundo outrora, outrora nunca bastante’ – a existência é um movimento para o futuro. E este movimento para o futuro que conservará a transitividade do pensamento será a negação do pensamento, na medida em que, precisamente, esse mesmo futuro será a negação do absoluto, será o não ser, será o nada. *O poder que não é um pensamento – é a morte.* O poder de ser finito é o poder de morrer. Sem a transitividade para a morte, a filosofia da existência teria voltado fatalmente a uma filosofia do pensamento.⁵³

A finitude esclarece ulteriormente também a transitividade e a transcendência da existência: aquilo em direção a que a existência transcende em última instância, é a morte, ou o nada. A existência, no seu transcender para além de si mesma, para o ser, assenta no nada, ou no nada outro que si mesma. A finitude é a sua condição. Há, porém, uma outra ideia presente nesta última citação, que, segundo Levinas, exprime a intuição metafísica principal de Heidegger: a noção do tempo e a sua relação com o ser.⁵⁴ De modo semelhante a Husserl, Heidegger descobre na temporalização o acontecimento fundamental da relação com o ser. Contudo, o tempo original segundo Heidegger não é o presente, como em Husserl, mas o futuro. O futuro original é, de fato, o próprio impulso do *Dasein* para além de si, o êxtase, o seu projetar-se, no qual o *Dasein* pode existir, ser; a compreensão da morte e toda a relação com a possibilidade têm com condição o futuro original. “O *Dasein* não seria um poder ser se

⁵³ DEHH, p. 127.

⁵⁴ “A linguagem nova que ela [a noção heideggeriana da existência] introduz traduz seguramente uma intuição do ser e deve-se metafisicamente a uma distinção entre o tempo e toda a relação que participa do infinito. Ou ainda à analogia entre a estrutura do pensamento e a estrutura da existência” (DEHH, p. 125).

ele não fosse desde já futuro.”⁵⁵ O tempo encontra-se na estrutura ontológica mais fundamental do *Dasein*. A partir do futuro original, podem conceber-se também o passado e o presente: o *Dasein* foi desde já um futuro, e o “desde já” significa que, projetando-se para o futuro, apreendendo as suas possibilidades, o *Dasein* assume um passado; “ele é um futuro que volta atrás de alguma forma, que retrocede”⁵⁶. Ao cumprir o retorno, graças ao futuro, o *Dasein* pode existir autenticamente no mundo, no seu ‘aí’: pela apresentação do mundo concebe-se o fenômeno original do presente.⁵⁷

A relação do *Dasein* com o ser cumpre-se, portanto, pela sua existência, graças ao tempo. O tempo ou a temporalização é o próprio dinamismo da relação do ente com o ser, “o impulso pelo qual o homem se inscreve no ser, pelo qual o assume. [...] No facto de existir, Heidegger percebe uma tensão interna: a inquietação que o existente sente da existência a que está votado e que assume. É essa tensão que é temporalização”⁵⁸. O tempo original é o tempo finito. A finitude aqui não tem significado quantitativo, como já vimos, mas ontológico: é a relação com o ser como a inscrição no nada. “Ela significa, em suma, que ao inscrevermo-nos no ser inscrevemo-nos no nada. A finitude está no plano da relação do ser que nós somos com o ser enquanto verbo. É a finitude que é a condição da nossa transcendência.”⁵⁹

No escrito “Da descrição à existência”, Levinas comenta o método de Heidegger, que está, como acontece na fenomenologia de Husserl, relacionado com os aspectos fundamentais do seu “sistema”. Na procura do elo entre os fenômenos e as suas condições, no recuo do condicionado para o ser como a condição, o método de Heidegger parece ir além da descrição, segundo Levinas, como se fosse raciocínio, dedução ou – usando o termo de Heidegger – “construção”. O seu traço característico, porém, é que esta dedução fenomenológica não é

⁵⁵ DEHH, p. 109.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Cfr. ibidem. A primeira descrição do presente em Heidegger é a descrição do presente não-autêntico, que consiste no fenômeno da queda: permanecer junto às coisas, compreender-se como um ente entre os entes intramundanos, isto é, não a partir da sua possibilidade mais própria, mas a partir do ser das coisas do mundo. A compreensão do futuro original possibilita, porém, também o presente original.

⁵⁸ DEHH., p. 110.

⁵⁹ DEHH, p. 111.

uma aplicação da razão a dados concretos, não se eleva acima da existência, não é o salto para o incondicionado: a própria procura da condição permanece uma passagem concreta da existência, uma diligência do ente condicionado. O homem não tem ao seu alcance algum ponto absoluto de onde poderia observar-se como do exterior ou coincidir com a sua origem; ao refletir sobre a existência está plenamente mergulhado nela. A finitude marca em todos os aspectos a sua compreensão. Ela, segundo Levinas, se inscreve também no modo de descrever ou analisar as noções na filosofia por referência ao finito:

Daí, finalmente, essa maneira particular de analisar as noções, fazendo aí intervir essas mesmas noções. Por exemplo: existir é compreender a existência. Daí essa forma de definir a noção pela própria impossibilidade de sua definição. Processos que apenas exprimem a referência de qualquer noção à existência finita. Mas referência que não pode ser intelectual, que reside na execução do pensamento [...]⁶⁰.

Todo o pensamento teórico se funda, pois, nos acontecimentos que não são saberes ou pensamento, mas a própria efetuação da existência: na relação com o ser como o último horizonte de tudo, no acontecimento do ser que se dá na minha própria existência. Também a filosofia é relacionada deste modo com a existência. Ela é a explicitação da compreensão implícita do ser que se cumpre no fato de existir. “A filosofia é para ele uma forma explícita de transcender, baseada na transcendência implícita da pré-filosofia ou da pré-ontologia da própria existência e, por conseguinte, as ligações da filosofia explícita com a existência ou com a queda no quotidiano, nunca se rompem [...]”⁶¹ Não só as ligações da filosofia não se rompem, mais do que isso: a filosofia é uma possibilidade concreta da existência, e como a explicitação do sentido do ser, ela é a possibilidade autêntica, o modo fundamental da existência do *Dasein*, ou a condição da sua existência.⁶² Quando no recuo do condicionado para a condição se dá um salto além dos entes em direção ao ser, quando se passa da compreensão

⁶⁰ DEHH, p. 126.

⁶¹ DEHH, p. 130.

⁶² Cfr. DEHH, p. 90.

implícita para a compreensão explícita do ser, isto significa também uma passagem concreta da existência não-autêntica para a maneira autêntica de existir, segundo Heidegger. Assim,

a diferença entre os modos, explícito e implícito, de compreender não é uma simples diferença entre conhecimento claro e obscuro: ela diz respeito ao próprio ser do homem. A passagem da compreensão implícita e não-autêntica à compreensão explícita e autêntica, com as suas esperanças e os seus fracassos, é o drama da existência humana⁶³.

A insistência de Levinas na concepção heideggeriana da filosofia como a possibilidade concreta da existência chama a atenção para o lugar que é dado ao concreto na fenomenologia de Heidegger, segundo a leitura levinasiana. Foi Heidegger quem soube aproveitar melhor do que Husserl do concreto, ao tentar evitar o caráter teórico e abstrato da compreensão do sentido. Para Heidegger, a compreensão do ser não é distinta da própria facticidade do *Dasein*. O modo de ser concreto do *Dasein* é o acesso ao sentido do ser. Levinas encontra um exemplo deste modo de pensar heideggeriano no conceber a angústia como aquele modo concreto de ser do *Dasein* em que este pode compreender autenticamente as suas possibilidades, o modo de ser que unifica o *Dasein* e o seu ser-no-mundo sob o conceito de cuidado.⁶⁴ Mas este exemplo também esclarece que os fatos originais aos quais a descrição filosófica deve chegar para colher o sentido, os “fatos originais” que proporcionam, pelas relações entre eles, a unidade da situação que a investigação fenomenológica descreve e assim colhe o sentido, para Heidegger não são os fatos da percepção sensível, mas uma situação de facti-

⁶³ DEHH, p. 74. Esta relação particular entre a filosofia e a existência ou a vida é sublinhada várias vezes por Levinas. “O elo entre a existência e a filosofia é, pois, dos mais estreitos. [...] A filosofia é a condição da vida, ela é o seu acontecimento mais íntimo” (DEHH, p. 104). Penso que esta curiosa relação entre a filosofia e a vida que Levinas vê em Heidegger seja importante para a sua filosofia, para a sua opção de afastar-se de uma certa filosofia ou da relação com o ser – do ser –, de um modo de pensar e de viver em relação ao outro. Significará compreender a filosofia sempre como uma relação com o outro, compreender o escrever e ler o texto filosófico como o diálogo entre interlocutores, por exemplo.

⁶⁴ “O cuidado angustiado deve fornecer a condição ontológica da unidade da estrutura do *Dasein*. [...] A inquietação angustuada não passa do modo da existência em que o *Dasein* sai da sua dispersão e volta ao seu isolamento, à sua possibilidade inicial de ser-no-mundo. [...] A fórmula total que exprime o cuidado compõe-se, pois, destes três elementos: ser-além-de-si; ter sido no mundo; ser junto das coisas. A sua unidade não é a de uma proposição que se poderia sempre estabelecer arbitrariamente, mas a do fenômeno concreto do cuidado revelado pela angústia. Aí está um excelente exemplo do modo de pensar heideggeriano. Não se trata de reunir conceitos por meio de uma síntese pensada, mas de encontrar um modo de existência que os compreenda, isto é, que apreenda ao existir as possibilidades de ser que eles reflectem” (DEHH, p. 94-95).

dade que se compreende pela disposição afetiva.⁶⁵ A unidade da situação que proporciona o sentido não é sequer dada pela descrição filosófica, isto é, teórica, como acontecia em Husserl, mas é já uma situação vivida que apenas se descreve. A angústia, por exemplo, faz compreender autenticamente a situação do *Dasein* de estar lançado desde já no mundo e ter que existir nesta situação. Isto explicita de um modo novo a finitude da compreensão, o que significa não poder remontar pela reflexão à origem de si – porque a situação original é encontrar-se já envolvido e comprometido pela sua situação.

Podemos explicitar melhor ainda a relação entre a compreensão filosófica do *Dasein* e a sua existência, para iluminar o lugar do concreto na fenomenologia de Heidegger. A filosofia, o pensamento teórico, funda-se no acontecimento concreto da existência humana. Se a filosofia compreende a existência humana não-autenticamente, como uma coisa entre as coisas intramundanas, isto se deve à existência concreta do filósofo, à sua situação de queda, da instalação na vida cotidiana. Mas a possibilidade autêntica da existência não está separada desta possibilidade da existência não-autêntica. A analítica existencial deve começar por esclarecer ontologicamente a existência não-autêntica como uma possibilidade concreta da existência e remontar às suas condições, ao seu sentido, para esboçar a possibilidade autêntica da existência. As possibilidades concretas não são uma mera aplicação ou exemplificação de uma estrutura a priori aos dados da experiência, mas constituem possibilidades de sentido. Levinas exprime-se assim sobre o modo de proceder da fenomenologia a respeito do concreto: a partir da noção da existência que Heidegger inaugurou, existência transitiva e finita, a fenomenologia implica a escolha de certos temas ou situações tais como morte, solidão, angústia.

Mas daí também um significado atribuído a formas de existência que pareciam ao naturalismo puramente materiais. [...] Para o existencialismo, estas formas de existência constituem – na sua própria efectuação – um sentido; não fornecem apenas um exemplo ou uma concretização de um princípio

⁶⁵ DEHH, p. 87.

cosmológico ou científico – mas cumprem o próprio acontecimento pelo qual certas estruturas ontológicas se situam no ser.⁶⁶

As situações concretas são sempre a efetuação de um acontecimento ontológico de inscrição no ser, ou de situação no ser de estruturas ontológicas. Por isso a sua descrição é importante para a explicitação do sentido. Veremos que Levinas, também, pensará as situações concretas de modo semelhante.

Há ainda um outro aspecto da relação entre a filosofia e o ser, sublinhado por Levinas nos escritos “Reflexões sobre a ‘técnica’ fenomenológica” e “A ruína da representação”. A fenomenologia proporcionou a compreensão de que o sentido dos objetos se torna acessível pela explicitação de todos os movimentos intencionais do espírito pelos quais o objeto é pensado, pelos quais pode aparecer à consciência; Levinas conclui, deste modo, já a respeito da fenomenologia husserliana, que estes movimentos do espírito são o próprio acontecimento ontológico pelo qual o objeto existe. “Desde as *Logische Untersuchungen*, a revelação dos seres [...] constitui o próprio ser dessas entidades. O ser dos entes está na sua verdade: *a essência dos seres está na verdade ou na revelação da sua essência.*”⁶⁷ Enquanto esta linguagem heideggeriana, que se serve da distinção entre os entes e o ser, é aplicada às descobertas de Husserl, a existência – ou o ser – é de algum modo limitada ao funcionamento da consciência, trata-se da existência dos objetos enquanto pensados. A orientação de Heidegger para a investigação do sentido da noção de ser torna possível o aprofundamento da compreensão da relação entre a manifestação dos entes e o ser, de modo que se possa dizer: “A revelação é [...] o principal acontecimento do ser. A verdade é a própria essência do ser”.⁶⁸ Isto, de algum modo, realça o papel da filosofia – da fenomenologia que torna possível a explicitação desta

⁶⁶ DEHH, p. 123.

⁶⁷ DEHH, p. 142, já citado.

⁶⁸ *Ibidem*. Na fenomenologia, de modo particular com Heidegger, a noção da verdade se transforma; a verdade não consiste mais na adequação entre um objeto e a sua idéia no espírito, adequação dada no juízo, mas é a própria condição de pensamento, a condição de toda a relação com o ser – a possibilidade do ser se revelar. “A verdade não é, pois, para Heidegger, qualquer coisa que se junta ao ser do exterior, devida ao homem, mas um acontecimento do ser. A existência humana ou o *Dasein* enquanto transcendência ou êxtase cumpre a verdade. É, pois, porque há verdade que há pensamento e que o homem se coloca no centro do problema filosófico” (DEHH, p. 116).

revelação: “[...] a fenomenologia enquanto a revelação dos seres é um *método da revelação da sua revelação*. A fenomenologia não é apenas o facto de deixar aparecer fenómenos tal como aparecem; essa aparição, essa fenomenologia é o fenómeno essencial do ser”.⁶⁹

A fenomenologia, portanto, revela o ser, o acontecimento ontológico da manifestação dos entes, o drama que está esquecido quando o olhar se dirige apenas aos entes. Falando da ambigüidade, no fenómeno, entre o que revela e o que é revelado, entre ser e acesso ao ser, ambigüidade ou dupla perspectiva da análise fenomenológica em que o ser que se procura compreender é o que acontece ou se dá nesta própria compreensão, aquilo que já a possibilita, Levinas parece explicitar como acontece esta revelação.

O fenómeno é simultaneamente aquilo que se revela e aquilo que revela, ser e acesso ao ser. Sem evidenciar aquilo que revela – o fenómeno como acesso –, aquilo que se revela – o ser – permanece uma abstracção. A nova ênfase e o brilho de certas análises fenomenológicas – essa impressão que elas deixam de desformalizar noções e coisas – devem-se a essa dupla perspectiva em que as entidades são repostas. Os objectos são arrancados à sua fixidez baça para cintilarem no jogo dos raios de luz que vão e vêm entre o dador e o dado. Vai e vem onde o homem constitui o mundo a que, no entanto, já pertence. A análise assemelha-se à repetição de uma tautologia: o espaço pressupõe o espaço, o espaço representado pressupõe uma determinada implantação no espaço, a qual, por sua vez, só é possível como *projecto* do espaço. Nesta aparente tautologia, a essência – o ser da entidade – resplandece.⁷⁰

A fenomenologia possibilita a revelação do ser. É na descrição dos fenómenos e das relações entre eles que o ser resplandece, como aquilo que sustenta os fenómenos, a sua aparição e, em última instância, o próprio sujeito. A subjectividade, segundo Heidegger é requerida pelo ser como lugar da revelação. “Estrutura paradoxal que Heidegger evidenciará e activará em toda a parte: a subjectividade é como que suscitada pelo ser para que se possa cumprir aquilo que se inscreve na revelação do ser, no esplendor da *physis* onde o ser existe de verdade.”⁷¹ Nesta relação entre a subjectividade e o ser, central para Heidegger, Levinas vai inserir uma importante inversão.

⁶⁹ DEHH, p. 142.

⁷⁰ DEHH, p. 161.

⁷¹ DEHH, p. 160.

O método de Levinas

A partir do que Levinas escreve sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger, torna-se mais fácil compreender os elementos do seu proceder. Estes, porém, em todas as obras encontram-se imbricados com o seu pensamento, com os seus pressupostos e resultados. Também em Levinas, pois, o método ou o modo de proceder não é um puro instrumento neutro, mas o acesso que já faz parte do pensar. Por causa disso se pode aqui apenas indicar alguns elementos próprios do modo levinasiano de proceder, acentuando como se insere nele a pergunta pelo ser; quando ao longo do texto se esclarecerão os detalhes do pensar de Levinas sobre este problema, também o seu método será evidenciado melhor, relacionado com os elementos do seu pensamento.

Podemos aceitar, provisoriamente – até verificar, ao longo deste estudo, a sua pertinência - a idéia de que o problema principal de Levinas é o do sentido: qual é a origem do sentido, como o sentido surge, em que consiste a inteligibilidade, ou como assegurar a saída do não-sentido do mal.⁷²

Levinas define o seu método como análise intencional. Trata-se, portanto, de procurar o sentido esclarecendo os horizontes implícitos e esquecidos no pensamento, colhendo aquilo que na intencionalidade ultrapassa a visada direta do objeto. Que essa ultrapassagem, o transbordamento da intenção por um horizonte, seja essencial ao sentido, já Husserl o afirmou e

⁷² Vários autores interpretam a obra de Levinas a partir desta problemática. S. Petrosino, por exemplo, na sua obra *La verità nomade*, diz: “[...] parece-nos que o problema que Levinas individualiza na origem da fenomenologia husserliana seja o mesmo que de algum modo inicia a sua própria filosofia. Recuperar este problema no interior do texto levinasiano é, talvez, colher este último a seu nível mais profundo, lá onde, fechando o seu discurso, se escancara a bem mais vastas possibilidades”. “Se a fenomenologia husserliana tem como problema ‘a origem do sentido’, ela é ao mesmo tempo a falta da solução deste problema. Segundo Levinas, a fenomenologia husserliana e a ontologia heideggeriana marcam o fracasso da reflexão ocidental diante do problema do sentido: elas são a impossibilidade do sentido. [...] Deste ponto de vista é possível também caracterizar o pensamento de Levinas como ‘uma arqueologia do sentido’ [...]. Levinas não pretende afrontar *um* dos fenômenos do ser, o do sentido, mas a estrutura última do próprio ser” (S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Milano: Jaca Book Edizioni, 1980, p. 187 e p. 192-193). Y. Murakami, também, é muito incisivo a este respeito: “Se tomarmos em consideração o conjunto da sua carreira, a problemática mais fundamental de Levinas não seria a ética, mas a superação do não-sentido – sobretudo da ameaça do *há* – e a garantia da possibilidade do sentido” (Y. Murakami, *Lévinas phénoménologue*, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2002, p. 188).

Levinas não deixa de o notar.⁷³ Mas, em *Totalidade e Infinito*, Levinas explicita que pretende levar a ultrapassagem mais longe do que Husserl. Levinas reprova Husserl por ter interpretado todos os horizontes implícitos como pensamento objetivante, como se toda intencionalidade poderia interpretar-se pela estrutura formal da adequação entre *noese* – ato intencional – e *noema* – objeto pensado.⁷⁴ Levinas quer levar a análise intencional mais longe, descobrindo horizontes que condicionam ou possibilitam o sentido da relação cognitiva com o mundo. O sentido, pois, transborda a estrutura formal do pensamento. O método é explicado de seguinte modo:

A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar directo do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingénuo o saiba, em horizontes insuspeitados por este pensamento; tais horizontes emprestam-lhe o sentido – eis o ensinamento essencial de Husserl. Que importa se na fenomenologia husserliana, tomada à letra, esses horizontes insuspeitados se interpretam, por sua vez, como pensamentos que visam objetos. O que importa é a idéia do transvasamento do pensamento objectivante por uma experiência esquecida de que ele vive. A explosão da estrutura formal do pensamento – noema de uma noese – em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma *dedução* – necessária e, no entanto, não analítica – que, na nossa exposição, é marcada por termos e expressões como ‘isto é’ ou ‘precisamente’, ou ‘isto completa aquilo’ ou ‘isto produz-se como aquilo’.⁷⁵

⁷³ “A análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo o *cogito*, enquanto consciência, é, num sentido muito largo, ‘significação’ da coisa que visa, mas esta ‘significação’ *ultrapassa* a todo instante aquilo que, no próprio instante, é dado como ‘explicitamente visado’. Ultrapassa-o, quer dizer, é maior com um ‘excesso’ que se estende para além. [...] *Esta ultrapassagem da intenção na própria intenção*, inerente a toda consciência deve ser considerada como essencial (*Wessenmoment*) a esta consciência.” (E. Husserl, *Meditações cartesianas*, Porto: Rés, s.d., p. 65; cfr. DEHH, p. 157).

⁷⁴ Levinas, por um lado, reconhece que a fenomenologia de Husserl possibilita a superação das teorias de conhecimento, da consideração do pensamento objetivante como o único modo de se relacionar com os objetos; a fenomenologia desformaliza as noções, desubstancializa a consciência e a noção da condição ou fundamento, desvelando os processos mais originários. Husserl faz explodir a relação objetivante do sujeito com os objetos considerando a consciência como presença imediata junto ao mundo. Mas, por outro lado, há a crítica de que Husserl – como também Heidegger, pela noção da compreensão – volta a atribuir a primazia ao teórico em relação a outros tipos de intencionalidade, como a da afetividade ou da volição. Isto porém, não significa contradição no pensamento de Husserl, mas uma tensão essencial à fenomenologia, segundo Sebbah. Levinas não será tanto atento ao fato de a consciência estar presente ao mundo, junto às coisas, mas ao fato da explosão da substância (Cfr. Sebbah, op. cit., p. 94, 104). Também para Murakami a obra de Levinas pode apresentar-se como um alargamento do limite metódico de Husserl, como uma procura do ‘aquém’ da intencionalidade objetivante, considerando que esta não explica a experiência humana em geral (Cfr. Murakami, op. cit., p. 25).

⁷⁵ *Totalité et Infini. Essais sur l’extériorité*, La Haye: Nijhoff, 1961. Para as citações usarei a edição portuguesa: *Totalidade e Infinito*. Trad. port. J. P. Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 16; doravante: TI. Em *Autrement qu’être*, Levinas reitera a mesma idéia: “A nossa apresentação de noções não procede nem através da sua decomposição lógica, nem através da sua descrição analítica. Ela permanece fiel à análise intencional, na medida

O que Levinas procura é o esclarecimento da estrutura formal do pensamento, estrutura que Husserl definiu como correspondência entre *noema* e *noese*, e que dissimula acontecimentos que a suportam e permitem compreender a sua significação concreta. Interessa a procura daquele “campo” originário dos acontecimentos – Levinas usa neste contexto o termo “experiência” – em que o sentido é dado, ou que torna possível a produção do sentido, que é a condição de possibilidade do significar. Em *Totalidade e Infinito*, ele parte da estrutura formal do pensamento e procura mostrar o seu “transvasamento” ou a sua “explosão” por uma experiência dissimulada que é o horizonte em que o sentido se dá.⁷⁶

Para chegar a esta experiência original, para remontar do condicionado à condição ou do explícito ao que é esquecido e dissimulado, é preciso operar a redução. Na passagem citada acima, Levinas fala de dedução fenomenológica, talvez por semelhança com a “dedução transcendental” usada pelo fundador do método transcendental, Kant. Este chamava dedução à explicação de atribuição do sentido a um conceito; e a dedução transcendental explica os conceitos como condições *a priori* da possibilidade da experiência, ou seja, condições para

em que esta significa a restituição das noções ao horizonte do seu aparecer, horizonte desconhecido, esquecido ou deslocado na ostensão do objeto, na sua noção, no olhar absorvido unicamente pela noção. O Dito em que tudo se tematiza – em que tudo se mostra no tema – convém reduzi-lo à sua significação de *Dizer*, para além da simples correlação que se instala entre o Dizer e o Dito; convém reduzir o Dito à significação do Dizer [...]” (*Autrement qu’être ou au de-là de l’essence* (1974), Paris: Kluwer Academic (Le Livre de Poche), s. d., p. 226-227; doravante: AE).

⁷⁶ Neste sentido o método fenomenológico se assemelha ao método transcendental, que seria a procura ou o remontar, a partir de um dado condicionado, para as suas condições de possibilidade transcendentais, *a priori*. Levinas concorda com a idéia de que as condições de possibilidade são o que é anterior ao dado cujo sentido se procura, anterior de um modo não cronológico. Em *Totalidade e Infinito*, o autor não hesitava em chamar estas condições de possibilidade ontológicas (cfr. TI, p. 155); veremos, porém, que a tomada de posição a respeito do ser, implicada nesta terminologia, radicaliza-se nas obras posteriores. O problema do método encerra em si o problema do estatuto do ser e da ontologia, como também o problema da linguagem que exprime o sentido. Assim Levinas se pronuncia a respeito do método transcendental: “O método transcendental consiste sempre em buscar um fundamento. – ‘Fundamento’, aliás, é um termo de arquitetura, termo que existe para um mundo que se habita, mundo que é *antes* de tudo o que ele suporta, mundo astronômico da percepção, mundo imóvel, o repouso por excelência, o Mesmo por excelência. A partir daí, uma idéia é justificada quando ela encontrou seu fundamento, quando se mostrou as *condições* de sua possibilidade. – Por outro lado, na minha forma de proceder que parte do humano e da aproximação do humano, [...] há outra maneira de justificação de uma idéia pela outra” (*De Dieu qui vient à l’idée*, Paris: Vrin, 1982; trad. port. P. S. Pivatto (coord.), *De Deus que vem à idéia*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 126; doravante: DQVI). O método fenomenológico deve remontar ao que é “antes”, deve ser um acesso a este anterior, a partir do qual o sentido se torna possível. Resumidamente pode dizer-se que o sentido, segundo Levinas, produz-se no campo ético. “Pois bem, estou absolutamente de acordo com esta fórmula [transcendentalismo ético], se transcendental significa certa anterioridade: salvo que a ética precede a ontologia. [...] Trata-se, pois, de um transcendentalismo que começa pela ética” (DQVI, p. 128).

que uma experiência possa ser pensada ou ter sentido.⁷⁷ Ora, na dedução fenomenológica de Levinas, as experiências concretas, ou o concreto, encontram uma importância diferente da que lhes atribuíram Kant e Husserl. Esta é uma outra característica do procedimento levinasiano, que analisarei mais adiante. Em *Autrement qu'être* Levinas usa o termo husserliano redução.⁷⁸ O que é reduzido ou posto entre parênteses, na obra *Totalidade e Infinito*, é, pois, em primeiro lugar, a estrutura formal do pensamento, a relação que a consciência mantém com o mundo e que resulta na adequação do pensado ao pensamento. Isto, porém, já Heidegger operou antes de Levinas, descobrindo na relação com o ser o horizonte mais originário do sentido, e a estrutura ontológica de ser-no-mundo como a condição da relação de conhecimento. Levinas problematiza esta estrutura, pretendendo encontrar uma relação ainda mais originária com o ser, ou uma condição ontológica anterior à compreensão do ser, na relação com o outro – outro do mundo, outro da consciência objetivante, relação que definiria melhor a subjetividade. A redução do pensamento possibilita, como Husserl mostrou, o aprofundamento da intencionalidade própria da sensibilidade e a aproximação entre a subjetividade e temporalização.

Na medida, porém, em que se considera a coincidência entre o ser e o aparecer ou entre ser e pensar, põe-se a pergunta se o dinamismo do significar coincide com o gesto ou o acontecimento do ser e do aparecer, ou se o sentido se reduz à adequação entre o pensamento e o ser. Se a resposta é negativa, como acontece em Levinas, faz-se mister suspender o próprio

⁷⁷ “Denomino *dedução transcendental* de conceitos a explicação da maneira como estes podem referir-se a priori a objetos, e distingo-a da dedução *empírica* que indica como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma, e diz portanto respeito não à legitimidade, mas ao fato pelo qual a posse surgiu. [...] A dedução transcendental de todos os conceitos a priori possui, portanto, um princípio ao qual tem que se dirigir toda a investigação, a saber, que eles precisam ser conhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência” (I. Kant, *Crítica da razão pura*, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 79 e p. 82 (B 117 e B 126)).

⁷⁸ Cfr. nota 3. Levinas usa este termo husserliano, embora não signifique exatamente o mesmo procedimento, como ele diz explicitamente: “Penso que, apesar de tudo, o que faço tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua fenomenologia não seja totalmente respeitada” (DQVI, p. 125).

ser ou aparecer para colher o significar. Levinas procede assim a partir da obra *Autrement qu'être*.⁷⁹

Neste ponto, gostaria de trazer em consideração o que Sebbah diz a respeito da questão da redução na obra de Levinas. Para este autor, o que caracteriza a fenomenologia é a de-substancialização da consciência e do ser, que Husserl e Heidegger começaram a operar na procura do dinamismo do significar, pela redução. Do ponto de vista da fenomenologia de Levinas, porém, os dois autores não foram suficientemente radicais nesta operação; desocultaram o aparecer, mas cada um pôs uma instância que faz aparecer os entes, não podendo assim evitar radicalmente a entificação: Husserl pôs o *Ego*, a consciência transcendental, como última instância, Heidegger pôs o Mundo como o último horizonte do sentido que faz aparecer ou brilhar os entes sobre a cena que lhes oferece. Do ponto de vista de Levinas, a consciência transcendental é problemática porque implica a presença a si mesma e o Mundo como o horizonte do aparecer permanece cúmplice do estatismo e da imanência do ser e do ente; a fenomenologia deve, na operação da de-substancialização, ir além do Mundo e do aparecer para fazer explodir o ser ou encontrar a explosão originária, o dinamismo do significar. É o Infinito, em Levinas, que vai além do reino do ser e aparecer, além do mostrável, o dinamismo que sustenta o aparecer e possibilita o significar. No confronto entre Husserl e Heidegger, de um lado, e Levinas de outro, põe-se, portanto, a pergunta sobre o estatuto do Mundo e do aparecer em geral, a questão se o aparecer e o ser são solidários com o estatismo substancial do ente, ou se o aparecer distinto daquilo que aparece não pode mais ser traído pelo ente e é deste modo aquele horizonte último da de-substancialização que a fenomenologia procura; a resposta a esta pergunta leva à diferente concepção do sentido da redução fenomenológica: esta deve apenas desocultar o aparecer, de modo que o ato de suspender o ente substancial e mostrável seja apenas um meio para tal – é a hipótese de Husserl e de Heidegger

⁷⁹ “Mas o aparecer do ser não é a última legitimação da subjetividade – e é nisto que o presente trabalho se aventura para além da fenomenologia” (AE, p. 227).

–, ou a redução ou a *epoché* deve interromper o aparecer, tornando se um fim – o que seria a hipótese de Levinas. Enquanto a *epoché* husserliana é metódica, uma suspensão, a redução em Levinas é cética, não suspensão mas uma interrupção permanente do reino do ente e do aparecer, em vista do permanente perigo da traição do aparecer pelo ente que aparece.⁸⁰

Outro elemento peculiar do modo de proceder de Levinas é o lugar do concreto. Para Levinas, aliás, a fenomenologia deve levar a significações concretas. Husserl começa a realizá-lo, livrando as noções da abstração vazia; por meio das reduções eidética e transcendental, porém, o concreto pelo qual Husserl começava as análises, e o contato original com a realidade, com “as coisas mesmas”, se perdia no idealismo transcendental, no Eu puro transcendental. Levinas, portanto, confere ao concreto um estatuto diferente, mais próximo ao que lhe é dado por Heidegger; as situações concretas da existência são o ponto de partida da análise e, ao mesmo tempo, o elemento imprescindível da determinação do sentido. Assim, Levinas define a concretização como parte do seu método:

Todos os desenvolvimentos desta obra tentam liberar-se de uma concepção que procura reunir os acontecimentos da existência afectados de sinais opostos numa concepção ambivalente, que seria a única a ter uma dignidade ontológica, ao passo que os próprios acontecimentos que se empenham num sentido ou no outro permaneceriam empíricos, sem articularem ontologicamente nada de novo. O método aqui praticado consiste, de facto, em procurar a condição das situações empíricas, mas atribui aos desenvolvimentos ditos empíricos em que se realiza a possibilidade condicionante – atribui à *concretização* – um papel ontológico que precisa o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nessa condição.⁸¹

As situações empíricas, portanto, não apenas ilustram as condições ontológicas neutras, mas são a determinação ulterior da possibilidade de sentido, dizem mais do que o geral ou o formal.⁸² Murakami a respeito disso conclui que Levinas, na sua análise das situa-

⁸⁰ Cfr. Sebbah, op. cit., p. 113-121.

⁸¹ TI, p. 155. É interessante reparar como Kant exclui a experiência do campo da dedução dos conceitos *a priori* que devem fornecer o fundamento necessário da possibilidade de toda a experiência possível: “Mas o desenvolvimento da experiência na qual [os conceitos] são encontrados não é sua dedução (mas sim ilustração) porque nela os conceitos seriam apenas causais” (Kant, op. cit., p. 82 (B 126)).

⁸² Podemos lembrar o procedimento de Heidegger em *Sein und Zeit*: começa a análise da existência pela situação concreta da decadência ou queda no cotidiano, situação em que o *Dasein* se encontra na maioria das vezes, mas que é apenas uma das possibilidades do *Dasein*. Desta situação se remonta à condição, que é a existência autêntica. Mas a relação entre a queda e a existência autêntica não é a do exemplo empírico que ilustra uma

ções concretas da existência, não usa a redução eidética, não procura, elevando-se acima do particular, o *eidós* geral ou as estruturas eidéticas *a priori* que determinariam o sentido das diversas experiências, unificando-as. Uma consequência deste modo de proceder é, como salienta Murakami, que algumas configurações concretas da facticidade humana são consideradas por Levinas como acontecimento universal e absoluto; não que o empírico se tornaria absoluto, mas a ausência da redução eidética torna possível captar uma dimensão transcendental nova das situações empíricas concretas que a redução eidética husserliana não consegue captar: o que para Husserl pela *epoché* é posto entre parênteses, o que é suspenso, permanece intacto como um momento metodológico; Levinas, por sua vez, leva a “suspensão” da relação com o mundo e do aparecer a um ponto extremo, a uma situação hiperbólica em que a *epoché* se realiza como uma situação de fracasso da experiência humana, situação carregada de sentido ou que desvela o próprio dinamismo de significar.⁸³ Penso que este procedimento metodológico ilumina a aproximação que Levinas faz entre o ser e o mal: uma possibilidade concreta da rejeição do apelo do Bem no ser é o ponto de partida da análise que determina para Levinas em absoluto o sentido do ser como mal. Nos capítulos seguintes se verificará a pertinência desta interpretação.

Esta função do concreto, de precisar o sentido das possibilidades fundamentais, que são condições de possibilidade do sentido, parece-me fundamental no modo de proceder de Levinas também por um outro motivo. Permite, de fato, introduzir a ética no discurso fenomenológico como o horizonte ou a condição do sentido. O significar comporta sempre uma

possibilidade ontológica; a existência inautêntica tem sentido próprio que não está contido na existência autêntica, sua condição.

⁸³ Cfr. Murakami, op. cit., p. 323-324. Para Murakami, é por causa disso que o método de Levinas poderia ser qualificado como antropologia fenomenológica – a procura das estruturas universais do vivido a partir da análise do caso concreto e singular, irreduzível a um gênero. Na nota nº 3 da página 323, o autor esclarece ulteriormente: “Neste sentido, trata-se de um tipo da ‘metafísica fenomenológica’, na medida em que uma figura possível da facticidade é considerada como acontecimento absoluto, e na medida em que ela dá uma visão do mundo que se pretende universal sendo na verdade relativa e válida somente para os adeptos. É por esta razão que Levinas utiliza momentos empíricos e contingentes (por exemplo, a perseguição, a fadiga, o sofrimento, etc.) como termos filosóficos”. Penso que Murakami se aproxima do que Sebbah diz da redução em Levinas como a interrupção do gesto do ser.

certa unificação, como é patente em Husserl e em Heidegger.⁸⁴ Segundo Levinas, porém, a unidade que permite colher o sentido não é evidenciada pelas condições ontológicas, mas opera-se originalmente numa situação concreta, isto é, na situação ética. Assim Levinas argumenta quando interrogado sobre o método em *Autrement qu'être*:

É na situação que se realiza, me parece, a unidade daquilo que fica disperso ou parece construído ou dialético no dizer ontológico, o qual, aliás, deve lutar contra as formas ônticas de toda linguagem. Nesse sentido, a linguagem que a traduz fala de maneira mais direta; mas inversamente o alcance – ou, se preferir, o contexto – desta linguagem é inseparável deste itinerário a partir da ontologia. A ética é como a redução de certas linguagens.⁸⁵

A situação concreta é descrita melhor pela linguagem ética do que pela linguagem ontológica; a linguagem ética reduz a dispersão ou a confusão com as formas ônticas que pode ainda haver na linguagem ontológica.

Isto transpõe-nos para o último aspecto da fenomenologia de Levinas que gostaria de expor; é o problema da descrição e da linguagem. O procedimento da descrição é próprio do método fenomenológico; ele prescreve, pois, que uma vez reduzido o conteúdo da consciência ao campo mais originário das experiências, descreve-se fielmente o vivido. Para Husserl, este é um simples procedimento metodológico, relacionado à *epoché*, suspensão de juízos de valor a respeito do conteúdo encontrado. Na descrição se torna mostrável ou aparece o próprio aparecer dos fenômenos, o ser como o acontecimento do aparecer. Já em Heidegger, como é sabido, a linguagem se torna necessária ao aparecer, é a casa do ser; é o *logos* que faz aparecer aquilo que aparece tal como aparece. Na medida em que a descrição é a própria exigência do aparecer, ela se torna problemática para Levinas, visto que o aparecer oculta uma dinâmica mais originária do significar na mesma medida em que o traduz. A descrição, como em geral

⁸⁴ A idéia da unificação, ou melhor, da síntese, é presente na concepção do sentido já em Kant. Para Kant, os conceitos *a priori* que são a condição da possibilidade de toda experiência, sintetizam os dados dispersos da sensibilidade e assim tornam-nos pensáveis. Para Husserl, o processo da constituição do sentido consiste na síntese da multiplicidade que é dada originalmente na consciência e que se dá em diversos níveis. Para Heidegger, a síntese que possibilita a compreensão do sentido do ser é dada no modo concreto de existir do *Dasein*. A descrição reflexiva, elemento imprescindível do método fenomenológico, realiza por sua vez também a unificação da situação transcendental, como Levinas sublinha em “A ruína da representação” (DEHH, p. 162), na medida em que aproxima os fenômenos, encontrando entre eles os elos intencionais, os condicionamentos transcendentais.

⁸⁵ DQVI, p. 126.

a linguagem, é já um trazer à luz a significação primeira, um modo de traduzir e trair no Dito ontológico o acontecimento mais original do Dizer ético. Levinas, já na apresentação da fenomenologia de Husserl, é atento às noções, a como elas se põem a significar na linguagem, como elas liberam o significado dissimulado pela incrustação das abstrações sedimentadas na linguagem.⁸⁶ Parece que o seu interesse pelo sentido se concentra sobre a sua expressão ou constituição na linguagem, para desentranhar os acontecimentos que tornam possível o sentido estabelecido na linguagem, por diferença em relação a Husserl – ou, radicalizando as descobertas deste –, que analisou a doação sensível, a percepção, como a atividade fundamental da consciência, encontrando a partir dela os acontecimentos doadores de sentido.⁸⁷ A linguagem, portanto, não é um instrumento transparente e improdutivo; ela traduz e trai o significar. Para desocultar o significar, ela deve fazer o salto para além dos entes e do aparecer, deve traduzir – ou operar – esta ruptura ou interrupção do gesto do ser. Levinas, portanto, fala de uma nova maneira de passar de uma a outra noção, não mais procurando o sentido na condição ontológica; fala da exasperação ou ênfase como método da filosofia:

há outra maneira de justificação de uma idéia pela outra: passar de uma idéia a seu superlativo, até sua ênfase. Eis que uma nova idéia – de forma alguma implicada na primeira – decorre ou emana na ênfase. A nova idéia encontra-se justificada não sobre a *base* da primeira, mas por sua sublimação. [...] Trato a ênfase como procedimento. Penso encontrar aí a *via eminentiae*. [...] A ênfase significa ao mesmo tempo figura de retórica, excesso de expressão, maneira de exagerar e maneira de se mostrar. O termo é muito bom, como o termo ‘hipérbole’. Há hipérbolés em que as noções se transmutam. Descrever esta mutação é também fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia.⁸⁸

O método da ênfase ou do excesso faz violência às noções, leva-as ao limite do sentido onde elas se transmutam e liberam uma nova significação: concretamente, passam de uma significação ontológica à ética. Deste modo, segundo Sebbah, Levinas na própria linguagem

⁸⁶ Levinas fala, na passagem citada de *Totalidade e Infinito* e de *Autrement qu’être*, de apresentação e desenvolvimento das noções; noutro lugar, Levinas fala do método – já a respeito do novo método de Husserl – como do modo de passar de uma noção à outra.

⁸⁷ F. - D. Sebbah, op. cit., p. 125.

⁸⁸ DQVI, p. 126-127. “Exemplo bem concreto: em certo sentido, o mundo real é o mundo que se põe, sua maneira de ser é a tese. Mas pôr-se de maneira verdadeiramente superlativa – não brinco com as palavras – não é expor-se, pôr-se a ponto de aparecer, *afirmar-se* a ponto de se fazer linguagem? Assim, passamos de uma estrutura rigorosamente ontológica para a subjetividade ao nível da consciência que o ser invoca” (ibidem).

prática a *epoché* como interrupção do aparecer. A análise fenomenológica de Levinas continua no trabalho de escritura, o modo de escrever é o seu modo de exercer filosofia: consiste em fazer mexer os nomes das noções na linguagem, excedê-las, para provocar mudanças dos seus significados, para que assim a linguagem testemunhe o evento que a anima, o dinamismo da significação. O estilo violento da escritura que força a sintaxe – a reunião que ela proporciona na linguagem – não é, portanto, uma questão de retórica, não é somente questão de estilo em Levinas, segundo Sebbah, mas é o modo de exercer filosofia que se propõe interromper ou romper o gesto de ser ou do aparecer ontológico.⁸⁹

Neste ponto, para finalizar a reflexão sobre o método de Levinas, gostaria de apontar um outro elemento do seu pensamento, que aparece muito ligado ao método, embora na verdade o transcende: a pertença de Levinas à tradição e ao modo de pensar judaico.⁹⁰ Levinas publicou, ao lado dos escritos rigorosamente filosóficos, também textos “confessionais”, que se enraízam explicitamente na herança judaica que também é sua, nomeadamente reflexões sobre o judaísmo e lições de interpretações talmúdicas. Neste sentido, ele foi um dos protagonistas da renovação e da transmissão do pensamento judaico europeu, na época depois do Holocausto, e certamente esta “pertença” à outra tradição é também o que enriquece a sua reflexão filosófica.⁹¹ Ora, parece-me extremamente interessante o que foi salientado pelo S.

⁸⁹ Sebbah, op. cit., p. 126-128. G. Bailhache nota que o termo prescritivo “é preciso” (*il faut*) escande a argumentação de Levinas, a sua linguagem ética: “Quando o discurso se torna difícil, quando as questões estão surgindo, quando aparecem contradições, o ‘*é preciso*’ ressoa com toda sua autoridade e sua violência, fazendo entrar o argumento num outro registro, recordando uma voz esquecida. [...] O prescritivo, que é sempre pronunciado onde as dificuldades são evidentes, faz essencialmente parte do modo da argumentação desenvolvido por Levinas [...] Esta lógica particular a serviço de um fim preciso, dizer o outramente que ser e, portanto, a responsabilidade de eu em relação a outro homem, introduz como que um deslocamento, um mal-estar, como quando alguém nos força a mão. Levinas força o leitor a segui-lo nos seus caminhos por este retorno regular do prescritivo, mas não introduz à discussão” (G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, Paris: PUF, 1994, p. 231). Talvez seja por esta ênfase que faz surgir o significado ético de um termo ou do processo do ser, talvez seja por causa deste procedimento que o ser, em Levinas, significa, além dos seus gestos ontológicos, já eticamente, como o mal?

⁹⁰ Não posso, nos limites deste trabalho aprofundar esta temática, que exigiria por si um outro trabalho; posso aqui apenas apontar alguns elementos desta dimensão do pensamento de Levinas que se revelam fortemente relacionados aos procedimentos metodológicos evidenciados até aqui.

⁹¹ Segundo Shmuel Trigano, muitos conceitos centrais no pensamento de Levinas, tais como proximidade, rosto, nudez, há, entre outros, encontram um significado e explicação diretamente na língua hebraica, ou na estrutura desta língua, que parece subjacente ao pensamento levinasiano. “O seu estudo filosófico é freqüentemente uma

Trigano: todo projeto de uma filosofia judaica implica a confrontação de um *logos* estrangeiro – grego, ocidental, que é o *logos* da filosofia, que recorre essencialmente ao conceito – com um universo outro, judaico, que se poderia definir pela centralidade do Livro da Lei, escrito – isto não é sem importância – em hebraico. Isto significa, em breve, que um tal projeto pretende inscrever no coração do *logos* filosófico algo que não seria dele, um seu *outro*, que o excede, que não se inscreve nele integralmente⁹²; isto parece ser a problemática central na obra de Levinas. Mas, isto não é apenas um problema da filosofia; interessante é que em Levinas este é o problema da relação entre o *logos* ou pensamento e o sentido, inscrito em todo pensamento e linguagem. O sentido – o Infinito, em breve – não se dá a nenhum discurso temático; mas isto não significa que se possa prescindir do discurso, do *logos*, recorrendo ao irracional: ao contrário, esta “separação” do Infinito exige um recurso mais rigoroso ao próprio *logos*, implica uma exigência de que o *logos* “vá” até o limite de si mesmo, rendendo por sua exasperação – e sempre testemunhando o seu limite, a sua insuficiência – aquilo que o transcende. Segundo Sebbah, é precisamente o comentário talmúdico que oferece o modelo desta relação do *logos* ao Infinito.

Enquanto o Talmude se caracteriza por uma classificação e clarificação racional de inúmeras práticas rituais cotidianas, visando precisamente a sua explicação racional, ou seja, a evidenciação do sentido, o concreto sensível joga nele um papel absolutamente central em estreita relação com uma rigorosa prática de abstração. Os termos concretos, sensíveis, não são nem simples imagens que tornariam sensíveis os princípios abstratos, nem símbolos que

leitura do livro aberto da língua hebraica em língua francesa. [...] As modalidades muitas vezes surpreendentes da língua e do pensamento levinasiano encontram uma explicação quando são recolocadas na perspectiva do hebraico. [...] A novidade consistiria no fato de que a filosofia se encontraria como ter recebido a alma hebraica ou, em outras palavras, no fato de que o hebraico se encontraria expresso *diretamente* em linguagem filosófica, no caso francês. Esta leitura filosófica do hebraico [...] é fruto de uma alquimia sutil, de um trabalho e de um vai-e-vem permanente entre os dois registros” (cfr. S. Trigano, “Levinas et le projet de la philosophie-juive”, em *Emmanuel Levinas*, Rue Descartes n. 19 (coord. D. Cohen – Levinas), Collège International de Philosophie, Paris: PUF, 1998, p. 147-150).

⁹² Não quero aqui debruçar-me sobre a questão polêmica se Levinas é ou não um filósofo judeu, embora esta questão poderia aqui parecer central; remeto para o artigo de Trigano e para o livro já citado de Sebbah.

demandam serem explicados numa ordem espiritual conceptual. Deste modo, segundo Sebbah, a interpretação talmúdica implica necessariamente

uma certa maneira de considerar o concreto como imediatamente atravessado por uma estrutura abstrata, a ponto que não se pode absolutamente isolar o concreto do abstrato: o sensível é um suporte possível, mas contingente, de uma significação abstrata e, inversamente, a determinação abstrata nunca se pode liberar absolutamente do sensível.⁹³

Isto significa, por um lado, que o próprio projeto talmúdico é profundamente um projeto ético (se a ética implica esta fusão entre o sensível e abstrato⁹⁴); por outro lado, esta dialética entre o sensível e abstrato é também no Talmude essencial para a determinação do sentido:

as realidades e figuras concretas suscitam significações que, por sua vez, projetam-se sobre os suportes sensíveis que os fizeram nascer, reanimando a sua capacidade de significar, de produzir novas significações... e assim por diante, num vai e vem infinito lançando-se sobre si mesmo sem cessar [...].⁹⁵

Com outras palavras, o Infinito que faz significar habita o pensamento, o discurso, sem nele se dar totalmente; a significação exige, portanto, uma interpretação rigorosa – isto é, a que exige de um texto ou da argumentação uma intensidade máxima, violenta – infinita: interpretação, porque o sentido não é dado imediatamente e plenamente, e infinita, porque a distância entre o dado e o que a faz significar é infinita. Todo discurso – todo texto ou livro escrito – exige o sopro do espírito que o inspirou e que o renova para poder significar, como o sopro reacende o fogo nas cinzas incandescentes. “O Livro é lugar de inspiração, lugar de

⁹³ Sebbah, op. cit., p. 147-148.

⁹⁴ Cfr. G. Hansels, *Explorations talmudiques*, Paris: Ed. Odile Jacob, 1998, p. 252, apud Sebbah, op. cit., p. 148.

⁹⁵ Ibidem. Levinas escreve na introdução a *Quatre Lectures talmudiques*, sobre a plenitude concreta dos símbolos e sobre o seu significado: “Na realidade, o sentido literal, que é *inteiramente* significante, ainda não é o que significa [*le signifié*]. Este permanece sempre a procurar. [...] O Talmude, segundo os grandes mestres desta ciência, só se compreende a partir da vida. [...] Os signos – versículos bíblicos, objetos, pessoas, situações, ritos – [...] conservam o seu privilégio de revelar as mesmas significações ou os aspectos novos destas mesmas significações. [...] Nunca a significação destes símbolos se despede totalmente da materialidade dos símbolos que a sugerem e que conservam sempre algum poder imprevisível de renovar esta significação. O espírito nunca se despede da letra que o revela. Precisamente ao contrário, o espírito desperta na letra novas possibilidades de sugestão. [...] Há aí um movimento incessante de vai-e-vem. [...] A dialética de Talmude assume um ritmo oceânico” (*Quatre Lectures talmudiques*, Paris: Éditions de Minuit, 1968, p. 19-21).

uma inspiração que é preciso saber despertar, ou melhor, pela qual é preciso saber deixar-se inspirar.”⁹⁶

A procura rigorosa do sentido e a “dialética” entre o sensível e o abstrato que individualizamos no modo de proceder de Levinas como importante para a determinação do sentido, têm, portanto, um apoio importante na tradição judaica, ao mesmo tempo em que caracterizam essencialmente o método fenomenológico de Levinas. Isto ajuda a compreender o pensamento de Levinas, a sua intenção profunda; significa também que a tradição judaica enriquece e determina o pensamento filosófico de Levinas, não como um conteúdo, mas como um modo de colher esta inspiração (que é a Revelação), como um modo – o “como” – de ler a realidade que se dá como significativa enquanto excede este mesmo dado. É a realidade – dito melhor, o Infinito nela – que exige este modo específico de proceder, de aceder ao que se procura, o sentido.

⁹⁶ Sebbah, op. cit., p. 149.

CAPÍTULO II

Início da reflexão levinasiana sobre o ser: o mal do ser e a evasão

O mal do ser

Em *Da evasão*¹, um dos primeiros escritos de Levinas que não é apresentação do pensamento de algum outro autor da história da filosofia, mas em que ele apresenta a reflexão filosófica própria, a problemática do ser assume a posição central. Levinas propõe-se, neste breve estudo, uma tarefa surpreendente que atinge, nas suas palavras, o “coração da filosofia”: “renovar o antigo problema do ser enquanto ser”². O ser é aqui questionado; questionado é o sentido que lhe foi dado na história da filosofia, sobretudo na história recente, e mais do que isto: Levinas começa a questionar o “ser enquanto ser”, a sua pertinência, a sua bondade, suficiência, perfeição. Isto, obviamente, pressupõe já uma compreensão própria do ser, que neste capítulo pretendo esboçar. Este questionamento se concretiza, na primeira parte do texto, em seguintes questões:

Qual é a estrutura deste ser puro? Ele tem a universalidade que Aristóteles lhe confere? Ele é o fundo e o limite das nossas preocupações, como pretendem certos filósofos modernos? Não é, ao contrário, nada além da marca de uma certa civilização, instalada no fato consumado do ser e incapaz de sair dele? E, nestas condições, a *excedência* é possível e como ela se realiza? Qual é o ideal de felicidade e de dignidade humana que ela promete?³

Nem todas essas perguntas são respondidas de modo suficiente e definitivo neste escrito, elas se prolongam em várias obras. Antes, porém, de apresentar as respostas de

¹ “De l'évasion”, de 1935, publicado pela primeira vez em *Recherches Philosophiques* 5 (1935-1936), p. 373-392, foi reeditado, com a introdução e as notas de Jacques Rolland: *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana, 1982; esta é a edição usada aqui. Doravante: DE (usarei no texto o título em português, mesmo não existindo ainda a tradução portuguesa desta obra).

² DE, p. 74.

³ Ibidem. Este modo de questionar o que é dado, isto é, de colocar perguntas concretas, é típico de muitos escritos de Levinas.

Levinas, é útil notar uma referência “subterrânea” a Heidegger no propósito do escrito.⁴ Há uma relação clara com a sua compreensão do ser, clara embora não explicitada. Com J. Rolland podemos explicitá-la e sintetizá-la em três pontos. Em primeiro lugar, uma vez que Levinas aponta o questionamento do ser como o “coração da filosofia”, há uma compreensão da filosofia em comum entre os dois autores: um problema é filosófico por excelência na medida em que nos confronta com o problema do ser enquanto ser; o ser e o seu sentido é “a” questão da filosofia. Em segundo lugar, o ser é abordado a partir da diferença ontológica, na sua diferença em relação ao ente: Levinas se pergunta pela estrutura do ser puro, isto é, do ser distinto do ente. Em terceiro lugar, há uma opção clara de analisar o ser na sua relação com a existência humana, ou seja: a noção do ser não é em primeiro lugar uma noção teórica que o homem contempla, mas é elaborada pela explicitação da existência humana.⁵

Excetuando, talvez, o primeiro ponto, estas referências à filosofia de Heidegger nunca serão abandonadas por Levinas. Isto, contudo, não significa que a relação com Heidegger não seja polêmica e a sua filosofia desde logo questionada: Levinas duvida que o ser puro tenha a estrutura descrita por Heidegger, que ele seja universal e, sobretudo, que o ser seja o fundo de todas as nossas preocupações, o horizonte último de todas as nossas relações.

Qual é, portanto, a estrutura do ser puro?

Desde as primeiras páginas do escrito, no interior do contexto que será plenamente esclarecido mais adiante, Levinas adverte o leitor contra a redução da compreensão do ser à imagem do ser das coisas. A estrutura do ser, ou o seu sentido, só pode ser adequadamente colhido se analisado a partir da existência humana. As coisas simplesmente *são*; quando pensamos a sua existência, prescindindo das suas essências, das propriedades ou características que podem ser perfeitas ou imperfeitas, prescindindo das coisas enquanto entes, esta, a

⁴ Esta referência a Heidegger pode ser chamada de subterrânea, porque o nome deste autor não é sequer citado por Levinas na obra que estudamos, e não obstante isso a situação filosófica deste escrito, segundo J. Rolland, é o conflito latente com ele e com a sua filosofia do ser, com a renovação da pergunta pelo sentido do ser, cuja exigência Heidegger exprime alguns anos antes do aparecimento deste escrito, em *Sein und Zeit* (cfr. Jacques Rolland, “Sortir de l’être par une nouvelle voie”, em DE, p. 15).

⁵ Ibid., p. 15-16.

existência ou o ser, aparece com uma suficiência absoluta. O ser afirmado não se refere a nada outro além de si mesmo, é identidade:

[A] categoria da suficiência é concebida a partir da imagem do *ser*, tal como no-lo oferecem as coisas. Elas *são*. Sua essência e suas propriedades podem ser perfeitas, o próprio fato de ser situa-se para além da distinção do perfeito e do imperfeito. A brutalidade de sua afirmação é absolutamente suficiente e não se refere a nada de outro. O ser é: não há nada a adicionar a esta afirmação enquanto se considera num ser apenas sua existência. Esta referência a si mesmo é precisamente o que se afirma quando se fala da identidade do ser. A identidade não é uma propriedade do ser e não poderia consistir numa semelhança de propriedades que já supõem a identidade. Ela é a expressão da suficiência do fato de ser, cujo caráter absoluto e definitivo, parece, ninguém poderia pôr em dúvida.⁶

O ser ou a existência, na medida em que é a afirmação do fato de ser de alguma coisa cuja essência não se considera, é a afirmação de si mesmo, a referência a si mesmo; situa-se além da perfeição ou imperfeição – pois estas podem dizer-se apenas das propriedades, daquilo que alguma coisa é, não do fato de que a coisa é – e além das noções do finito e infinito, que também podem referir-se apenas ao que é. A afirmação “o ser é” é por isso mesmo uma tautologia, não diz nada além desta afirmação do ser; o verbo apenas afirma ou põe o que está no sujeito, é a afirmação desta identidade do ser consigo mesmo, da sua posição. O ser é esta posição ou afirmação. Daí, a definição do fato do ser ou do existir: “Ele é aquilo pelo que todos os poderes e todas as propriedades se põem. [...] Haverá uma maneira mais ou menos perfeita de se pôr? O que é, é. O fato do ser é desde já perfeito. Ele já se inscreveu no absoluto”.⁷ A perfeição do ser é, pois, de uma natureza diferente da perfeição das coisas, tanto que Levinas ao mesmo tempo afirma, mais adiante, que o ser é imperfeito enquanto ser. O seu caráter absoluto revela o definitivo do ser.⁸

⁶ DE, p. 68-69.

⁷ DE, p. 75-76.

⁸ J. Rolland, no ensaio introdutório a DE, relaciona esta afirmação ou posição do ser com a verbalidade do ser, da qual Levinas de fato fala nas obras estudadas no primeiro capítulo, mas alguns anos posteriores a DE, e com a noção do “há”. Isto certamente lança alguma luz sobre a definição do ser em DE, por isso o cito, embora eu mesma prefira pensar estes aprofundamentos a partir das obras em que o próprio Levinas as possibilita. “A ‘perfeição’ do ser é a sua brutalidade, a brutalidade do seu *há*. Ela é, com efeito, sua perfeição de verbo, sua pura verbalidade, quer dizer ainda, sua pura *afirmação*. O ser é, a proposição não sai da tautologia mas, nela mesma, ela significa que o ser se afirma ou se põe; ela significa, poderia se dizer, *sua energia de ser*. Afirmação ou posição ‘perfeitas’ na medida, precisamente, em que elas não são as de um ente mas designam o verbo *pelo* qual

Ora, o sentido desta posição ou afirmação absoluta não se colhe no ser das coisas, onde a identidade do ser significa uma mera forma lógica, uma tautologia. Ela revela um caráter dramático, uma gravidade, a partir da existência humana, na referência a si mesmo do homem. O homem descobre nesta referência uma dualidade: a sua identidade consigo mesmo é a identidade do eu e do si. Ora, esta relação do eu a si mesmo perde o seu caráter lógico ou tautológico, revelando-se como um acorrentamento. Diz Levinas: “Na identidade do eu, a identidade do ser revela a sua natureza de acorrentamento [*enchaînement*], pois ela aparece sob a forma de sofrimento e invita à evasão”.⁹ A identidade do eu consigo mesmo aparece como um sofrimento, um acorrentamento radical, do qual o homem sente a necessidade de se livrar.

Depois de ler a compreensão levinasiana do problema do ser em Husserl e Heidegger, uma tal afirmação certamente surpreende: Por que Levinas encontra no ser do homem este sentido dramático? Por que a afirmação do ser revela de repente uma brutalidade, como Levinas afirma? Por que o sentido do ser, depois de encontrar um desabrochamento e aprofundamento em Husserl e Heidegger, inclina com Levinas neste sentido negativo?

Uma leitura atenta das primeiras páginas da *Da evasão* aponta para uma resposta parcial. Para a filosofia tradicional, a auto-suficiência do fato do ser não despertava problema; ela concebia o ser do homem, segundo a imagem do ser das coisas, como suficiente a si mesmo, como consistindo num núcleo inquebrantável de simplicidade, unidade e paz consigo mesmo. Os conflitos do homem, mesmo os que se erguem no interior do homem, entre o eu e o não-eu, não são conflitos consigo mesmo ou com o próprio ser, mas com aquilo que no homem não é autenticamente humano, com o mundo, na medida em que o ser deste fere a liberdade da alma humana. A unidade do sujeito, o repouso pacífico sobre si mesmo, pode

o ente pode unicamente ser posto – na medida em que elas designam o fato mesmo da afirmação ou da posição, o fato que *há*, quem ou em retirada de tudo *aquilo que há*, o fato pelo qual há tudo aquilo que há. Mas, simultaneamente, [...] afirmação ou posição *imperfeitas*, essencialmente imperfeitas enquanto horríveis na maneira que têm de se afirmar sem retenção ou de se pôr até se impor absolutamente” (J. Rolland, op. cit., p. 18-19).

⁹ DE, p. 73.

sempre ser readquirido, conseguido. Este é o ideal do conceito do homem também no romantismo, na filosofia burguesa e capitalista. A filosofia ocidental, por consequência, nunca se revoltou contra o ser; quando ela combate o ontologismo, combate por um ser melhor, pela harmonia entre nós e o mundo, pelo aperfeiçoamento do nosso ser, pressupondo deste modo a suficiência do próprio ser. Contra a insuficiência da condição humana há um ideal de paz e de equilíbrio do ser; há uma aspiração a transcender os limites e a finitude do que é, para alcançar a comunhão com o ser infinito. Levinas diz claramente: “A insuficiência da condição humana nunca foi compreendida de outro modo que como *uma limitação do ser, sem que a significação do ‘ser finito’ fosse alguma vez considerada*”¹⁰.

A situação muda com a “sensibilidade moderna”, com a “geração contemporânea”, que deve combater problemas que não dizem mais respeito a esta preocupação com a transcendência dos limites do ser. “Como se ela tivesse a certeza que a idéia de limite não se poderia aplicar à existência do que é, mas unicamente à sua natureza e como se ela percebesse no ser um vício mais profundo.”¹¹ É este vício mais profundo no ser que obriga a pensar o significado da finitude do ser, a sua gravidade e seriedade e conduz à condenação mais radical da filosofia do ser.

A geração contemporânea, diz Levinas, isto é, a geração dos povos europeus que experimentaram a guerra e o tempo pós-guerra, teve uma experiência nova do ser, do ser como mal, “mal do século”¹². Em que consiste esta experiência? Cito a passagem de Levinas que a descreve:

Não é fácil redigir a lista de todas as situações da vida moderna em que ele [o mal do século] se manifesta. Elas se criam numa época que não deixa ninguém à margem da vida e em que ninguém tem o poder de passar ao lado de si [*passer à côté de soi*]. Quem é preso na engrenagem incompreensível da ordem universal não é mais o indivíduo que ainda não se pertence, mas uma pessoa autônoma que, sobre o terreno sólido que conquistou, sente-se, em todos os sentidos do termo, mobilizável. Posta em questão, ela adquire a

¹⁰ DE, p. 69; sublinhado meu.

¹¹ DE, p. 69.

¹² DE, p. 70.

consciência aguda da realidade última cujo sacrifício lhe é exigido. A existência temporal toma o sabor indizível do absoluto. A verdade elementar de que *há o ser* – o ser que vale e que pesa – revela-se numa profundidade que mede sua brutalidade e sua seriedade.”¹³

O sujeito autônomo do racionalismo e idealismo sente-se de repente posto em questão, mobilizável por uma engrenagem incompreensível da ordem universal que a guerra faz experimentar. A autonomia é posta em questão, uma vez que o sujeito mobilizável não depende mais unicamente de si mesmo; a autonomia inverte-se em heteronomia. A partir da existência humana revela-se uma realidade última, que é o ser, o fato de que há ser, com toda a sua gravidade. O clima semelhante de uma nova experiência do ser, do fato de haver ser, que pesa e provoca uma fadiga e que obriga a repensar o conceito do homem e do ser, é descrito por Levinas também num outro texto contemporâneo a *Da evasão*¹⁴:

A guerra, os sombrios pressentimentos que a precederam e a crise que lhe seguiu, deram ao homem um sentimento de existência que a razão soberana e impassível não teria sabido nem esgotar, nem satisfazer. Uma geração dolorosamente consciente da importância do temporal e do sabor agudo de um destino fechado nos limites do tempo, não pôde mais ignorar o *peso* ou a *gravidade* desta existência. O real que se tornou volátil sob o sopro subtil da inteligência, que se dissipou num jogo de relações, ergueu-se bruscamente diante do homem como um bloco sólido. O eu sentiu-se pressionado pela obrigação *de se explicar* com o ser (*de se expliquer avec*), de esclarecer as ligações que o prendem a ele. Ele sentiu-se extremamente insuficiente e incapaz de suportar esta massa do real [...]. Esta é a significação verdadeira do renascimento da ontologia ao qual assistimos. Ela procede sobretudo deste sentimento irreduzível *de que há o ser*; ou seja, que a existência tem um valor e um *volume*, que o eu pensante não é o apoio de si mesmo e que, por consequência, a noção do sujeito não basta para dar conta do ser.¹⁵

¹³ Ibidem.

¹⁴ Trata-se da análise levinasiana da obra *La présence totale* de Louis Lavelle, publicada em *Recherches Philosophiques* IV, em 1934, p. 393. Cito a longa passagem, por trazer novos esclarecimentos da questão da experiência do ser que a guerra proporciona e por o texto ser dificilmente disponível. A citação é dada por Miguel Abensour, em “*Le mal élémental*”, em E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de hitlérisme*, Payot & Rivages, 1997, p. 67.

¹⁵ A guerra, à qual Levinas se refere neste texto, deve ser a primeira guerra mundial, talvez com os sombrios pressentimentos da segunda guerra mundial que explodiu 5 anos mais tarde. Depois da primeira guerra, que provocou profundas dilacerações nas gerações que a sofreram, “uma dilaceração de toda a vida e de toda a experiência vital, uma dilaceração que vai a fundo muito mais de um simples processo de cisão entre os indivíduos e que atinge o indivíduo único e a sua realidade unitária” (H. Broch, “La disgregazione dei valori”, em *Azione e conoscenza*, Milano: Lerici, 1966, p. 9-10; apud G. Lissa “Critica dell’ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in E. Levinas”, em *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 7, 1987, p. 122, nota 2), dilacerações que resultaram num repensar o real e a posição do indivíduo nele, encontramos a expressão “mobilização total” para definir esta situação em diversos autores, por exemplo em E. Jünger e M. Heidegger. “Como Jünger, também Heidegger, na mobilização total dos seres iniciada pela primeira guerra mundial, viu o fenômeno determinante da época em que a vontade de potência reúne a totalidade do ente através da técnica” (ibid.,

A noção do sujeito, sujeito autônomo, racional, fundamento da realidade, não consegue mais explicar a experiência do ser, a própria existência. Daí a percepção aguda de haver algo além do sujeito e da sua autonomia, de haver o ser, a experiência do fato do ser, do seu peso e sua gravidade. Em que consiste esta gravidade? Levinas explica em *Da evasão*:

O jogo amável da vida perde o seu caráter de jogo. Não que os sofrimentos, dos quais ele é ameaça, o tornam desagradável, mas porque o fundo do sofrimento é feito de uma impossibilidade de o interromper e de um sentimento agudo de ser amarrado. A impossibilidade de sair do jogo e de restituir às coisas sua inutilidade de brinquedos anuncia o instante preciso em que a infância termina e define a própria noção do sério. O que conta, portanto, em toda esta experiência do ser, não é a descoberta de um caráter novo da nossa existência, mas do seu próprio fato, da própria inamovibilidade da nossa presença.¹⁶

O ser, ou a própria existência, se revela ao eu como um jogo impossível de interromper, que por esta mesma razão deixa de ser jogo, provoca sofrimento; a gravidade do ser consiste na sua inamovibilidade, irremissibilidade, no caráter absoluto e definitivo da sua presença. O ser revela-se no sentimento agudo de ser amarrado (*être rivé*) ao próprio ser, à presença de si mesmo, a si mesmo. Aqui reencontramos o acorrentamento do eu a si mesmo, o ser como um aprisionamento, do qual se sente necessidade de sair. Esta é, em última instância, a estrutura do ser, tal como o revela o novo contexto da existência que a guerra provocou, tal como se revela na experiência da própria existência neste contexto. Convém precisar com J. Rolland, que é na existência que se apercebe de si mesma, do fato da sua presença e da inamovibilidade desta presença, com outras palavras, na existência que se compreende, que o ser revela o sentido da sua estrutura de ser amarrado.

Da evasão, que precisa ainda melhor esta experiência do ser pela análise da situação da náusea e da vergonha e pretende elaborar também o conceito da saída do ser, não explica, porém, ulteriormente a razão ou o porquê desta estrutura do ser e do seu caráter brutal. Penso

p. 132, nota 25). Esta experiência do ser será aprofundada por Levinas após o traumatismo da segunda guerra mundial, como poderemos constatar nas obras posteriores.

¹⁶ DE, p. 70.

que seja preciso procurar ulteriormente a elucidação deste caráter brutal do ser como afirmação ou posição absoluta.

J. Rolland se pergunta sobre a origem filosófica desta noção do ser amarrado. Em primeiro lugar, ele é atento ao fato que Levinas usa este termo já ao apresentar pela primeira vez a filosofia de Heidegger, no texto “Martin Heidegger e a ontologia”, nomeadamente, ao falar da noção de *Geworfenheit*: “A disposição afetiva, que não se separa da compreensão – pela qual a compreensão existe –, revela-nos o fato de que o *Dasein* é amarrado às suas possibilidades, que o seu ‘aí’ [*son ‘ici-bas’*] [o seu ‘aqui em baixo’, o seu mundo] se lhe impõe”¹⁷. Na compreensão levinasiana da *Geworfenheit*, portanto, da facticidade original do *Dasein* que é a explicação ontológica do fato da sua existência e a fonte da afetividade, o fato de o *Dasein* ser lançado ou jogado no mundo e nele abandonado significa que as suas possibilidades lhe são impostas, que ele é amarrado a elas, ao mundo. Mas Heidegger pensa esta facticidade do *Dasein* na sua relação com o projetar-se para fora de si, na sua oposição ao projeto, *Entwurf*. Segundo Rolland, Levinas reflete sobre a *Geworfenheit*, fazendo da sua obra também um “ensaio da hermenêutica da facticidade”, diferindo de Heidegger pelo fato de parar o movimento da análise deste, de se deter no fato de ser amarrado, sem avançar para o que completa esta estrutura, isto é, para a estrutura do projetar-se para fora de si do *Dasein* em direção a suas possibilidades. Nas palavras de Rolland:

Poder-se-ia dizer que a reflexão de Levinas se detém sobre a *Geworfenheit* de modo a descobrir e a descrever uma situação em que a existência não encontra mais em si uma propensão indo além da situação imposta, uma situação em que o *ser jogado* paralisa de certo modo toda a possibilidade de *se projetar*.¹⁸

A origem filosófica do ser amarrado, segundo Rolland, seria portanto uma certa transformação da noção heideggeriana de *Geworfenheit*, que caracteriza o ser do *Dasein*. Seria a própria existência, na sua totalidade, que se impõe como *Geworfenheit*, nela o homem está

¹⁷ DEHH, p. 87, já citado; esta tradução é minha, aproximada mais literalmente ao texto francês, para o poder relacionar com o tema aqui estudado.

¹⁸ J. Rolland, op. cit., p. 22.

paralisado ou amarrado irremissivelmente, a ponto de não poder sair ou projetar-se para fora dela.

Rolland propõe ainda uma outra aproximação, para esclarecer o conceito de ser amarrado, aproximação com um outro texto de Levinas, o artigo “A inspiração religiosa da Aliança”, em que este usa o termo ‘ser amarrado’ para descrever a situação em que vivia o povo judeu sob a perseguição nazista. Eis as palavras de Levinas:

O hitlerismo é a maior prova – a prova incomparável – que o judaísmo teve que atravessar. [...] A afronta, sob sua forma racista, acrescentou à humilhação um sabor agudo de desespero. A sorte patética de ser judeu torna-se uma fatalidade. Não se lhe pode fugir. O judeu é inelutavelmente amarrado ao seu judaísmo. [...] Uma juventude que, definitivamente atada aos sofrimentos e às alegrias das nações das quais faz parte [...] diante da realidade do hitlerismo descobre toda a gravidade do fato de ser judeu. [...] No símbolo bárbaro e primitivo da raça [...] Hitler recordou que *não se deserta do judaísmo*.¹⁹

Há, portanto, uma possibilidade de ser amarrado à própria existência como a uma fatalidade, a uma sorte cruel da qual não se pode fugir, porque não se pode fugir da própria raça. A experiência da perseguição nazista seria para o povo judeu uma experiência da gravidade e da brutalidade do ser, do ser amarrado à própria existência e não poder desertar dela. Esta seria, segundo Rolland, uma possibilidade – ou impossibilidade – extrema de pensar o humano como tal na sua relação com o ser, aquela situação em que a *Geworfenheit* paralisa toda a possibilidade de projeto e, sob a forma do ser amarrado, revela o sentido do ser. A experiência da perseguição nazista, como aliás toda a experiência da guerra da qual Levinas fala nas obras que citamos, seria uma experiência pré-filosófica, que inspira e nutre a reflexão filosófica, experiência de um traumatismo que precisa ser pensado, que marca o sentido do ser.

¹⁹ “L’inspiration religieuse de l’Alliance”, de 1935, publicado na revista da Aliança israelita universal, *Paix et Droit*, nº 8 (1935), p. 4; republicado em C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991, p. 144-146.

O hitlerismo: acorrentamento ao biológico

Esta problemática transpõe-nos já, além da interpretação de Rolland do conceito levinasiano do ‘ser amarrado’, para um outro texto de Levinas que, na minha opinião, esclarece ulteriormente o que é pensado em *Da evasão*. Trata-se do breve texto “Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo”²⁰, em que Levinas faz uma análise fenomenológica do fenômeno político do nacional-socialismo, procurando neste fenômeno a compreensão de uma filosofia implícita, de uma relação com ou uma atitude perante o conjunto do real.²¹ Levinas, portanto, não procura fazer uma análise sociológica do hitlerismo, nem uma análise da sua doutrina política, mas procura, aplicando o método fenomenológico, considerar o hitlerismo como um tecido de intencionalidades específicas e explicitar o que nele está implícito, remontar à intuição ou decisão original²², às suas intencionalidades primeiras.²³

Como via de acesso à intencionalidade Levinas ressalta o sentimento: “Mais que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar dos sentimentos elementares”²⁴. Vimos que o sentimento ou afetividade, na sua dimensão ontológica, segundo Heidegger, revela uma compreensão da existência, uma relação com o ser; neste sentido, Levinas diz neste texto que os sentimentos elementares “contêm uma filosofia”, na medida em que “exprimem a atitude

²⁰ “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, de 1934, publicado em *Esprit* nº 2 (1934), p. 199-208; reeditado em E. Levinas, *Les imprévus de l’histoire*, Paris: Fata Morgana, 1994 - é a obra usada aqui para as citações, da edição *Le livre de poche*, p. 23-33. O texto foi reeditado também, seguido de um “Post-scriptum” de Levinas de 1990, em C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., p. 154-160 e em E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, Paris: Rivages, 1997, seguido de um comentário de Miguel Abensour, “Le Mal élémental” – é a edição usada aqui para o “Post-scriptum” e para o texto de Abensour.

²¹ De modo semelhante, num texto alguns anos posterior, a saber, “L’Essence spirituelle de l’antisémitisme (d’après Jaques Maritain)” de 1938, Levinas fala da “metafísica do anti-semitismo” (cfr. C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., p. 150).

²² “Quelques réflexions”, p. 24.

²³ O empreendimento de Levinas neste breve artigo revela uma grandeza diferente quando o lemos em conjunto com o seu contexto histórico: em 30 de janeiro de 1933, Hitler chega ao poder; em 8 de março do mesmo ano, anuncia-se oficialmente a criação dos campos de concentração; em 23 de março, o regime ganha plenos poderes; em 27 de maio Heidegger faz o discurso de reitorado sobre “A auto-afirmação da Universidade alemã”; em 15 de setembro do mesmo ano, são criadas as Leis de Nuremberg que, em nome da proteção do sangue e da honra, privam os judeus da maioria dos seus direitos e proibem o casamento entre judeus e arianos. Segundo M. Abensour, o escrito de Levinas é uma das raras análises do fenômeno do hitlerismo naquela época.

²⁴ “Quelques réflexions”, p. 23.

primeira de uma alma em face do conjunto do real e do seu próprio destino. Eles predeterminam ou prefiguram o sentido da aventura que a alma percorrerá no mundo”.²⁵ Através do sentimento, o sentimento da existência, pode colher-se um modo de ser fundamental, neste caso o modo de ser da “alma alemã”, a sua “nostalgia secreta”.²⁶

O que caracteriza, portanto, o sentimento da existência próprio ao hitlerismo? Para esclarecê-lo, Levinas já no início confronta o hitlerismo com os princípios da civilização europeia, que o hitlerismo põe em questão. A civilização europeia, em seus vários momentos e variantes, caracteriza-se pelo espírito da liberdade, por uma concepção do homem essencialmente livre. Levinas diz, precisamente: “Ela é o *sentimento* da liberdade absoluta do homem diante do mundo e das possibilidades que solicitam a sua ação”²⁷, acentuando na liberdade o sentimento da existência próprio da civilização ocidental. O espírito da liberdade tem a ver essencialmente com uma certa concepção do tempo. O tempo é, pois, a condição da existência humana; enquanto tempo passado, fato consumado, história, o tempo pesa sobre a existência, sobre o presente e sobre o futuro, é uma condição do irreparável, uma limitação profunda, fundamental.

O fato consumado, transportado por um presente que foge, escapa para sempre à influência do homem, mas pesa sobre o seu destino. Por detrás da melancolia do eterno escoar das coisas, do presente ilusório do Heráclito, há a tragédia da inamovibilidade de um passado inapagável que condena a iniciativa a ser apenas uma continuação.²⁸

A liberdade do homem “mede-se”, assim, nesta relação com o tempo, na abertura ao novo que ele permite, libertando o presente do peso do passado: “A verdadeira liberdade, o

²⁵ Ibid. M. Abensour faz notar como Levinas, já no texto “Fribourg, Husserl et la Phénoménologie”, de 1931, insiste sobre a importância dos sentimentos para os fenomenólogos: “Sua idéia fundamental consiste [...] em afirmar e em respeitar a especificidade da relação ao mundo que o sentimento realiza. [...] Eles sustentam firmemente que há uma relação, que os sentimentos enquanto tais ‘querem alcançar alguma coisa’, constituem, enquanto tais, nossa transcendência em relação a nós mesmos, nossa inerência ao mundo. Eles sustentam, por conseqüência, que o próprio mundo – o mundo objetivo – não está feito como um objeto teórico, mas se constitui por meio de estruturas bem mais ricas que somente estes sentimentos intencionais conseguem colher” (E. Levinas, “Fribourg, Husserl et la Phénoménologie”, em *Revue d’Allemagne et des Pays de Langue Allemande*, nº 34, maio 1931, p. 408; reeditado em *Les imprévus de l’histoire*, Montpellier: Fata Morgana, 1994, p. 99).

²⁶ “Quelques réflexions”, p. 23.

²⁷ “Quelques réflexions”, p. 24 ; sublinhado meu.

²⁸ Ibidem.

verdadeiro começo exigiria um verdadeiro presente que, sempre no apogeu de um destino, o recomeça eternamente”.²⁹

A civilização européia anuncia um homem livre frente ao peso do passado. O judaísmo, por meio da idéia do arrependimento que gera o perdão reparador, vence a irreversibilidade do tempo. No cristianismo, o homem está libertado do definitivo do tempo e do peso do passado através da idéia da salvação operada pela Cruz, que tem o poder de libertar cada indivíduo pela graça; a alma humana, o fundo último do indivíduo, tem a natureza “numenal”: embora instalado concretamente no mundo, o homem está livre das suas amarras, tem o poder de se desfazer delas, de se renovar cada dia, de ressuscitar. O liberalismo perde a intensidade dramática desta liberação, mas conserva a liberdade por meio da autonomia da razão que eleva o homem acima do mundo, num plano superior; a luz da razão expulsa o irracional, mantém o homem sempre à distância em relação ao peso da história, possibilitando-lhe escolhas livres. Mesmo o marxismo, que parece contestar esta concepção do homem, na medida em que o reconhece submisso às necessidades materiais, portanto não mais pura liberdade, de algum modo continua a inspirar-se nas idéias liberais. O acorrentamento do espírito à matéria não é definitivo, uma vez que, para Marx, tomar consciência da situação social significa libertar-se já do fatalismo que ela comporta.

O hitlerismo rompe radicalmente com o espírito da liberdade próprio à civilização européia; a sua novidade é, na verdade, uma entrada na servidão – servidão política, sem dúvida, mas também uma servidão mais profunda que diz respeito à existência do homem, ao seu ser, na mesma medida em que também a noção da liberdade na civilização européia não se esgota nas liberdades políticas mas toca o fundo do homem. O hitlerismo inaugura uma nova concepção do homem e do seu destino. O que ele põe em questão, portanto, não é apenas um regime político ou religioso, mas a humanidade do homem. Levinas o diz no final do texto:

²⁹ Ibidem.

“[...] o racismo não se opõe somente a um ou outro ponto particular da cultura cristã e liberal. Não é tal ou tal dogma da democracia, de parlamentarismo, de regime ditatorial ou de política religiosa que está em causa. É a própria humanidade do homem”.³⁰

A nova concepção do homem dá-se através de um novo sentimento da existência. A situação à qual o homem é amarrado não o escraviza do exterior – deste modo seria possível de ser contornada – mas constitui o fundo do seu ser. “Uma concepção verdadeiramente oposta à noção europeia do homem só seria possível se a situação à qual ele é amarrado não lhe seria acrescentada, mas constituiria o próprio fundo do seu ser.”³¹ Esta situação parece consistir na relação com o corpo.

M. Abensour comenta, neste ponto, o movimento da análise de Levinas. Na primeira parte do texto, a liberdade é definida por Levinas através da sua relação ao tempo: o perdão, a graça e a autonomia da razão permitem ao homem libertar-se do peso do tempo, emancipar-se do irreparável do passado. Na descrição da ruptura do hitlerismo com esta concepção do homem, porém, Levinas recorre à relação do homem com o corpo, parecendo abandonar a questão do tempo. Uma nova relação com o tempo, contudo, encontra-se encerrada na experiência do corpo.³²

Vejamos o procedimento de Levinas. Na verdade, ele define primeiramente o lugar que o corpo ocupa na interpretação tradicional. Nela, a relação com o corpo caracteriza-se pelo “sentimento da eterna estranheza do corpo em relação a nós mesmos”³³; o corpo é um objeto do mundo exterior, um obstáculo a vencer, um estranho em relação ao nosso espírito – isto vale para a mentalidade antiga, para o cristianismo e liberalismo, persiste em todas as variantes da ética ocidental.

³⁰ “Quelques réflexions”, p. 33.

³¹ Ibid., p. 28.

³² M. Abensour, op. cit., p. 46-47.

³³ “Quelques réflexions”, p. 28.

Contudo, esta interpretação da experiência do corpo oculta ou relega para o segundo plano um outro sentimento possível em relação a ele, “um sentimento de identidade entre nosso corpo e nós mesmos”³⁴, sentimento que se torna agudo em algumas circunstâncias. Além do fato evidente que o corpo nos é mais próximo e familiar que o resto dos objetos do exterior, além do fato que ele influencia ou comanda em vários aspectos a nossa existência, há o sentimento de identidade com o corpo, de modo particular na experiência do perigo, num exercício esportivo arriscado, por exemplo, ou na dor física. Em tais ocasiões, o dualismo entre nós e o corpo desaparece, o corpo é sentido como sendo nós próprios, e não obstante o espírito possa parecer revoltar-se contra a dor, permanece inelutavelmente fechado nela.

Há, portanto, uma ambigüidade na nossa relação com o corpo. O pensamento ocidental tradicional soube reduzir estes fatos em que o corpo sobressai como brutos e grosseiros; mas, pode subsistir o sentimento de sua originalidade irreduzível e o desejo de os conservar puros. Os que querem partir do sentimento de identidade entre o eu e o corpo para definir o homem, não encontrarão jamais no fundo desta unidade a dualidade do espírito debatendo-se contra o corpo, diz Levinas. Para estes, é “neste acorrentamento ao corpo que consiste toda a essência do espírito. Separá-lo das formas concretas nas quais ele já se comprometeu, significaria trair a originalidade do próprio sentimento do qual convém partir”³⁵.

Em relação ao corpo pode haver, portanto, um acorrentamento. Levinas sublinha de imediato o caráter dramático ou trágico desta identificação com o corpo: ela é definitiva; não é somente uma identificação voluntária, ela é como uma aderência à qual não se pode escapar, em relação a qual, portanto, não há mais liberdade.

O corpo não é somente um acidente infeliz ou feliz que nos coloca em relação implacável com a matéria – *sua aderência ao Eu vale por si mesma*. É uma aderência à qual não se escapa e que nenhuma metáfora poderia fazer

³⁴ Ibid., p. 28-29.

³⁵ Ibid., p. 30.

confundir com a presença de um objeto exterior; é uma união da qual nada poderia alterar o gosto trágico de definitivo.³⁶

Esta é a realidade do hitlerismo. Ele atribui uma importância capital a este sentimento do corpo, definindo o homem por meio daquilo de que o corpo é o veículo: o biológico, a hereditariedade, a raça. A exaltação do corpo e o tipo da identificação do Eu que o corpo implica marcam o afastamento do hitlerismo em relação ao espírito da liberdade. Com isto Levinas acentua também uma nova noção do tempo: por meio do corpo biológico, da hereditariedade, é o passado que prevalece sobre o presente e sobre o futuro. Daí o gosto trágico do definitivo, da fatalidade, irreversibilidade. As dimensões do tempo e do corpo se conjugam intimamente na sua tirania sobre o homem. O homem é enredado pelos liames incontrolláveis, acorrentado ao passado por meio do seu corpo biológico, e esta situação de acorrentamento constitui o fundo do seu ser, determina os seus “poder-ser”. “Acorrentado ao seu corpo, o homem se sente recusar o poder de escapar a si mesmo.”³⁷ As suas possibilidades são reduzidas a um encurvamento ou fechamento sobre si que se torna o coração da vida espiritual. Nas palavras de Levinas:

O biológico, com tudo o que comporta de fatalidade, torna-se mais que um *objeto* da vida espiritual, torna-se o coração desta. As misteriosas vozes do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado aos quais o corpo serve de veículo enigmático perdem a sua natureza de problemas submissos à solução de um Eu soberanamente livre. Para os resolver, o Eu traz apenas as próprias incógnitas destes problemas. Ele é constituído por eles. A essência do homem não está mais na liberdade, mas numa espécie de acorrentamento. Ser verdadeiramente si mesmo não significa retomar o seu vôo por cima das contingências, sempre estranhas à liberdade do Eu; significa, ao contrário, tomar consciência do acorrentamento original inelutável, único, ao nosso corpo; significa sobretudo aceitar este acorrentamento.³⁸

A partir desta citação podemos ressaltar e elucidar vários aspectos do pensamento de Levinas presentes neste texto. Em primeiro lugar, parece-me claro que na compreensão do corpo adotada pelo hitlerismo, tal como Levinas o compreende, há em curso uma redução: redução do próprio corpo ao biológico, aos liames do sangue, à hereditariedade. Pois Levinas

³⁶ Ibid., p. 29-30.

³⁷ Ibid., p. 32.

³⁸ Ibid., p. 30.

sublinhou a ambigüidade que não poderia ser descuidada em relação ao corpo: ambigüidade entre o sentimento do corpo como estranho, como outro em relação ao Eu, e o sentimento de identidade, particularmente agudo nalgumas circunstâncias. Esta ambigüidade está apagada na concepção do corpo que domina no hitlerismo, o corpo aparece brutalmente simplificado, reduzido ao fato consumado.³⁹ Esta redução é tanto mais grave e brutal quanto ela atinge o homem por inteiro e o ideal da sociedade. Levinas não usa o termo brutalização neste contexto – ele aparece em *Da evasão* – mas ela pode ser percebida em todas as conseqüências desta redução do homem ao corpo e do corpo ao biológico, conseqüências que Levinas mostra no decorrer do texto: uma nova concepção da sociedade, fundada sobre a base sanguínea – a sociedade como a raça, um novo ideal de pensamento e de verdade e, finalmente, uma nova concepção da universalidade. Toda a estrutura social que anuncia a libertação em relação ao corpo é percebida – pela sociedade que se identifica a partir dos liames do sangue – como suspeita, como renegamento ou traição, e a idéia moderna da sociedade fundada sobre o acordo das vontades livres é denunciada como falsa e mentirosa.⁴⁰ O ideal do pensamento e de verdade é marcado por uma exigência de fidelidade aos dados que o corpo biológico implica, por um ideal de sinceridade e autenticidade que se define a partir da identificação com o corpo. De modo que “a verdade não é mais para ele a contemplação de um espetáculo

³⁹ M. Abensour nota, por meio da acentuação da ambigüidade que Levinas sublinha na concepção do corpo, uma distância de Levinas tanto em relação à filosofia tradicional, que eleva o homem por meio do espírito acima de todas as dimensões do corpo, quanto, obviamente, em relação à identificação do homem como corpo que o hitlerismo propaga. No seu comentário, Abensour aproxima a idéia da ambigüidade ao pensamento de outros filósofos que na mesma época se tornaram sensíveis à questão do corpo, tais como Gabriel Marcel, que na sua filosofia da encarnação desenvolve a oposição entre “ter um corpo” e “ser um corpo”, ou como o fenomenólogo M. Merleau-Ponty. Os dois foram atentos a descobrir e dar justiça à nossa condição corporal contra uma certa abstratização do espírito humano, mas absteram-se de positivar a identidade entre o eu e o corpo, de glorificar esta aderência, caracterizando-a seja como mistério, seja como enigma. O que caracteriza melhor a condição humana, nas palavras de Merleau-Ponty, “é este movimento entre o ter e o ser, este entre-dois. [...] Pois, se meu corpo é mais que um objeto, não se pode mais dizer que ele seja eu-mesmo: ele está na fronteira entre o que eu sou e o que tenho, no limite do ser e do ter” (M. Merleau-Ponty, “Être et avoir”, em *La vie intellectuelle*, octobre 1936, p. 100, apud M. Abensour, op. cit., p. 62). Isto, a meu ver, ajuda a compreender o sentido da ambigüidade da relação com o corpo, da qual fala Levinas e o sentido da simplificação, do apagamento desta complexidade que se dá na cena política, no hitlerismo, que aparece como um análogo político de um certo pensamento filosófico.

⁴⁰ Levinas diz explicitamente: “Portanto, se a raça não existe, é preciso inventá-la!” (“Quelques réflexions”, p. 31).

estranho”, diante do qual o homem poderia escolher o que é verdadeiro; “ela consiste num drama do qual o próprio homem é autor. É sob o peso de toda a sua existência – que comporta dados em relação aos quais não se pode mais voltar atrás – que o homem dirá seu sim ou seu não.”⁴¹ Finalmente, este ideal de verdade comporta uma modificação da idéia de universalidade, substituindo a propagação da idéia – que implica sempre um processo de igualação das pessoas por meio da aceitação racional da idéia, a criação de uma sociedade de iguais, de uma comunidade de “mestres” – pelo processo da expansão da força, cuja estrutura é totalmente diferente:

A força não se perde entre aqueles que a sofrem. Ela está ligada à personalidade ou à sociedade que a exerce, ela os amplia subordinando-lhes o resto. Aqui a ordem universal não se estabelece como corolário da expansão ideológica – ela é esta expansão mesma que constitui a unidade de um mundo de mestres e de escravos. A vontade de poder de Nietzsche que a Alemanha moderna reencontra e glorifica não é somente um novo ideal, é um ideal que traz consigo ao mesmo tempo sua própria forma de universalização: a guerra, a conquista.⁴²

A identificação simplicista do homem com o corpo, no que este tem de biológico, conduz em última instância à guerra, à propagação da força, à escravidão não somente do indivíduo que se identifica com a sua base sanguínea, mas de povos inteiros, subjugando-os em nome de um ideal de pureza do sangue e da verdade. Deste modo se revela a brutalidade e o perigo encerrados numa compreensão da existência a partir do sentimento de identidade com o corpo, depurado da complexidade e ambigüidade que lhe é própria. A procura do concreto declina, na sua versão política, para a brutalização da existência.

Em segundo lugar, como nota M. Abensour, a concepção do tempo parece ter primazia, para Levinas, na definição da liberdade, visto ela ser implicada também na compreensão da relação do homem com o corpo. Em toda esta problematização do tempo na análise de Levinas, Abensour vê uma referência a Heidegger, uma vontade de se posicionar diante da filosofia deste autor. É Heidegger quem define claramente, no *Ser e tempo*, o tempo como a

⁴¹ Ibid., p. 32. Retornarei mais adiante sobre o problema da autenticidade.

⁴² Ibid., p. 33.

condição ou estrutura interna do *Dasein*. Levinas segue-o nesta consideração do tempo, mas afasta-se dele quando caracteriza o tempo como condição do irreparável, enquanto para Heidegger o êxtase do tempo, do futuro que tem primazia sobre o passado e presente, é um sinal de abertura essencial, de abertura para as possibilidades que tornam impossível o acabamento irreparável do *Dasein*. Por que Levinas inclina diferentemente a sua leitura da estrutura da temporalidade? Segundo Abensour, este desacordo com Heidegger – no qual não se esclarece ainda a concepção do tempo própria de Levinas – mostra já uma suspeita se a filosofia do ser de Heidegger seja realmente orientada para a liberdade. A liberdade exige um presente capaz de proporcionar um verdadeiro começo, condição do novo. A relação com o ser, a compreensão, marca em Heidegger a liberdade e também todo o êxtase que o tempo parece proporcionar, com um peso, com algo já realizado e consumado em nós como um fato, que inclina toda a abertura para o passado.⁴³ Isto me parece importante, porque indica a posterior problematização da filosofia do ser heideggeriana da parte de Levinas.

Em terceiro lugar, pode se desdobrar o que Levinas diz a respeito da identificação com o corpo que resulta, no hitlerismo, na aceitação do acorrentamento. M. Abensour descreve o processo de identificação, ressaltando nele dois movimentos distintos: a distanciação de si, que pode ser introduzida por uma simples pergunta, como ‘quem sou eu?’, e o retorno sobre si no segundo momento. Ora, o processo de identificação ao corpo, sobretudo corpo biológico, revela-se, a partir desta ressalva, reduzido, interrompido, brutalmente simplificado: é suprimida a distância de si, que comporta um momento de lucidez, de tomada de consciência, de julgamento, e deste modo o momento de retorno a si não é o retorno, mas uma coincidência imediata, massiva, com as vozes misteriosas do sangue, um responder aos apelos do passado,

⁴³ No escrito um pouco posterior, “A ontologia no temporal”, analisado no primeiro capítulo, esta suspeita de Levinas confirma-se nestas palavras claras a respeito da liberdade e do começo no tempo segundo Heidegger: “A ontologia procura explicitar a compreensão implícita, pré-ontológica, [...] que temos dele [do ser]. Trata-se de procurar alguma coisa que já possuímos. [...] Não se trata de afirmar a liberdade absoluta do sujeito que tira tudo de si mesmo, mas de subordinar a iniciativa à realização antecipada de algumas das nossas possibilidades. Existe em nós, desde logo, algo de acabado, e só o nosso profundo empenhamento na existência nos abre os olhos para as possibilidades do futuro. Nunca começamos, nunca somos inteiramente novos diante do nosso destino” (DEHH, p. 101-102; cfr. também M. Abensour, op. cit., p. 52).

das forças desconhecidas. Os obscuros apelos do passado, do sangue, não são problemas a resolver pelo eu, mas o que constitui doravante o eu, o que o identifica “antes da eclosão do Eu que pretenderá distinguir-se dele[s], [...] bem antes da eclosão da inteligência”⁴⁴. O eu é a incógnita destes problemas, não a sua solução. Enfim, esta identificação é um imergir em si, um colar ao que é opaco em nós, uma aderência irrevogável, que é o acorrentamento e a aceitação do acorrentamento. “Acorrentado ao seu corpo, o homem se sente recusar o poder de escapar a si mesmo”, diz Levinas.⁴⁵ Isto lembra fortemente as palavras de Levinas em *Da evasão*: “o acorrentamento mais radical, mais irremissível, o fato que o eu é si mesmo”⁴⁶. Este acorrentamento, o encobrimento do eu pelo si, constitui doravante a própria espiritualidade do eu, o coração da sua vida espiritual, o fundo do seu ser. Como nota Abensour, isto significa uma mudança da estrutura ontológica do existente, um novo modo de existir: o existente renuncia ao seu caráter extático, à sua abertura constitutiva, reduzindo-se neste processo de identificação-acorrentamento a um estado de fechamento sobre si, que em *Da evasão* é precisado com o termo ‘ser amarrado’. M. Abensour vê, portanto, uma relação estreita entre as duas obras, uma complementação mútua no que diz respeito ao esclarecimento do conceito do acorrentamento e do ser amarrado.⁴⁷

Antes de aprofundar esta relação entre as duas obras, há um outro ponto a esclarecer na reflexão sobre o hitlerismo. Na análise de Levinas pode perceber-se uma pergunta implícita a respeito deste novo modo de ser, acorrentamento e aceitação do acorrentamento, que caracteriza o ideal germânico do homem: questionamento sobre o porquê desta aceitação, o porquê desta inversão na compreensão da espiritualidade da liberdade para o acorrentamento. A resposta está relacionada com a explicação do novo ideal da verdade e do pensamento. A liberdade diante do mundo que a civilização ocidental anuncia, a distância em relação a tudo

⁴⁴ “Quelques réflexions”, p. 29.

⁴⁵ Ibid., p. 32, já citado. Para esta análise do processo de identificação, cfr. M. Abensour, op. cit., p. 63-64.

⁴⁶ DE, p. 73; já citado. Retornarei mais adiante a esta aproximação entre “Quelques réflexions” e *Da evasão*.

⁴⁷ Cfr., por exemplo, M. Abensour, op. cit., p. 64.

que a liberdade implica, significa poder escolher a verdade e poder não escolher, poder abster-se de escolha – seria a opção cética, possibilidade fundamental do espírito ocidental. E mesmo uma vez feita a opção pela verdade, o homem pode refazer a sua escolha, reafirmá-la ou negá-la. Esta distância, esta liberdade do pensamento, constitui a sua dignidade, mas encerra também o perigo de mentira, de falta da convicção, de não-engajamento na procura da verdade e dos valores espirituais. O pensamento pode tornar-se um jogo, falta de seriedade e de autenticidade. Levinas diz:

No intervalo que separa o homem e a idéia insinua-se a mentira. O pensamento torna-se jogo. O homem se compraz na sua liberdade e não se compromete definitivamente com nenhuma verdade. Transforma o seu poder de duvidar numa falta de convicção. Não se acorrentar a uma verdade torna-se para o homem não querer engajar sua pessoa na criação dos valores espirituais. Uma vez que a sinceridade é tornada impossível, termina todo o heroísmo. A civilização é invadida por tudo o que é inautêntico, pelo conseqüente pôr-se a serviço dos interesses e da moda.⁴⁸

Numa tal sociedade a liberdade já degenerou, perdeu o contato vivo com o seu ideal, rejeitou o esforço que este ideal exige, instalando-se no que nele há de cômodo. A uma tal sociedade, diz Levinas, a idéia do retorno ao biológico, hereditário, pode aparecer como “uma promessa de sinceridade e de autenticidade”⁴⁹, como uma opção pela verdade na alternativa – sem dúvida falsa – entre a mentira numa ordem social que se forma a partir da libertação em relação ao corpo, e a verdade numa sociedade instaurada a partir do acorrentamento ao corpo. A aceitação do acorrentamento neste sentido apareceria como uma possibilidade de autenticidade, um acesso ao ser mais profundo e verdadeiro, uma recusa de caráter lúdico da sociedade que joga com o pensamento e com a verdade, um assumir a seriedade da própria identidade, da história, da existência.

O homem [...] está desde já ligado com algumas delas [das idéias], como está ligado pelo seu nascimento com todos aqueles que são de seu sangue. Ele

⁴⁸ “Quelques réflexions”, p. 31. Segundo M. Abensour, aparece aqui uma crítica de Levinas à sociedade moderna liberal, burguesa, que procura a segurança mais que a liberdade e se compraz no jogo feito de ausência de convicção e de irresponsabilidade (cfr. op. cit., p. 55-56). Esta crítica à sociedade ocidental se aprofundará nas obras posteriores, junto com a reflexão sobre o ser, sobre a sua relação com o pensamento e sobre a sua implicação na relação com o outro.

⁴⁹ “Quelques réflexions”, p. 31.

não pode mais jogar com a idéia, pois saindo do seu ser concreto, ancorado na sua carne e no seu sangue, conserva a sua seriedade.⁵⁰

Daí esta estranha inversão dos valores, em que a liberdade aparece como um falso problema e o espiritual se define pelo biológico, pelo acorrentamento.

Esta preocupação com a autenticidade – que não deixa de apontar uma nova referência a Heidegger – tem suas exigências e conseqüências. A aderência a si mesmo, na forma de aderência ao corpo biológico sem esclarecimento, consiste numa redução, como foi dito acima, significa apagar no corpo a sua dimensão do outro, do estranho, tirar do corpo toda a dimensão em excesso. Com outras palavras, é uma dominação do outro, que seria o corpo ou o mundo, pelo Mesmo, pelo si.⁵¹ Isto, na sua relação com a nova idéia da sociedade, da verdade e da sua propagação como expansão da força, leva também a uma redução do outro na sociedade, nos povos “outros” – revelando assim a brutalidade deste processo, da qual falamos acima.

Segundo M. Abensour, a reflexão sobre o hitlerismo encontra um aprofundamento e uma complementação ontológicas na obra *Da evasão*, em que Levinas passa da descrição de uma situação ou uma possibilidade de existência, possibilidade de ser acorrentado a si mesmo por meio do acorrentamento ao corpo ou ao biológico, à definição do ser que numa tal possibilidade revela o seu sentido e sua estrutura última. Pode-se, talvez, dizer que Levinas faz aqui uma redução da relação do homem com o corpo para a intencionalidade última desta relação, que é a relação ao ser. A compreensão da existência como ser acorrentado conjuga-se com a experiência de que há ser, para além da autonomia do sujeito e malgrado esta, a experiência que em toda a época antes e depois da guerra foi proporcionada às nações européias por esta, e com a compreensão de que a brutalidade que ela revela não diz respeito a algum ente limitado ou às suas características imperfeitas, mas ao próprio ser.

⁵⁰ Ibid., p. 31-32.

⁵¹ Cfr. M. Abensour, op. cit., p. 60-61.

Ora, contra uma tal aproximação dos dois textos poderia ser evocado o fato de que na reflexão sobre o hitlerismo Levinas de fato quase não usa a noção do ser, mas fala do ideal do homem, da alma, mas também do fundo do ser do homem. Talvez se possa aqui aplicar as palavras de Levinas em *Da evasão*, que mostrariam um aprofundamento radical na reflexão sobre o ser, aprofundamento que se dá na passagem do escrito sobre o hitlerismo para o *Da evasão*:

A evasão [...] não consiste mais em se libertar das servidões degradantes que o mecanismo cego do nosso corpo nos impõe, pois não é somente a identificação possível do homem e da natureza que lhe faz horror. Todos estes motivos são apenas variações sobre um tema cuja profundidade são incapazes de igualar. Eles entretanto o encerram, mas o transpõem. Pois eles ainda não põem em causa o ser, e obedecem a uma necessidade de transcender os limites do ser finito. Eles traduzem o horror de uma certa *definição* do nosso ser e não do ser como tal⁵².

Se em “*Quelques réflexions*” se trata da identificação do homem e da natureza sob a forma da identificação do homem e seu corpo biológico, da qual fala Levinas nesta passagem, a reflexão sobre o fato de que há ser e sobre o seu sentido em *Da evasão* seria um passo radical da consideração das limitações do ser de um ente, o homem, para a consideração da gravidade do ser enquanto ser, do ser puro. Somente em *Da evasão* Levinas operaria com a diferença ontológica. Segundo a interpretação de M. Abensour, entre os dois textos não há uma diferença ou uma passagem tão grande. Se considerarmos que a “atitude primeira de uma alma diante do conjunto do real e do seu destino”, a “intuição” e a “decisão original”, que Levinas procura compreender através da análise dos sentimentos elementares do hitlerismo⁵³, dizem respeito ao ser do homem, à sua intencionalidade primeira – como as interpreta Abensour – que, na leitura levinasiana de Heidegger, significa a relação com o ser, então em “*Quelques réflexions*” Levinas procura não apenas a definição do homem no hitlerismo, mas através dela já uma compreensão da experiência do ser na sua relação com a existência humana.

⁵² DE, p. 71.

⁵³ “*Quelques réflexions*”, p. 23-24.

Segundo M. Abensour ainda, a noção da dor pode ajudar a fazer passagem do texto sobre o hitlerismo para o da *Da evasão*. Nos dois textos, a dor – a dor física, a do corpo – é analisada brevemente e apresenta características semelhantes, conduzindo para a compreensão do ser, através da sua identificação ao corpo, como ser amarrado. Em “*Quelques réflexions*”, a dor intervém, como já foi mencionado, como uma daquelas situações em que se torna patente o sentimento da identidade entre o eu e o corpo: o doente experimenta no sofrimento a simplicidade indivisível do seu ser. Mas esta identificação, o fracasso da revolta do espírito contra a dor, é experimentada também como desesperada: “Não é este desespero que constitui o próprio fundo da dor?”⁵⁴. Em *Da evasão*, a experiência do sofrimento é relacionada com o ser amarrado - é a propósito do sofrimento que Levinas usa pela primeira vez este termo: “o fundo do sofrimento é feito de uma impossibilidade de o interromper e de um sentimento agudo de ser amarrado”⁵⁵. A experiência da dor e do sofrimento, do fechamento na dor e no sofrimento – que é uma experiência relacionada ao próprio corpo – seria portanto uma experiência específica do ser, do ser amarrado e do desespero diante da irremissibilidade que este implica.

Penso que um último – e talvez o mais convincente – argumento a favor da aproximação dos dois textos, a favor da interpretação da experiência do hitlerismo como uma experiência do ser, é dado pelo próprio Levinas no “*Post-scriptum*” ao artigo de 1934, que, escrito numa época em que a sua reflexão sobre o ser já se aprofundou, o relaciona explicitamente com uma certa compreensão do ser. Levinas diz:

O artigo procede de uma convicção de que a fonte da barbárie sangrante do nacional-socialismo não está numa qualquer anomalia contingente do raciocínio humano, nem em algum mal-entendido ideológico accidental. Neste artigo há a convicção de que esta fonte esteja relacionada com uma possibilidade essencial do *Mal elementar* ao qual a boa lógica pode conduzir e contra o qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente. Possibilidade que se inscreve na ontologia do Ser, preocupada com o ser – do Ser

⁵⁴ “*Quelques réflexions*”, p. 29.

⁵⁵ DE, p. 70

‘dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht’, segundo a expressão heideggeriana.⁵⁶

Aceita a aproximação entre a estrutura do ser puro e a situação do acorrentamento ao corpo, o sentido negativo do ser não estranha mais. Se a suficiência do ser do homem não foi considerada dramática e não causava horror à filosofia tradicional, porque ela foi sempre conjugada com a liberdade do espírito que caracterizava o homem e o elevava acima do que nele ou fora dele o parecia subjugar, esta suficiência revela o seu caráter sufocante, pesado e brutal, uma vez que a liberdade é suprimida e o ser do homem identificado ao corpo na sua dimensão biológica. A afirmação e a posição do ser na sua identidade tornam-se insuportáveis, quando esta identidade é uma aderência irrefletida e irremissível, sem distância possível, ao carnal; este seria o sentido do caráter absoluto da posição do ser, do ser como posição. O ser é brutalidade, quando ele é experimentado através do acorrentamento ao corpo, seja este o acorrentamento àquele sangue pelo qual se identificava o povo alemão sob o hitlerismo, seja o acorrentamento ao ser judeu como a uma raça, à qual o povo judeu se viu reduzido sob a perseguição nazista. Neste ponto, a reflexão levinasiana sobre o hitlerismo e as suas reflexões sobre a experiência do povo judeu na guerra confluem para a definição do ser como ser amarrado, ser acorrentado.⁵⁷

O hitlerismo pode ser considerado, segundo M. Abensour⁵⁸, uma manifestação do ser amarrado a nível coletivo, político, como expressão da compreensão do ser de um povo inteiro. Em *Da evasão*, Levinas aprofundaria a análise do ser amarrado do homem na sua solidão, pela análise de duas situações ou experiências nas quais se lêem características semelhantes do ser: a vergonha e a náusea.

⁵⁶ E. Levinas, “Post-scriptum”, em *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, op. cit., p. 25.

⁵⁷ M. Abensour faz uma clara distinção entre acorrentamento e o ser amarrado: para este autor, o acorrentamento é o sentimento, a *Stimmung* de um novo modo de ser, ser amarrado (cfr. M. Abensour, op. cit., p. 59). Para J. Rolland, por sua vez, o ser amarrado é a nova estrutura do ser, cuja *Stimmung* seria a náusea. Voltarei a esta questão mais adiante.

⁵⁸ Cfr. M. Abensour, op. cit., p. 80.

Análise da náusea e da vergonha: posição e evasão

Para colher na vergonha aquilo que ela revela do ser, é preciso suspender ou ir além da vergonha como um fato moral, isto é, como relacionada a algum ato moralmente mau, e das conotações sociais implicadas nela. Como um fato moral, a vergonha consiste na impossibilidade de não se identificar com o ser que nos aparece estranho e com o qual nos é penoso identificar-se. Ela está eminentemente relacionada, portanto, ao nosso ser, ao “ser do nosso ser”: não tanto por ser limitado, suscetível de pecado, mas porque o nosso ser é solidário com os atos que realizamos, não pode não reclamar responsabilidade pelo que somos ou fizemos. Nisto a vergonha revela a incapacidade do ser de romper consigo mesmo. Liberada totalmente da sua relação com os atos moralmente maus, a vergonha se revela relacionada com a impossibilidade de esconder ou de vestir aquilo que gostaríamos de esconder, a nossa nudez. E não se trata apenas da nudez física, do corpo, embora esta apareça em primeiro lugar⁵⁹, e menos ainda da necessidade de se esconder apenas diante dos outros. As manifestações mais profundas da vergonha são um problema eminentemente pessoal, diz Levinas. Trata-se, pois, da necessidade de esconder ou de fugir do próprio ser, da sua intimidade, e da impossibilidade de o fazer.

Se existe a vergonha, é porque não se pode esconder o que se queria esconder. A necessidade de fugir para se esconder fracassa pela impossibilidade de se fugir. O que aparece na vergonha é, portanto, precisamente o fato de ser amarrado a si mesmo, a impossibilidade radical de se fugir para se esconder a si mesmo, a presença irremissível do eu a si mesmo. A nudez é vergonhosa quando ela é a evidência do nosso ser, da sua intimidade última. E aquela do nosso corpo não é a nudez de uma coisa material antítese do espírito, mas a nudez do nosso ser total em toda a sua plenitude e solidez, de sua expressão mais brutal que não poderia não se fazer notar.⁶⁰

A vergonha revela que sentimos necessidade de fugir ou esconder a nossa intimidade, onde somos presentes a nós mesmos, onde o nosso ser se mostra tal como é, na sua brutali-

⁵⁹ “Esta preocupação de vestir para esconder concerne todas as manifestações da nossa vida, nossos atos e pensamentos. Acedemos ao mundo através das palavras e nós as queremos nobres” (DE, p. 86).

⁶⁰ Ibid., p. 87.

dade – que o ser é vergonhoso. A vergonha é desse modo uma experiência do ser, revela a nossa existência na sua totalidade. A brutalidade do ser, segundo a explicação de Levinas do fenômeno da vergonha, consiste também no fato de não podermos fugir, de não podermos romper com o nosso ser – na sua irremissibilidade, no seu caráter fechado, definitivo. Nela o ser se descobre. A vergonha, portanto, é uma experiência do ser como ser amarrado a si mesmo.⁶¹

Também o fenômeno da náusea não é considerado por Levinas como um estado fisiológico, mas na sua dimensão ontológica, como uma experiência do ser. Ele revela com mais exatidão, aprofunda a compreensão da estrutura do ser como ser amarrado. A experiência da náusea é descrita por Levinas como a experiência de um estado de aprisionamento, de se encontrar encerrado, fechado por todos os lados. “O estado nauseante [...] nos fecha de todos os lados. Mas ele não nos cerca de fora. Somos revoltados de dentro; o fundo de nós mesmos sufoca sobre nós.”⁶² Também a náusea é, portanto, uma experiência da presença do eu a si mesmo, “presença revoltante de nós mesmos a nós mesmos”; o fundo de nós mesmos é o nosso próprio ser que nos oprime e sufoca, não como um obstáculo do exterior, mas como aquilo que nós próprios somos. Nesta presença revoltante, aparece uma dualidade ou conflito entre nós e o estado nauseante, mas este é um conflito *sui generis*, um conflito com o nosso próprio ser. A náusea revela o ser, “a nudez do ser na sua plenitude e na sua irremissível presença”; “é a própria experiência do ser puro”⁶³.

Levinas descreve ainda esta presença irremissível do ser a nós mesmos, que se revela na náusea, em termos de aderência: a náusea adere a nós. Mas, ela não adere a nós como um estado fisiológico ou estado de consciência. Esta aderência é a própria náusea, a sua irremis-

⁶¹ Parece-me interessante como Levinas relaciona com a vergonha a necessidade de ser desculpado, perdoado: “A nudez é a necessidade de desculpar sua existência. A vergonha é, no fim de contas, uma existência que se procura desculpas” (DE, p. 87). Isto pode ser relacionado com a necessidade de justiça ou justificação, que Levinas descobrirá como o sentido do ser a partir da AE.

⁶² DE, p. 89.

⁶³ Ibid., p. 90

sibilidade é o que a constitui. “Pois o que constitui a relação entre a náusea e nós mesmos é a própria náusea. A irremissibilidade da náusea constitui o fundo da náusea. O desespero desta presença inelutável constitui esta própria presença.”⁶⁴ Isto lembra aquilo que impressionou Levinas na fenomenologia: o acesso a um objeto faz o próprio objeto, o acesso ao ser é o próprio ser. No caso da náusea, ela é um acesso ao ser e deste modo já constitui o próprio ser. Neste sentido Levinas diz que na náusea podemos ver “a realização do próprio ser do ente que somos”⁶⁵. Segundo a expressão de M. Abensour, “a náusea coincide com a própria existência, é a existência, como se a totalidade da existência estivesse alcançada pelo estado nauseante, ainda pior, fosse o estado nauseante”⁶⁶.

Nesta identificação entre a náusea e nós mesmos, revela-se o que é o ser: “Daqui, a náusea não se põe somente como algo de absoluto, mas como o próprio ato de se pôr: é a própria afirmação do ser. Ela se refere apenas a si mesma, é fechada para tudo o resto, sem janela sobre outra coisa. Ela traz em si mesma o seu centro de atração”.⁶⁷ A náusea revela o ser como algo absoluto, mais, como a posição absoluta de si mesmo, como uma identificação absoluta, por isso nauseante e oprimente, consigo mesmo, expulsando de si tudo o que poderia o distinguir.

Ainda resta a esclarecer a estrutura do ser que está implicada na dualidade *sui generis* que aparece na relação com a náusea. A náusea, tal como a vergonha – que com ela, aliás, faz um só, diz Levinas⁶⁸ – revela o ser como ser amarrado: há a presença irremissível, desespe-

⁶⁴ Ibid., p. 91-92.

⁶⁵ Ibid., p. 91.

⁶⁶ M. Abensour, op. cit., p. 77.

⁶⁷ DE, p. 92.

⁶⁸ “A náusea é vergonhosa sob uma forma particularmente significativa. [...] Na náusea a vergonha aparece apurada de toda mistura de representação coletiva. Quando ela é experimentada na solidão, seu caráter comprometente, longe de se apagar, aparece em toda a sua originalidade. O doente isolado que ‘passa mal’ e a quem não resta outro que vomitar está ainda ‘escandalizado’ consigo mesmo. A presença do outro é em certa medida até desejada, porque ela permite diminuir o escândalo da náusea para o nível de uma ‘doença’, de um fato socialmente normal que se pode tratar, em relação ao qual, por consequência, pode se tomar uma atitude objetiva. O fenômeno de vergonha de si perante si, do qual falamos acima, faz um com a náusea” (Ibid., p. 90-91).

rada, do eu a si mesmo e a impossibilidade de sair dela. Mas, há algo mais, algo que na vergonha não pode ser evidenciado tão claramente:

Há na náusea uma recusa de nela permanecer, um esforço de sair dela. Mas este esforço é desde já caracterizado como desesperado: é-o, em todo caso, para todas as tentativas de agir e de pensar. E este desespero, este fato de ser amarrado, constitui toda a angústia da náusea. Na náusea, que é uma impossibilidade de ser o que se é, é-se ao mesmo tempo amarrado a si mesmo, encerrado num círculo estreito que sufoca. Está-se aí, e não há mais nada a fazer, nada a acrescentar a este fato de sermos inteiramente abandonados, de estar tudo consumado: *esta é a própria experiência do ser puro*, que anunciamos depois do começo deste trabalho. Mas este ‘não há mais nada a fazer’ é a marca de uma situação limite em que a inutilidade de toda a ação é precisamente a indicação do instante supremo em que não resta outro que sair. A experiência do ser puro é ao mesmo tempo a experiência do seu antagonismo interno e da evasão que se impõe.⁶⁹

Tal como a vergonha, a náusea faz experimentar a presença revoltante do ser a si mesmo, presença aderente, da qual se tem necessidade de fugir, se esconder, mas é impossível romper consigo mesmo, não há nada a fazer: é-se amarrado. Mas esta situação de conflito aparece na náusea com mais agudez; a náusea é a tal ponto insuportável, sufocante, que este mesmo ‘não há mais nada a fazer’ significa já uma necessidade de evasão, uma experiência da revolta contra o ser. Penso que este seja o antagonismo mais profundo no ser. Com isto compreende-se o que Levinas diz já no início do texto:

esta revelação do ser e de tudo que ele comporta de grave e, de algum modo, de definitivo, é ao mesmo tempo a experiência de uma revolta. Esta não tem mais nada em comum com aquela que opunha o eu ao não-eu; o ser do não-eu feria nossa liberdade, mas sublinhava nisso mesmo o seu exercício. O ser do eu que a guerra e o pós-guerra nos permitiram de conhecer não nos deixa nenhum jogo. A necessidade de o vencer não pode ser outro que a necessidade da evasão⁷⁰.

A necessidade da evasão está indissociavelmente ligada ao ser. A náusea revela o ser na sua estrutura completa: o ser se põe absolutamente como aquilo a que somos definitivamente amarrados, mas esta posição é a tal ponto brutal que impõe por seu próprio fato a necessidade da evasão, da saída, da libertação. Esta necessidade não significa vontade de fugir de alguma característica particular do ente que nós somos, da finitude do nosso ser; ela põe

⁶⁹ Ibid., p. 90.

⁷⁰ DE, p. 71.

em questão o próprio ser, o “si mesmo” – é a necessidade de quebrar ou soltar o acorrentamento mais radical que é o acorrentamento do eu a si mesmo. Parece-me curioso que Levinas insiste em afirmar que a experiência do ser é, ao mesmo tempo, a experiência de ser amarrado e da revolta contra este ser. A necessidade da evasão não é algo que se acrescenta ao ser, que lhe segue ou que seria a sua consequência: ela faz parte do próprio ser, do fato de o ser se pôr, da sua estrutura: “A evasão que examinamos deve aparecer-nos como a estrutura interna deste fato de se pôr”⁷¹. Ela se revela como tal na experiência da náusea, por meio da qual aparece o fato puro desta posição, ou na qual o ser como posição se cumpre na sua nudez, “liberado de toda consideração de naturezas, qualidades ou poderes que se põem e que encobrem o evento pelo qual eles *são*”⁷².

Ora, o que significa que o ser é constituído por esta necessidade da evasão ou da libertação? Embora não possamos aplicar ao ser as categorias de finito-infinito ou perfeito-imperfeito que se aplicam aos entes, esta necessidade no seio do ser fala da sua finitude, imperfeição, impotência. Há, portanto, um tipo de necessidade, finitude e imperfeição que diz respeito ao ser; não é a necessidade de um ente a qual falta algo, alguma perfeição, não é a finitude que convidaria a aspirar a um transcender em direção ao ser infinito. A necessidade que diz respeito ao ser não é privação ou falta, insiste Levinas, porque estas caracterizam os entes. É antes uma situação da plenitude – “de peso morto no fundo do nosso ser”⁷³, diz Levinas – que provoca mal-estar e exige libertação; o mal-estar é aquele modo específico de sofrimento que caracteriza a necessidade no seio do ser e que Levinas descreveu através da experiência da vergonha e náusea. No sofrimento, a necessidade de evasão torna-se iminente, impossível de ser mascarada no ser. Pela experiência do ser que fazemos na vergonha e, particularmente, na náusea, o ser como posição da sua presença é ao mesmo tempo uma impotência que seria a fonte da sua necessidade de se evadir.

⁷¹ Ibid., p. 75.

⁷² Ibid., p. 76.

⁷³ Ibid., p. 79.

O fundo desta posição consiste numa impotência diante da sua própria realidade, que constitui entretanto esta mesma realidade. Daí, pode se dizer, a náusea nos revela a presença do ser em toda sua impotência que a constitui enquanto tal. É a impotência do ser puro na sua nudez. [...] A experiência que nos revela a presença do ser enquanto tal, a pura existência do ser, é uma experiência da sua impotência, a fonte de toda a necessidade.⁷⁴

A náusea é esta presença do ser, presença que é a própria impotência de sair desta presença. A impotência de se livrar da presença do ser, ou da presença de si mesmo, é ao mesmo tempo a necessidade imponente de se evadir, de modo que Levinas escreve que a necessidade da evasão é o evento fundamental do nosso ser.⁷⁵

Sobre o significado desta impotência é preciso ainda refletir com Levinas. Ela indica, como foi dito acima, uma imperfeição do ser. A impotência e a imperfeição não significam uma limitação do ser, não são expressão de um ser finito, diz Levinas. Não é possível pensar um ser infinito, isto é um ser que não teria necessidade – supor um tal ser seria contradição – porque o ser é a necessidade, a necessidade da evasão, justamente porque ele é a posição absoluta e irremissível. Daí, “o ser é ‘imperfeito’ enquanto ser e não enquanto finito. Se por finitude do ser entendemos o fato que ele é pesado para si mesmo e que aspira à evasão, a noção do ser finito é uma tautologia. O ser é, portanto, essencialmente finito.”⁷⁶

A nota explicativa de J. Rolland neste ponto do texto *Da evasão* nos ajuda a entender o significado desta imperfeição e finitude, do qual já sabemos não ser o mesmo do sentido das categorias que se aplicam aos entes. Justamente, o ser não pode ser considerado como um ente, por isso a sua finitude e imperfeição não são o seu *quid*, diz Rolland, a sua essência no sentido clássico, o seu ‘o que’ – mas, o seu modo, o seu como, *quomodo*; modo, que é o modo de se relacionar com o homem, a existência do *Dasein*. No seu modo de se pôr como existência do homem, no seu modo de se pôr como o si mesmo do eu, que é uma posição absoluta, demasiadamente aderente, demasiadamente estreita e fechada, “perfeita” – tal como é demasi-

⁷⁴ Ibid., p. 92-93.

⁷⁵ Ibid., p. 79.

⁷⁶ Ibid., p. 93.

adamente aderente a imediata coincidência do eu com o corpo – o ser é imperfeito, finito. E o ser é este modo de se pôr, por isso não se pode pensar um ser infinito.⁷⁷

Gostaria de aprofundar, neste ponto, a reflexão sobre a estrutura do ser, na sua relação com o sentimento da existência. Segundo a interpretação de M. Abensour, a estrutura do ser, tal como Levinas a descreve em *Da evasão*, é o antagonismo entre ser amarrado e a necessidade da evasão, estrutura que seria obtida por uma transformação do conceito de *Geworfenheit* heideggeriana na sua relação com o projeto, *Entwurf*. Esta estrutura se revela numa situação em que a existência não encontra mais nenhuma possibilidade de se projetar, por isso se descobre amarrada a si mesma, incapaz de sair da sua situação insuportável e deste modo, necessitando da libertação, da evasão.⁷⁸ Embora a estrutura ‘ser-amarrado – necessidade da evasão’ possa mostrar alguma semelhança com a estrutura heideggeriana ‘ser-jogado – projetar-se para fora de si’, a evasão não pode ser identificada com o projetar-se, por vários motivos. Em primeiro lugar, porque ela não vai a nenhum lugar, é essencialmente indeterminada, a ignorância a respeito do seu ‘para onde’ a caracteriza positivamente⁷⁹; ela é a dissolução do acorrentamento do eu a si mesmo⁸⁰. Em segundo lugar, a evasão não pode ser considerada uma atividade de algum existente, proveniente da assunção da situação em que este se encon-

⁷⁷ Cfr. DE, p. 114, nota 8. Segundo J. Rolland, a posição absoluta, infinita, é o *quid* do ser, enquanto a finitude – imperfeição e impotência – seria o seu modo de se pôr. O autor comenta também, que o sentido da finitude do ser segundo Levinas não pode ser igualado àquele que lhe dá Heidegger, para quem o ser é finito porque é tempo e porque na sua indigência precisa do homem para ser.

⁷⁸ Agora podemos completar a análise que fizemos do hitlerismo. A obra *Da evasão* esclarece algumas características do hitlerismo, como a absolutização da sua existência, a auto-posição, a auto-afirmação. O hitlerismo seria o análogo, no campo político, da vergonha e náusea. Mas, esta analogia entre a náusea e a vergonha como a experiência de ser amarrado a nível individual e o hitlerismo como a situação de ser amarrado coletivo, de todo um povo, é limitada, segundo M. Abensour. Pois o hitlerismo não é apenas ser amarrado ao ser através da identificação com o corpo biológico, mas é também a aceitação desta situação, o acorrentamento no acorrentamento. Na sua dimensão ontológica, o hitlerismo não conhece o antagonismo interno próprio ao ser amarrado – a recusa de permanecer nele, a necessidade da evasão que surge do ser amarrado; o hitlerismo não conhece o mal-estar do ser. Ele interrompe a identificação no início do seu processo, eliminando a distância necessária, e no final do processo, recusando o esforço de sair do ser bruto. O hitlerismo é assim uma situação de ser amarrado ao segundo degrau. Ao contrário da sensibilidade moderna em relação ao ser, “ele pratica uma auto-afirmação que é suficiêcia, auto-suficiêcia. [...] Trata-se de uma civilização, ou melhor, anticivilização instalada na brutalidade do fato de ser, na brutalidade do fato consumado. [...] Situação oposta ao extremo da liberdade e da humanidade modernas, como se a humanidade [...] renunciasse ao seu caráter distintivo que consiste em não ser prisioneira de determinações naturais, em não ser amarrada à sua naturalidade, e, fazendo isso, se voltasse para a animalidade” (M. Abensour, op. cit., p. 78-88).

⁷⁹ Ibid., p. 78.

⁸⁰ Ibid., p. 74.

tra, porque isto implicaria o poder de refletir, que no ser amarrado não é dado, daí também a sua indeterminação ou a ignorância a respeito da meta. Por isso, em última instância, Levinas também diz que a morte – a possibilidade ou o projeto mais próprio do *Dasein*, segundo Heidegger – não é a saída do ser.⁸¹ Tampouco a evasão pode ser considerada uma atividade renovadora ou criadora.⁸²

Ora, esta estrutura é definida com mais precisão, através da náusea, como a posição absoluta que mostra a sua própria impotência; o ser é a afirmação do ser, o ato de se pôr absolutamente, que é a impossibilidade mesma de sair de si. É a partir desta definição, penso, que J. Rolland, que no seu comentário a *Da evasão* procura estabelecer relações desta com as obras posteriores de Levinas, afirma que Levinas se distancia de Heidegger na medida em que pensa o ser também para além da sua relação com o existente, isto é, o ser em si, o ser sem o ente. Será que se poderia interpretar a experiência do ser que o homem tem na náusea e na vergonha, experiência do ser amarrado, como o modo em que o ser se põe na sua relação com o ente privilegiado que dele tem uma compreensão, enquanto o ser em si seria simplesmente a posição absoluta na sua impossibilidade de cessar? Será que a expressão “sentimento agudo de ser amarrado”⁸³ indica aquela compreensão por meio da disposição afetiva que tem o homem do seu próprio ser, podendo avançar para a estrutura do ser puro que seria o ser como posição absoluta? Enfim, qual é a relação entre o sentimento como *via de acesso* ao ser – a disposição afetiva que é já uma *compreensão* e deste modo o *modo de ser* do *Dasein* – e a *estrutura* do ser que Levinas procura? Esta pergunta é motivada também pela interpretação do acorrentamento como um sentimento da existência, cuja estrutura é ser amarrado – interpretação que M. Abensour faz da revelação do ser no hitlerismo, no seu comentário a “Quelques Réflexions”, e que pode ser prolongada pela interpretação de Rolland da náusea e a vergonha como a *Stimmung* do ser considerado na existência isolada.

⁸¹ Ibid., p. 90.

⁸² Ibid., p. 72-73. Esta característica da evasão refere-se à filosofia de Bergson.

⁸³ Ibid., p. 70.

J. Rolland faz uma interessante aproximação entre a náusea e a angústia, do ponto de vista de como elas revelam, de modos diferentes, o ser na sua relação com o nada. Outro ponto interessante de comparação, abordado por este autor e sobre o qual gostaria de me deter, é a estrutura reflexiva da afetividade. A vergonha, sobretudo, mostra na análise de Levinas uma estrutura reflexiva semelhante a da angústia heideggeriana em *Sein und Zeit*. A emoção é sempre a emoção de alguém que se emociona e a emoção por alguma coisa. A angústia tem esta intencionalidade dupla do *de* e do *por*, mas também a vergonha: esta é tentativa de fugir de si mesmo, de *se* esconder diante de *si mesmo*, vergonha de si mesmo diante de si mesmo. Isto a aproxima à *Stimmung* heideggeriana, pela qual o *Dasein* compreende a própria existência, o modo como o homem é a sua existência. Levinas em nenhum momento do texto explicitamente nomeia a náusea ou vergonha como disposição afetiva, mas indiretamente podemos entendê-las assim, quando as associa ao prazer. A afetividade, diz Levinas, é estranha às noções que se aplicam ao que é. O prazer tem a natureza afetiva, na medida em que ele é uma tentativa da saída do ser: “O prazer é afetividade, precisamente porque não adota as formas do ser, mas procura quebrá-las”⁸⁴. Ora, o prazer fracassa nesta tentativa, transformando-se em vergonha; contudo, ele “abre na satisfação da necessidade uma dimensão em que a náusea entrevê a evasão”⁸⁵. Deste modo, Levinas associa a vergonha e a náusea a esta natureza afetiva do prazer.

Contudo, a vergonha e a náusea apontam para uma característica que já as distancia da angústia heideggeriana. É o fato que nelas a reflexividade se transforma em passividade: a reflexividade, o movimento de voltar-se sobre si, inerente à tentativa de se esconder ou de fugir de si mesmo, na medida em que é um movimento fracassado, transforma-se na descoberta do ser amarrado em toda a sua passividade.⁸⁶ Pois, a náusea, no momento em que ela é vivida, revela o ser como aderente a si mesmo, com uma aderência sem a adesão daquele a

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibid., p. 110-111, nota 5 de J. Rolland.

quem adere, sem assunção, sem possibilidade de se pensar e desenhar deste modo uma saída.⁸⁷ Esta reflexividade da emoção que revela o ser dobrado sobre si, incapaz de sair do seu próprio efetuar-se, do seu pôr-se, não é uma reflexividade do pensar e da consciência; é um compreender-se por meio do sentimento, um sentir-se. Também na leitura que Levinas faz de Heidegger, a existência está em relação consigo mesma, enquanto está em relação com as suas possibilidades; mas, estas possibilidades antecipam, de algum modo, a existência, de modo que a relação consigo mesma parece projetar o *Dasein* para fora de si, para o futuro. A angústia, ou o cuidado angustiado, compreende autenticamente as possibilidades, compreende a possibilidade da morte, e é uma forma de assumi-la. Na náusea, por sua vez, a existência percebe as suas possibilidades trancadas, a relação da existência consigo mesma é sem a projeção para fora de si; o ser se revela amarrado, sem possibilidades, sem assunção. Esta reflexividade, portanto, desemboca na passividade, segundo a interpretação de J. Rolland, passividade com a qual o próprio ser parece ser suportado no existente – tema que será plenamente desenvolvido nas outras obras.

Quanto à questão de saber se Levinas distingue em *Da evasão* entre o ser na sua relação com o ente e o ser em si – como sem dúvida distingue nas obras posteriores –, penso que seja difícil concluir uma clara distinção, nesta obra, entre as duas modalidades do ser. Enquanto o ser é experimentado pela náusea, esta é a compreensão do ser, portanto, o modo de ser do homem, a sua existência. Levinas fala do ser puro e da estrutura do ser mesmo, mas ao mesmo tempo o nomeia também como existência do existente.⁸⁸ Isto se torna particularmente

⁸⁷ J. Rolland, op. cit, p. 30

⁸⁸ Cfr., por exemplo, DE, p. 94. Também G. Lissa, no artigo citado, não concorda com a interpretação de Rolland segundo a qual Levinas teria já desde esta primeira obra pensado o sentido do ser do mesmo modo como será anunciado no conceito do há. O sentido do ser em Levinas, segundo este autor, sofreu mudanças, relacionadas de algum modo a acontecimentos históricos, à experiência inesquecível da segunda guerra mundial, que determinará condições de amadurecimento e de avanço na compreensão do ser. “Como se o itinerário especulativo de um pensador dependesse unicamente do modo de desenrolar-se da sua meditação interior, e a trama de suas idéias não se constituísse sob o estímulo contínuo do envolvimento dos acontecimentos históricos, cuja incidência, obviamente, é diretamente proporcional à carga de traumaticidade que os contradistingue. Na realidade, o ensaio de 1935 que, como observa o próprio Levinas numa carta dirigida a Rolland, colocada como prefácio da edição organizada por este, testemunha ‘uma situação intelectual do fim do sentido na qual a existência ligada ao

claro quando, já no final da obra, aborda a finitude do ser do ponto de vista do problema do seu começo, portanto quando o ser não é mais associado diretamente à experiência da náusea e da vergonha; talvez é nesta passagem que Levinas mais se aproxima da questão da distinção entre o ser puro e ser do ente. A análise deste problema trará novos esclarecimentos à compreensão do ser.

A necessidade da evasão revela uma impotência no seio do ser como posição absoluta; enquanto impossibilidade de sair de si mesmo, da presença de si a si mesmo, o ser é essencialmente finito. Ele é pesado para si mesmo e aspira à evasão. O homem experimenta este peso, de modo particular na constatação de se encontrar desde o nascimento engajado na sua existência sem a ter querido nem escolhido – é a experiência que Heidegger descreve como a própria facticidade humana, a *Geworfenheit*, o fato de ser jogado na existência e nela abandonado a si mesmo, o que é compreendido através da angústia; este é também o fato de o homem não poder remontar à sua origem, assumir-se plenamente. Ora, esta constatação que, na interpretação de Levinas, provoca o sentimento da brutalidade da existência, não deve ser limitada ao ente finito que é o homem, diz Levinas. Trata-se da estrutura do próprio ser. O começo da existência é um problema. Como resolvê-lo, pensá-lo? Não se trata de uma fatalidade, porque uma fatalidade já pressupõe a existência; também não pode ser pensado como o problema de uma vontade que se sente contrariada pela entrada na existência, pois isto implicaria a preexistência da vontade à sua existência. O sentimento da brutalidade da existência é originalmente estranho ao nível em que a vontade pode sentir-se oprimida ou ferida pelos obstáculos ou limites de poder. Este sentimento diz respeito ao ser, é a marca da existência do existente. A impossibilidade dialética de conceber o início do ser anuncia, de um modo diferente, aquilo que se revela no fenômeno do mal-estar, isto é, o acorrentamento do ser a si

ser esquecia, na vigília dos grandes massacres, até mesmo o problema da sua justificação’, não contem outro que ‘pressentimentos’ (DE, p. 7-8). O ser de que se trata aí não é ainda, como crê Rolland, ‘aquilo que será pensado mais tarde sob o título de há: inversão do nada numa presença irremediável’, mas ainda o ser da tradição ontológica ocidental, o qual foi pensado naqueles anos por Heidegger” (G. Lissa, op. cit, p. 130, nota 24).

mesmo: “o peso do ser esmagado por si mesmo [...], a condenação a ser si mesmo”.⁸⁹ O problema da origem do ser é esta impossibilidade de conceber o começo do ser, de colher o momento em que o ser aceita o peso, quando, entretanto, este começo faz problema, na medida em que se faz sentir como brutal. Pensar o ser que começa ser implica este paradoxo: a impossibilidade de dissociar, no ser, aquilo que aceita o peso e este mesmo peso.

Este problema não é resolvido, segundo Levinas, quando se pensa por detrás do ser um Criador que faz proceder o ser do nada. Em primeiro lugar, porque o próprio Criador se concebe por sua vez como um ente; portanto, o começo do ser não é pensado fora das condições do ser já constituído, mesmo quando se distingue a criação do nada de uma fabricação que já supõe o ser. A postulação de uma causa do ser, e a relação do ser com a causa, não é a solução do problema da origem. Em todo este pensamento o ser é pressuposto. Ele é pressuposto, em segundo lugar, também no próprio conceito do nada. O nada não é um verdadeiro oposto do ser; ele é “o fato de um pensamento dirigido essencialmente ao ser”⁹⁰. Em terceiro lugar, o problema da origem do ser permanece sem solução também quando nos afastamos do tempo, pensando a eternidade. “A eternidade não é outro que a acentuação ou a radicalização da fatalidade do ser amarrado a si mesmo.”⁹¹ A evasão do ser não se realiza em direção à eternidade; esta, na verdade, não é o problema do tempo mas do ser.

Penso que neste problema do ser que se põe e cujo começo não é possível pensar, cuja posição é acentuada pela idéia da eternidade, Levinas se aproxima da distinção entre o ser no seu processo de ser e o ser no sujeito; é deste problema que desembocará o conceito do *há* neutro e impessoal. Contudo, em *Da evasão* Levinas ainda o relaciona com a questão daquele que aceita o peso do ser.⁹²

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibid., p. 95.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Nas obras posteriores, nomeadamente em *Da existência ao existente*, compreender-se-á quanto a solução do problema do começo do ser está relacionado à meditação levinasiana sobre o conceito da *Geworfenheit* heideggeriano, como também o é a compreensão da estrutura do ser como ser amarrado, como vimos.

O problema da origem do ser, porém, abre-nos para uma outra questão que gostaria, por último, de abordar: “[...] o ser se basta? O problema da origem do ser não é o problema da sua processão do nada, mas o da sua suficiência ou insuficiência. Ele é ditado por tudo o que há de revoltante na posição do ser”⁹³. O ser essencialmente finito, por sua impotência de cessar ou de deixar de se pôr, por sua incapacidade de se referir a algo além de si, impõe a questão da sua suficiência ou insuficiência. A consideração da suficiência do ser, concebida à imagem do ser das coisas – com a qual Levinas abre os questionamentos deste livro – tornou-se problemática; a necessidade da evasão, da saída do ser, acusa o caráter brutal da finitude e da suficiência do ser e abre a possibilidade de pensar algo além do ser, algo que, enquanto este é considerado suficiente a si mesmo, não pode ser colhido.

O que não é considerado na suficiência do ser, é a questão do infinito. Levinas o diz, quando afirma que a necessidade da evasão não diz respeito ou vai além da distinção entre o finito e infinito aplicáveis apenas aos poderes e propriedades do ente e não ao fato do ser; a evasão refere-se apenas à “brutalidade da sua existência que não põe a questão do infinito”⁹⁴. Ou seja, a questão do infinito que a filosofia ocidental põe, por meio do conceito de Deus como ser infinito, por meio da idéia da criação do nada ou da idéia da eternidade como existência infinita oposta ao tempo, pressupõe a suficiência do ser, portanto não alcança o infinito, mas apenas o ser na sua finitude particular. Os “filósofos modernos”, como Levinas se exprime, não põem mais o problema do infinito, considerando o ser como “o fundo e o limite de nossas preocupações”, isto é, considerando a finitude em si mesma, sem nenhuma referência ao infinito. A brutalidade desta existência finita – finita não no seu *quid*, mas no seu próprio modo de ser – assinala a urgência de colocar a questão do infinito.

Uma tal consideração do ser não se revela, portanto, falsamente universal, sendo apenas “a marca de uma certa civilização, instalada no fato consumado do ser e incapaz de

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibid., p. 74.

sair dele”⁹⁵? Isto pode ser relacionado com a distinção entre civilizações diferentes, que Levinas faz no texto “L’actualité de Maïmonide”⁹⁶, contemporâneo de *Da evasão*, a saber, a distinção entre o paganismo e o judaísmo; esta distinção, embora originando-se na distinção entre as religiões, agrava-se de repente pela relação com o ser e com a saída do ser que nela se encontra implicada, como nota também M. Abensour⁹⁷, sob a consideração da relação com o mundo na sua totalidade. Levinas diz:

Na nitidez desta distinção entre o pensamento que pensa o mundo e aquele que o ultrapassa, consiste a vitória definitiva do judaísmo sobre o paganismo [...] O paganismo não é a negação do espírito, nem a ignorância de um Deus único. [...] *O paganismo é uma impotência radical de sair do mundo*. Ele não consiste em negar espíritos e deuses, mas em situá-los no mundo. O Primeiro motor que Aristóteles entretanto isolou do universo, só pôde levar às suas alturas a pobre perfeição das coisas criadas. [...] Neste mundo que se basta a si mesmo, fechado sobre si mesmo, o pagão está preso. Considera-o sólido e bem seguro. Considera-o eterno. Regula por ele seus atos e seu destino. O sentimento de Israel a respeito do mundo é totalmente diferente. Ele está marcado pela suspeita. O judeu não tem no mundo o fundamento definitivo do pagão.⁹⁸

Contra uma civilização ou um pensamento que aceita a suficiência do ser, que considera o apego do pensamento ao ser indefectível, que está, portanto, instalada no ser e incapaz de sair dele, ergue-se um pensamento que mede a profundidade do peso do ser e a sua brutalidade e acusa tal civilização como bárbara. “Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara.”⁹⁹ Se a filosofia não considera mais necessário o infinito como referência da finitude, é do interior da finitude, da estrutura interna do ser finito, que explode a necessidade da evasão e da questão do infinito.¹⁰⁰ A universalidade do ser para o pensamento e para a ação está posta radicalmente em

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Publicado originalmente em *Paix et Droit* (1934); republicado em C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., p. 142-144.

⁹⁷ M. Abensour, op. cit., p. 33-34.

⁹⁸ “L’actualité de Maïmonide”, em C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., p. 144.

⁹⁹ DE, p. 98. Penso que encontramos aqui uma referência bastante clara à “contra-civilização” do hitlerismo.

¹⁰⁰ No texto “L’inspiration religieuse de l’alliance” Levinas diz que judaísmo ou a Aliança religiosa de Israel indica aos judeus uma via difícil, um modo difícil de existir – a via que conduz para fora da suficiência do mundo, podemos dizer, a via da evasão. Esta é o modo da compreensão que doa à existência de um judeu uma unidade e sentido. “A via difícil que a Aliança nos indica não pode doar uma unidade e um sentido às dilacera-

questão; procura-se uma via de saída do ser. O idealismo, no seio da civilização ocidental, pretendeu esta saída, mas fracassou subestimando o ser: o ser não se ultrapassa quando se remonta para as relações intelectuais nos quais o universo se pode ler ou que figuram como as condições de possibilidade deste; elas não são privadas da existência, não escapam às leis do ser. O ato e o pensamento apegados ao ser não podem dar lugar a um acontecimento que na própria realização da existência quebra esta existência, nem, tampouco, podem dissimular ou ocultar a necessidade da evasão e a sua originalidade. “Trata-se de sair do ser por uma nova via com o risco de inverter certas noções que ao senso comum e à sabedoria das nações parecem as mais evidentes.”¹⁰¹

Concluindo esta análise do escrito *Da evasão*, enriquecida pela leitura da análise do hitlerismo, podemos dizer que a interpretação levinasiana do ser como brutalidade está marcada por uma situação concreta da existência, que é o hitlerismo ou a experiência da perseguição nazista antisemita; é a partir desta situação concreta, desta possibilidade – ou impossibilidade, como se exprime Rolland – da existência humana que se remonta ao sentido do ser. Levinas opera aqui a concretização como método, mostrando a intencionalidade última da existência nesta situação concreta. Penso que esta possibilidade concreta da compreensão do ser acompanhará Levinas em toda a sua reflexão filosófica sobre o sentido do ser. Ele mesmo, de algum modo o diz: “Minha vida se terá passado entre o hitlerismo incessantemente presente e o hitlerismo recusando-se a todo esquecimento?”¹⁰²

Isto não significa, concordo com M. Abensour, que podemos reduzir a filosofia de Levinas a uma réplica ao hitlerismo, isto seria abusivo. Contudo, é legítimo prestar atenção a quanto este traumatismo inicial, esta experiência da existência, afetou a sua filosofia e orien-

ções interiores que o judeu contemporâneo conhece?” (op. cit., p. 146). Segundo Heidegger, o cuidado angustiante é a estrutura capaz de dar unidade à existência do *Dasein*; segundo Levinas, pelo menos na interpretação da existência judaica que, contudo, para ele, não pode ser particularizada, seria a evasão do mundo a estrutura que dá unidade à existência?

¹⁰¹ DE, p. 99.

¹⁰² F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 83.

tou o seu modo de pensar o ser¹⁰³, como, aliás, afetou o modo de pensar de muitos pensadores contemporâneos de Levinas que passaram pela mesma experiência da guerra. O que está apenas esboçado nestas primeiras obras, encontrará aprofundamentos decisivos nas obras posteriores à segunda guerra, como teremos possibilidade de analisar nos capítulos que seguem.

É impressionante, em todo caso, a intensidade com que Levinas concentra, já na primeira elaboração da sua reflexão própria, em poucas páginas do texto *Da evasão*, o questionamento do ser, a originalidade deste questionamento e o alcance que este tem.

¹⁰³ M. Abensour aponta três orientações da filosofia de Levinas que estão relacionadas a estas primeiras reflexões, cuja bússola é a estranheza ao ser: questionamento da identidade e do processo de identificação; interrogação sobre o modo de ser relativo ao mundo, substituindo a estrutura ser-no-mundo pela estrutura ser-em-questão; a elaboração de um outro pensamento sobre o corpo. Segundo M. Abensour ainda, é preciso colher na reflexão sobre o hitlerismo uma lição que vale para a modernidade: o perigo da redução do concreto ao visível ou empírico; o perigo de que a investigação do concreto, por falta de perceber a função transcendental deste, conduza a uma brutalização da existência (M. Abensour, op. cit., p. 99-103). A função transcendental do concreto se esclarecerá pela relação ética com o outro.

CAPÍTULO III

O ser em *Da existência ao existente* e em *O Tempo e o Outro*

Em *Da existência ao existente*¹, obra escrita no cativeiro durante a guerra, e em *O Tempo e o Outro*², publicado quase contemporaneamente, o questionamento sobre o ser aprofunda-se, desenvolvendo os temas indicados em *Da evasão*. Este aprofundamento se dá sobretudo do ponto de vista do questionamento da relação que o homem mantém com o ser. Não somente a partir da compreensão da própria existência no sentimento da existência, que seria o modo de ser do *Dasein*; Levinas analisa aqui esta relação como um evento no interior da dialética ou economia do ser, o que leva à explicitação da significação ontológica do ente nesta economia – o que falta à ontologia de Heidegger, que “coloca simplesmente [o ente] ao lado do ser por uma distinção”³ – e também à aproximação do sentido do ser em geral. Parece que mergulhamos numa meditação sobre a diferença ontológica que tenta esclarecer o que parecia ainda confuso na relação entre ente e ser em *Da evasão*.⁴ Este tema está nas duas

¹ *De l'existence à l'existant* (1947). Paris: Vrin, 1977; trad. port. P. A. Simon e L. M. de Castro Simon, Campinas: Papyrus Editora, 1998 – este é o texto usado para as citações; doravante: EE.

² *Le Temps et l'Autre*, o texto de quatro conferências pronunciadas no Collège Philosophique de Jean Wahl em 1946/1947; publicado em AA.VV., *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, Grenoble, Paris, 1947, p. 125-196. Reeditado em E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier: Fata Mogana, 1979, e Paris: PUF, 1998 (7ª ed.) – o texto usado aqui para as citações; doravante: TA (usarei no texto o título em português, mesmo não existindo ainda uma tradução portuguesa desta obra).

³ EE, p. 100.

⁴ Em *Le Temps et l'Autre*, Levinas diz que a distinção heideggeriana entre o ser e o ente é para ele “a coisa mais profunda de *Sein und Zeit*” (TA, p. 24). Contudo, nesta obra esclarece uma mudança de terminologia que está em curso já a partir de *Da existência ao existente*, a tradução dos termos *Sein* e *Seiendes*, ser e ente, por existência e existente; Levinas o justifica como uma preferência por razões de eufonia (ibidem). F. P. Ciglia, no artigo “Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Levinas” (em *Archivio do Filosofia* (Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo) vol. II, 53, nº 2-3, 1985, p. 217-244), comenta que esta escolha reflete e condensa toda uma reorientação da sua compreensão da diferença ontológica e da ontologia, a compreensão “humanística” da pergunta pelo sentido do ser. “O fato de designar o *Sein im Allgemeinen* com a expressão *existence (Existenz)* que, em Heidegger, se refere a *um* modo de ser, mesmo que seja o privilegiado, isto é, àquele do Ser-aí humano, é o produto de uma escolha teórica grávida de conseqüências. Uma escolha que [...] parece contrapor a uma concepção do *homem* que, justamente nos mesmos anos em que Levinas elabora as suas interpretações, Heidegger configura sempre mais decididamente em termos de *ser-aí do ser*, uma concepção do ser que, oposta e simetricamente, é estruturado como um paradoxal e inquietante *não-ser do homem*” (Ibid., p. 224). Para este autor, os anos de *O Tempo e o Outro* e de *Da existência ao existente* são o tempo de uma profunda problematização da diferença ontológica que será, no final do percurso filosófico de Levinas, “transformada” ou substituída por uma diferença ética.

obras relacionado com o problema do começo do ser, também indicado em *Da evasão*. A relação entre o ente e o ser será analisada sobretudo do ponto de vista da questão do começo do ente no ser, o que implica a problematização do tempo, da relação entre tempo e ser.

Na introdução da obra *Da existência ao existente*, porém, Levinas esclarece algo que em *Da evasão* deixou implícito: a pretensão de afastar-se das posições de Heidegger, embora a sua influência e importância não possam ser negadas.

Estas questões não foram colocadas a partir delas mesmas. Elas nos parecem proceder de determinadas posições da ontologia contemporânea, a qual permitiu renovar a *problemática* filosófica. [...] Se inicialmente – para a noção da ontologia e da relação que o homem entretém com o ser – nossas reflexões inspiram-se, em grande parte, na filosofia de Martin Heidegger, por outro lado, elas são comandadas por uma necessidade profunda de deixar o clima desta filosofia e pela convicção de que não se pode sair dela em favor de uma filosofia que se poderia qualificar de pré-heideggeriana.⁵

O que Levinas opõe explicitamente a Heidegger, anunciando-o já na introdução a *Da existência ao existente*, é a compreensão do movimento da existência: a existência não é êxtase, segundo Levinas, mas consiste noutro tipo de movimento, que se esclarecerá ao longo deste capítulo. Isto significa, principalmente, que Levinas determina diferentemente de Heidegger a relação entre o ente e o ser, pois o êxtase é para este a transcendência do ente em direção ao ser, aos seus “poder-ser”. Esta nova relação entre o ente e o ser, ou entre o existente e a existência, é possibilitada por uma nova concepção do ser, que seria a novidade maior da obra *Da existência ao existente* em relação a *Da evasão* e a concepção do ser nela esboçada: o conceito do ser em geral, separado dos entes – o conceito do há.

Com esta noção, Levinas aborda assaz diferentemente a diferença ontológica. Esta não pode ser negada – o distanciar-se de Heidegger não pode levar a uma filosofia pré-heideggeriana, isto é, à filosofia que confunde o ente e o ser. Contudo, pensando o ser sem o ente significa pensar a diferença ontológica além de como a pensou Heidegger, como o próprio Levinas o assinala em *Da existência ao existente*. No preâmbulo a esta obra é dito também, que todas

⁵ EE, p. 17-18.

as análises nela presentes situam-se num problema mais vasto, o problema do Bem e sua relação com o ser: “A fórmula platônica colocando o Bem além do ser é a indicação mais geral e mais vazia que os guia”⁶. Segundo Taminiaux, a oposição mais radical de Levinas a Heidegger está aqui, num modo diferente de compreender a “fórmula platônica” que coloca o Bem além do ser. Para Levinas, pois, ela “significa que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma *ex-cedência*”.⁷ À transcendência heideggeriana Levinas opõe, portanto, a *ex-cedência* em relação ao ser, a relação com o Bem; a diferença entre o ser e o ente recuará perante a diferença entre o ser e o Bem. Esta, porém, tem as suas raízes no ser, sustenta, por agora ainda, Levinas, por isso a ontologia não pode ser eliminada e ser é melhor que não ser. A partir da idéia de que há separação entre o ser e o Bem, podemos colocar novamente a pergunta: de onde vem o mal ao ser? Levinas avança nestas duas obras na explicação do por que o ser é mal?

Neste capítulo, interessa-nos sobretudo a relação entre existente e existência, explorada nas duas obras, e a noção do ser separado dos entes que coagula a conotação ética associada ao ser desde *Da evasão*, prestando atenção ao porquê do mal do ser. Estes temas podem ser explicitados segundo a dinâmica evidente sobretudo em *Da existência ao existente*: em primeiro lugar, Levinas faz uma análise fenomenológica das experiências concretas dos fenômenos da preguiça e do cansaço; esta é uma análise da existência do existente, do ser do ente, como uma relação entre eles, na qual se vislumbra que esta relação pode ser colhida no seu começo, como um ato da assunção do ser da parte do ente – ato que permite pensar uma

⁶ EE, p. 9.

⁷ Ibidem. Heidegger, em *Vom Wesen des Grundes*, identificou o *agathon* de Platão com o poder do *Dasein* de ser ele próprio. Com isso a conotação ética do Bem é absorvida pela sua ontologia fundamental, o Bem é absorvido no ser e o outro, reduzido ao ôntico, é absorvido no Mesmo, como Levinas assinala a respeito da ontologia de Heidegger já em “A Ontologia no temporal” (DEHH, p. 111). Este seria o horizonte mais vasto da oposição de Levinas a Heidegger no qual, segundo J. Taminiaux, seria preciso ler a obra *Da existência ao existente* como uma réplica à ontologia fundamental do *Ser e Tempo*, um colocar em questão as suas noções-chave ou os pontos centrais que a articulam. Cfr. J. Taminiaux, “La première réplique à l’ontologie fondamentale”, em C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., p. 275-284.

situação de separação entre ente e ser. No segundo momento, portanto, Levinas esboça o conceito do ser em geral – que, lembremo-nos, Heidegger estabeleceu como a meta das suas análises em *Ser e Tempo* – isto é, ser separado do ente, o ser sem o mundo; para isso anteriormente esclarece em que consiste a relação do existente com o mundo. No terceiro momento, interroga-se mais profundamente sobre a estrutura ontológica e o significado do começo do existente no há, pela hipóstase; aqui se encontram implicadas as noções de consciência, eu, presente, corpo e, sobretudo, uma nova interpretação do tempo através da relação com o outro. Através de todos estes passos é analisada também a relação entre o ser ou a existência e o tempo; a relação que Heidegger estabelece entre eles, na obra *Ser e Tempo*, será contestada sobretudo através da noção do instante, que não é, para Levinas, um átomo de tempo, um pedaço da eternidade para além de todo o evento, mas um evento – o evento pelo qual se dá, precisamente, a relação entre o existente e a existência, em que o ente começa no ser.

A relação entre existente e sua existência é difícil de ser abordada, diz Levinas; pois há uma tal aderência do ser ao ente que a dualidade entre eles parece ser indecomponível. Além disso, é difícil falar da relação neste caso, por não se tratar de dois termos – substantivos – independentes que num determinado momento, por uma decisão, entrariam em comunicação. A existência não é um substantivo e o existente a assume já existindo. Contudo, há no fato de existir um começo, um evento de nascimento, uma conquista – algo que aponta para a dualidade ou separação entre o ente e o ser, evento que Levinas se propõe analisar. Pensando em um dos objetivos da obra anunciado por Levinas, o contestar que o movimento da existência seja o êxtase, definido por Heidegger como o movimento em direção ao poder-ser mais próprio do *Dasein*, isto é, o movimento para o fim, é significativo que Levinas pensa o existir do ente a partir do seu começo, o evento do nascimento, isto é, a partir do problema do início do ser que já em *Da evasão* foi anunciado.

Levinas interpreta já o próprio começo da filosofia como um assumir o ser, assumir a estranheza do ser. Há uma correlação natural entre nós e o mundo, uma compreensão natural, como iluminação, anterior a perguntas e respostas, que se dá já na sensação. Mas, eis que se forma, como por um desdobramento, uma questão no interior desta compreensão; nasce uma admiração diante dessa iluminação, admiração diante do natural e do inteligível, que revela um lado noturno ou obscuro da luz. Esta admiração ou a questão é uma experiência da estranheza do ser, diz Levinas.

A admiração não se produz relativamente a uma ordem mais natural do que a natureza, mas unicamente diante do próprio inteligível. Sua estranheza, poderíamos dizer, vem de seu próprio fato, do fato que há existência. A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser – *o que é o ser?* – nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. A direção na qual se deveria buscar essa resposta é absolutamente impossível de encarar. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser. Se a filosofia é a questão do ser, ela já é assunção do ser. E se ela é mais do que essa questão, é porque ela permite ultrapassar a questão e não responder a ela. O que pode haver a mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem.⁸

Que a questão pelo sentido do ser seja uma manifestação da relação com o ser, já Heidegger o tinha dito. Mas, que o ser é sem resposta, isto é, sem sentido, que por isso põe a pergunta sobre o mal e o bem, que o ser se revela como mal e que o bem é algo além do ser e da questão sobre o ser – eis elementos novos, levinasianos. Em parte encontramos-os já em *Da evasão*: o ser aperta, sufoca; a relação com ele não se pode reduzir à assunção do ser e da sua barbaridade. Há nesta citação um acento peculiar sobre a filosofia. A primeira experiência do ser é a experiência da sua estranheza, o próprio colocar-se da pergunta sobre o ser na reflexão; ora, perguntar-se sobre o ser é assumir o ser; ou, talvez, um revelar-se que o ser já nos aperta e sufoca, nos é estranho, que ele já nos diz respeito, porque é já existindo que assumimos a existência ou nos perguntamos sobre ela. Porque a experiência primeira do ser é expe-

⁸ EE, p. 23.

riência do ser como mal, a filosofia não pode reduzir-se à questão sobre o ser, mas deve ser um procura da saída, procura do bem. A filosofia de Levinas, certamente, é uma tal procura.

Análise da preguiça e do cansaço: fadiga de ser

Levinas não aprofunda a questão sobre a filosofia em *Da existência ao existente*; procede com a análise das situações concretas, anteriores à reflexão, em que se mostra a primeira relação com a existência e em que a aderência do existente à existência apresenta uma separação e se pode assim colher algo do começo da existência de um ente. Estas situações são cansaço ou lassidão e preguiça, quando elas não são abordadas como um fenômeno da consciência, mas na sua anterioridade à reflexão, como uma atitude primeira para com a existência. Deste modo, nelas se descobre uma intenção de recusa perante a existência; não recusa teórica, refletida, - elas consistem no próprio evento ou na produção da recusa.

A lassidão, segundo Levinas, é uma fadiga; não fadiga perante algum elemento particular da vida, mas ela visa a própria existência. É uma recordação de um engajamento inevitável ou um contrato irrevocável que a existência comporta, e a hesitação e a recusa impossível desta obrigação no fundo de tudo que é preciso fazer ou empreender. Por meio desta hesitação da recusa, diz Levinas, afirma-se uma relação específica com a existência: o nascimento desta relação, a assunção inicial. Ela, portanto, não pode ser confundida com um julgamento a respeito da existência ou a respeito do mal do ser; ela lhe é anterior, na medida em que é o próprio acontecimento pelo qual o existente apodera-se da existência, pelo qual, portanto, o fenômeno da recusa da existência pode realizar-se.

A preguiça, de modo semelhante, revela algo da relação com a existência. Ela é uma atitude relacionada ao agir, mais precisamente, uma aversão pelo começo do agir, pelo esforço que o ato implica. Não é indecisão, nem impossibilidade material de começar, nem a

consciência de uma tal impossibilidade; não consiste no medo da dor ligada ao esforço. A preguiça é um modo de realizar o começo do ato, através de uma impossibilidade de começar. Levinas analisa, portanto, o ato e o começo do agir, para que, aprofundando o modo em que o ato se revela na preguiça, possa colher algo da relação do existente com a existência. Por contraposição ao começo de um jogo – que não compromete, ao qual falta a seriedade do compromisso, que assim é precedido e seguido por um nada, pelo qual pode acabar sem deixar o rastro – o começo do ato não comporta nenhuma liberdade. Ele implica, ao contrário, um compromisso para com o que é começado, como algo que se possui já no próprio começo, e que obriga a retornar ao ponto de partida, a se preocupar.

No instante do começo já há algo a perder, pois alguma coisa já é possuída, fosse somente esse próprio instante. O começo *não é* somente, ele se possui num retorno sobre si mesmo. O movimento do ato inflete-se em direção do seu ponto de partida, ao mesmo tempo que ele vai em direção de seu fim e assim, ao mesmo tempo que é, ele se possui. [...] O ato não é puro. Seu ser duplica-se num ter que ao mesmo tempo possui e é possuído. O começo do ato já é uma dependência e uma preocupação daquilo a que ele pertence e daquilo que lhe pertence.⁹

O ato, a cujo começo a preguiça se refere, é considerado por Levinas na sua relação com a própria existência, isto é, sem considerar os objetos ou intenções que nele possam ser implicados, sem considerar o mundo; é a existência que se revela assim como uma espécie de ato, ou uma espécie de começo. Aquilo com que é preciso preocupar-se no começo do agir, aquilo que se possui, é a própria existência, o ser, que aqui é analisado no começo do seu relacionar-se com o ente, no próprio surgimento do ente no ser. “É na medida em que ele [o ato] se pertence a si próprio que ele se conserva, que ele se torna ele mesmo um substantivo, um ser.” No começo do ato, portanto, é discernida uma relação entre o ente e a sua existência: a existência do que começa, do ente que começa, é desde o início uma posse inalienável com a qual é preciso preocupar-se.

A preocupação não é, como pensa Heidegger, o próprio ato de estar à beira do nada; ela é imposta, ao contrário, pela solidez do ser que começa e que já

⁹ EE, p. 27-28.

está embaraçado pelo excesso de si mesmo. [...] ele afirma sua incorruptibilidade na plena posse de si mesmo. Ele possui riquezas que são fonte de preocupação, antes de ser fonte de gozo.¹⁰

A existência é para o existente uma preocupação, inquietação, pelo peso que implica, pela sua irremissibilidade: o ato que começa, não pode mais ser interrompido. “Isso mostra bem que o ato é a própria inscrição no ser.”¹¹ A partir do ato, portanto, Levinas passa a caracterizar a relação entre o ente e o ser, a existência do existente: esta relação é um contrato irrevocável, que em *Da evasão* foi nomeado o acorrentamento do eu a si.

O fato de existir comporta uma relação pela qual o existente fez contrato com a existência. É dualidade. A existência carece essencialmente de simplicidade. O eu possui um si, no qual ele não apenas se reflete, mas com o qual ele se relaciona como com um companheiro ou um parceiro, relação que se chama intimidade.¹²

Esta relação entre o eu e si aponta para o caráter reflexivo do verbo ser: “A existência [...] não existe pura e simplesmente. Seu movimento de existência, que poderia ser puro e reto, inflete-se e se atola em si mesmo, revelando no verbo *ser* seu caráter de verbo reflexivo: ela não é, ela *se é*”.¹³ Pela irremissibilidade desta relação entre o eu e o si e pelo peso que assim o ente carrega carregando a própria existência, carregando a si mesmo, esta reflexividade do existir conota um sentido negativo, significa o mal do ser.

É na preguiça que se revela este caráter penoso do existir, pois ela é a aversão e a recusa de empreender, de ocupar-se e de possuir – aversão e recusa de existir, “um medo de viver”¹⁴. Mas, mesmo nesta recusa, a preguiça é uma relação com o ser, uma realização do existir na própria hesitação de existir: “sua essência amarga lhe sobe de sua deserção, deserção esta que atesta seu contrato. E, ainda aí, a existência aparece como a relação com a existência”¹⁵.

¹⁰ EE, p. 28.

¹¹ Ibidem.

¹² EE, p. 29.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ EE, p. 30.

O que, porém, aos olhos de Levinas, é essencial no fenômeno da preguiça, está na sua relação com o tempo: na medida em que se situa antes do começo do ato, a preguiça é uma orientação para o futuro, melhor, uma abstenção do futuro. O momento do começo, na preguiça, não é um instante capaz de gerar o novo. É, antes, um presente de cansaço. Esta observação serve como uma passagem para a análise do cansaço, necessária para determinar ulteriormente o vínculo entre o ser e o ato.

Também o cansaço pretende ser analisado por Levinas no instante da sua realização, como um evento ontológico, portanto, reduzido de todas as outras considerações – psicológicas, fisiológicas ou morais.¹⁶ O cansaço revela-se relacionado ao esforço e ao trabalho. É preciso, portanto, analisar o esforço, a atividade do esforço, para colher aquilo que o cansaço revela da existência. O esforço comporta uma sujeição; não apenas a coação e a servidão presentes nalgum trabalho pesado demais para as nossas capacidades, ou aquelas que contrariam a vontade livre de um escravo obrigado a trabalhar. O esforço humano, antes de tudo que subjuga o homem do exterior, supõe um engajamento, uma condenação à tarefa, um abandono nela. Este engajamento ou condenação se revela no cansaço, que é elemento essencial do esforço. O esforço é, pois, feito de uma dualidade de *élan* e do cansaço: o esforço parte do cansaço, lançando-se para frente no *élan*, e recai sobre o cansaço. Há como que um jogo de forças no esforço, como uma luta entre o êxtase e a recaída. O que o esforço cria, pela sua força, deve vencer o desespero do cansaço.

Mas, a quem condena o cansaço, pergunta Levinas. Não se pode defini-lo como uma atividade de luta contra a matéria, porque nem a noção do ato e nem a da matéria e da sua resistência estão devidamente deduzidas nesta metáfora. É preciso partir do instante do esforço e da sua dialética interna, diz Levinas, para apreender o significado original da ativi-

¹⁶ Levinas faz, a respeito do cansaço, uma observação sobre o método das investigações em *Da existência ao existente*: “Aliás, escutar o instante, buscar sua dialética que se espaça numa dimensão ainda insuspeitada, tal é o princípio essencial do método que adotamos e ao qual o conjunto dessas investigações, pela aplicação, que delas fazemos, trará os esclarecimentos necessários” (EE, p. 31). Esta análise da dialética do instante, é feita, inicialmente, por meio da análise da preguiça e do cansaço.

dade, do seu lugar no ser, do seu papel na existência humana, e compreender também o sentido da matéria. O sentido da condenação do esforço aparece, portanto, quando se descobre a relação do esforço com o instante. Esta relação é analisada por Levinas na sua dimensão “temporal”, por comparação da duração do esforço com a duração de uma melodia. Que o esforço humano implica duração, mostra-se evidente se o contrapomos a uma obra mágica, ou à ação criativa de Deus, que não implicam nenhum engajamento no instante da sua realização. A duração do esforço humano, contudo, é peculiar. É uma duração do presente. O esforço, na sua dialética entre o *élan* e o cansaço, é um acontecimento de avanço sobre si mesmo e sobre o presente – o êxtase do *élan* é um pular sobre o presente – e de atraso sobre si e sobre o presente por causa da recaída do cansaço. “O esforço é um esforço de presente num atraso sobre o presente.”¹⁷ Na duração de uma melodia – que foi analisada por Bérson e por Husserl para colher a essência da duração temporal – também há o presente ou o instante, mas ele é sem engajamento, ou seja, está aí para morrer em função do todo da duração da melodia. A duração da melodia não conta os instantes; o instante na melodia “não se possui, não pára, não está presente”¹⁸, ele se desvanece ao produzir-se na melodia, que é pura continuidade. É, portanto, como um instante do jogo. O instante do esforço, por sua vez, não contém nenhuma gratuidade e alegria. A duração do esforço é feita de instantes que assumem, passo a passo, a obra que realizam e marcam assim uma duração feita de paradas, de rupturas e reassunções. Na duração do esforço não há continuidade que aliviaria o peso de cada instante.

A duração do esforço é inteiramente feita de paradas. É nesse sentido que ele segue passo a passo a obra que se realiza. Na duração, ele assume o instante, rompendo e reatando o fio do tempo. Ele está atrás do instante que ele vai assumir. Não está, portanto, como na melodia, já liberado do presente que ele vive, empolgado e encantado por ela. Ao mesmo tempo, ele já está engajado no presente e não está, como o *élan*, curvado sobre um instante de futuro. Ele está em luta contra o instante enquanto presente inevitável no qual ele se engaja sem retorno. No meio do escoamento anônimo da existência, há parada e posição. O esforço é a própria realização do instante.¹⁹

¹⁷ EE, p. 33.

¹⁸ EE, p. 34.

¹⁹ EE, p. 35.

Cada instante do esforço não é apenas um espaço da duração, mas é um curvar-se sobre si mesmo, sobre o presente, um estar engajado sobre o presente, assumindo-o. No esforço, o instante se revela, assim, como uma atividade, ato de assunção do presente. “Agir é assumir o presente.”²⁰ Esta assunção do presente no instante desvela o sentido da condenação implicada no esforço: o instante do esforço é a condenação irremissível e inevitável ao presente, é o evento de sujeição e de engajamento irremissível. “O sofrimento do esforço, ou o cansaço, se faz inteiramente dessa condenação ao presente.”²¹ O esforço, no seu sofrimento e sujeição, cumpre o instante.

Esta assunção do presente é, na verdade, condenação ao ser, diz Levinas. Há na assunção uma distância, proporcionada pelo atraso de cansaço sobre o presente; a existência é como que deslocada e defasada em relação a si mesma. Nesta distância se articula o próprio presente, como uma relação com o presente. Relação de quem? No próprio evento do instante, do presente, do ato da assunção, constitui-se e se manifesta também alguém que assume o presente ou o ser – o existente. “Graças a essa distância na existência, a existência é relação entre *um* existente e ela própria. Ela é o surgimento de um existente na existência”.²² Este evento de assunção – da relação entre o ente e o ser – é como que surpreendido na hesitação do cansaço, que faz o atraso da existência em relação a si mesma, a distância que é a relação da assunção da existência por um existente; o cansaço é como que o cumprimento do ser do existente. O existente, ao se inscrever na existência, esforça-se e se cansa de ser. O cansaço torna sensível a assunção da existência no instante.

Uma última conclusão é deduzida por Levinas nesta análise: “Se o presente se constitui assim pela assunção do presente; se o *distanciamento* do cansaço cria a distância em que se vai inserir o evento do presente; se, finalmente, esse evento equivale ao surgimento de um *existente* para quem *ser* significa *assumir o ser*, a existência do existente é essencialmente ato.

²⁰ Ibidem.

²¹ EE, p. 36.

²² EE, p. 37.

É preciso que o existente esteja em ato, mesmo quando ele é inatividade.”²³ Este ato é a posição do ente no ser, a hipóstase, a relação fundamental e condicionante do existente com o ser.

Definindo a relação entre o ente e o ser a partir do instante do presente, Levinas opõe-se manifestamente ao êxtase heideggeriano que seria a abertura para o futuro como o tempo original. Para Levinas, não há futuro, isto é, não há tempo na relação entre o ente e o ser; esta relação é uma condenação ao presente, um esforço de ser que se repete a cada instante, sem possibilidade de descansar na duração e permanência. O tempo, por sua vez, não é a inscrição no ser, como sustenta Heidegger, mas uma relação com o novo, com o outro; para um ente isolado o futuro é impossível. É a própria relação com o ser que impede o êxtase ao sujeito, porque o condiciona, sujeita, fazendo do movimento da existência um atolar-se, um retorno sobre si mesmo.

Se na reflexão sobre o hitlerismo Levinas considerava que é a partir do presente que a liberdade é assegurada ao homem, quando o presente é um começo livre do passado, aqui se revela que o presente, na medida em que é relação com o ser, não é capaz de gerar o novo, o futuro, embora ele recomece a existência a cada instante. O instante do começo, o presente, já é pesado de ser, embora não seja pesado de passado. É o ser que sujeita. A existência é assumida em cada instante, mas sempre também suportada, como no cansaço e na preguiça.

Levinas aqui aprofunda as análises de *Da evasão*: considerando que o movimento da existência não é êxtase, isto é, que não há abertura para o futuro, para o novo, no ser, o autor reitera a idéia expressa no conceito de ser amarrado em *Da evasão*. Levinas “interrompe” o movimento da existência que se projeta para o fim, o futuro, e debruçando-se sobre a situação da *Geworfenheit* vê a estrutura do ser como um curvar-se reflexivamente sobre si sem abertura. No primeiro texto Levinas fala da aderência, do colar sem distância do ser sobre o si; na segunda obra fala-se da distância que o cansaço abre, que é a parada ou ruptura do instante em

²³ Ibidem.

que se realiza a assunção do ser, uma distância em que não há tempo nem novidade, mas o peso do mesmo.

Na análise da preguiça e do cansaço, Levinas operou uma redução da relação do homem com as coisas, com os objetos – com o mundo –, para colher a relação do homem com a existência no seu evento original; deste modo, também, na atividade analisada não se considera a atitude para com os objetos, embora no mundo toda a relação com a existência seja mediada ou substituída pela relação com os objetos. Considerar o evento original da existência significa considerar o ser no seu aspecto verbal, ser como verbo, sem considerar outros substantivos que aquele que surge na própria relação com o ser, que é o sujeito. Que a relação do existente com o ser para Levinas não seja estruturada como ser-no-mundo, mas se dá antes do mundo, é um novo elemento da oposição do filósofo francês a Heidegger.²⁴ Podemos agora passar para a análise da relação mais originária com o ser.

Existência sem existente: o há

Esta relação pode ser pensada originalmente, segundo Levinas, apenas a partir de uma situação-limite, situação em que a relação com o mundo é interrompida, situação do “fim do mundo”, que revela a secundariedade da estrutura do ser-no-mundo em relação à relação primeira que liga o homem ao ser. Diz Levinas a respeito do “fim do mundo”:

Esse termo, despojado de toda reminiscência mitológica, exprime um momento do destino humano cuja análise é capaz de depreender a significação. Momento limite que comporta, por esta mesma razão, ensinamentos privilegiados, pois, ali onde o jogo perpétuo de nossas relações com o mundo está interrompido, não se encontra – como se poderia erroneamente pensar –, a morte, nem o ‘eu puro’, mas o fato anônimo do ser. A relação com o mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga ao ser.²⁵

²⁴ Cfr. J. Taminioux, op. cit., p. 278-279.

²⁵ EE, p. 21. Podemos ver nesta noção do fim do mundo, como um momento do destino humano, uma alusão à situação da guerra, a partir da qual Levinas pensa o ser, e durante a qual, aliás, esta obra foi escrita, numa situação em que todo o mal da guerra foi sentido como na própria pele? As seguintes palavras de Levinas parecem

A análise da situação em que as relações com o mundo são interrompidas pode revelar o significado original do mundo e também o significado do ser. Para este último, Levinas forja o termo novo, “a existência sem o mundo”. Antes, porém, de analisá-lo, convém compreender como Levinas entende a relação do homem com o mundo.

No mundo, a relação com o ser como verbo é substituída pela relação com os substantivos, os objetos, na qual não há nenhuma referência à preocupação com a existência. Ela é intenção, não intenção desencarnada, tal como Husserl a concebe, mas desejo, que tende para o objeto como para o fim e nele se satisfaz, goza dele; a relação com o alimento é uma relação exemplar. Os objetos no mundo não são, portanto, subordinados como instrumentos ou utensílios a uma finalidade ontológica ulterior. A sinceridade da intenção, a suficiência do mundo e o contentamento são as características do ser-no-mundo, que arranca o sujeito ao peso do existir, por um espaço de liberdade, uma distância em relação aos objetos, uma interioridade, que se instaura no espaço aberto entre o ente e o ser. Toda a finalidade ulterior ao gozo que o desejo intenciona é banida do círculo da interioridade e da exterioridade que fecha o mundo, diz Levinas. O mundo é apreendido pelo sujeito, possuído, sem que com isso ele cole ao sujeito, sem que esta posse pese sobre o sujeito: a relação com o mundo é consciência, luz, iluminação. É esta relação – pensamento, compreensão, iluminação – que define o mundo como mundo, que diz o mundo como *dado ao* sujeito: ao mesmo tempo em que o mundo vem de fora, ele é do sujeito, como vindo dele, a partir do horizonte da iluminação que o precede. A relação com o mundo é consciência – isto significa que o exterior é envolvido pelo interior e assim ele tem sentido, é permeável ao espírito, como já Husserl ensinou. A consciência, que

confirmá-lo: “Expressões como ‘mundo quebrado’ ou ‘mundo transtornado’, tornaram-se correntes e banais, mas nem por isso exprimem menos um sentimento autêntico. A divergência entre os acontecimentos e a ordem racional, a impenetrabilidade recíproca dos espíritos opacos como matéria, a multiplicação das lógicas – absurdas umas para as outras –, a impossibilidade para o *eu* de encontrar o *tu* e, por conseguinte, a inaptidão da inteligência para o que devia ser sua função essencial – tantas constatações que, no crepúsculo de um mundo, despertam a antiga obsessão do fim do mundo” (ibidem).

é esta maneira de se reportar aos eventos conservando o poder de não se estar neles implicado, o poder de recuo, é assim a condição da ação livre, que só é possível no mundo.

Para compreender o significado original do ser, é preciso reduzir estas relações com o mundo, interrompê-las: pensar a existência sem o mundo. Mais do que isso: Levinas quer pensar o próprio ser na sua obra de ser, na sua verbalidade sem o substantivo – isto significa, pensar o ser sem o sujeito, separado do ente. Nisto Levinas se aventura além do Heidegger, pois para este, diz Levinas, a distinção entre ser e ente nunca significa separação; o existir é sempre colhido no existente, no homem ele é sempre a sua “própria” existência. Contudo, a própria noção heideggeriana de *Geworfenheit*, compreendida como “o fato de [o *Dasein*] ser jogado na” existência – aquém da qual o *Dasein*, segundo Heidegger, não pode recuar para pensar a sua origem – permite a Levinas pensar “a idéia de um existir que se faz sem nós, sem sujeito, de um existir sem existente”: “como se o existente aparecesse numa existência que o precede, como se a existência fosse independente do existente e que o existente que nela se encontra jogado não pudesse nunca tornar-se senhor da existência”.²⁶

Há, a meu ver, dois movimentos entrelaçados aqui: a redução do mundo, pela qual pode colher-se a relação entre o existir puro e o existente, e a separação entre o existente e o existir, a redução desta relação ao puro evento do existir como algo anterior. A primeira redução Levinas em certa medida opera já na análise do cansaço e da preguiça; ela será completada na análise da hipóstase. Esta porém, é realizada quando já se dá também a segunda redução, isto é, depois de chegar ao sentido do há. Parece haver uma interpenetração das duas reduções também no fato de que quando se opera radicalmente a redução do mundo, desaparece também o sujeito ao qual o mundo corresponde, como veremos. É em torno da problematização da noção de *Geworfenheit* que parece concentrar-se, aqui, o procedimento de

²⁶ TA, p. 25.

Levinas e o seu modo de ultrapassar o clima da filosofia de Heidegger. Como se o autor questionasse: a *Geworfenheit* é mesmo a situação mais original? Ele tenta um recuo ulterior.

Como se pode operar estas reduções? Num primeiro momento, em *Da existência ao existente*, Levinas analisa os objetos apresentados pela arte como arrancados ao mundo, às formas e à identidade que eles adquirem na sua correlação ao sujeito no interior do mundo, como colhidos na sua alteridade, no seu “exotismo”; o que subsiste nos objetos artísticos é a materialidade pura, neutra e impessoal – o elemento, a materialidade do ser. Mas, uma obra de arte pode sempre ser reintegrada ao mundo; é preciso, portanto, fazer um passo mais radical na redução.²⁷

Este passo é operado pela imaginação; não se trata, portanto, de uma experiência, de uma situação “real”; a redução aqui é obra do pensamento na procura das condições primeiras, na procura das estruturas ontológicas e da dinâmica ou economia do ser. Levinas diz:

Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. É impossível colocar este retorno ao nada fora de todo acontecimento. Mas, e este próprio nada? Alguma coisa ocorre, fossem a noite e o silêncio do nada. A indeterminação desse ‘alguma coisa ocorre’ não é a indeterminação do sujeito, não se refere a um substantivo. Ela designa [...] o caráter da própria ação que, de alguma maneira, não tem autor, é anônima. Essa ‘consumição’ impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo *há*. O *há*, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ‘ser em geral’.²⁸

²⁷ Na introdução a *Da existência ao existente*, Levinas faz uma reflexão interessante sobre a generalidade do ser, que já aproxima aquilo que está procurando: “O que é o evento de ser, o ser em geral, destacado do ‘ente’ que o domina? O que significa sua generalidade? Certamente outra coisa que não a generalidade do gênero. A ‘alguma coisa’ em geral, a forma pura do objeto, que exprime a idéia do ‘ente’ em geral, já se coloca acima do gênero, pois não descende dela para as espécies por adjunção de diferenças específicas. A idéia do ‘ente’ em geral já merece o nome de transcendente que os aristotélicos medievais aplicavam ao um, ao ser e ao bem. Mas a generalidade do ser – daquilo que faz a existência do existente – não equivale àquela transcendência. O ser recusa-se a toda especificação e nada específica. Ele não é nem uma qualidade que um objeto suporta, nem o suporte de qualidades, nem o ato de um sujeito – e, entretanto, na fórmula ‘isto é’, o ser torna-se atributo, já que somos imediatamente obrigados a declarar que este atributo nada acrescenta ao sujeito. Não é necessário, desse modo, ver a marca do caráter impessoal do ser em geral na própria dificuldade em compreender a categoria segundo a qual o ser pertence a um ‘ente’? O ser em geral não se torna o ser de um ‘ente’ por meio de uma inversão [...]?” (EE, p. 16-17).

²⁸ EE, p. 67. Sem dúvida, há uma questão de método a ser esclarecida neste procedimento de Levinas. Mais adiante, a respeito da vigília anônima, como em *O Tempo e o Outro* a respeito do presente e do eu, Levinas admite que não se trata de fenômenos, que o método não é mais o método fenomenológico. A meu ver, no conceito do *há* surge o problema do sujeito que pensa: como reduzi-lo. Levinas pretende ir além de Descartes, que na dúvida metódica, capaz de “reduzir” o mundo, esbarrou com o *cogito*, além de Husserl, que pela redução chegou ao eu puro, à consciência transcendental, e além de Heidegger, que pensava o ser sempre como o ser do

Se imaginamos o desaparecimento de tudo que existe, de todos os entes, isto é, dos objetos e do sujeito, constatamos que algo permanece – não o *cogito*, como em Descartes, porque também este está reduzido, na medida em que reconduz a “uma coisa que pensa” – mas algo que ocorre como um evento, do qual não se pode dizer o que é; se pudéssemos dizer o que é, não haveria desaparecimento de tudo. Contudo, *há* algo, uma presença: “a ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como o lugar em que tudo afundou, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio.”²⁹ Tudo isto são metáforas para exprimir a própria obra do ser que permanece quando os entes desaparecem, o verbo ser que ressalta quando não há substantivos. Não havendo substantivo, a obra do ser é impessoal, indeterminada, não pertence a ninguém, não se refere a ninguém; o ser puro é impessoal como os verbos sem sujeito – “chove” ou “faz calor”. É um existir “sem-si”.

Por que o ser permanece, atrás de toda a negação dos entes? Parece que se trata como de uma impossibilidade lógica da negação absoluta. Podemos negar os entes, mas não podemos negar o nada; este ainda faz a sua obra quando não há entes, se produz – *nadifica*, segundo Heidegger – e com isso, ele se afirma como ser. Há uma afirmação atrás de toda a

ente, encontrando nele a estrutura da compreensão. Como não pensar no conceito o sujeito que o pensa? E, contudo, a ausência do sujeito é essencial para o conceito do há, é aquilo que o define. Em *O Tempo e o Outro*, Levinas não recusa de concordar que o há poderia ser apenas uma palavra: “M. Wahl diria sem dúvida que o existir sem existente é apenas uma palavra. O termo palavra é certamente incômodo, por ser pejorativo. Mas eu, em suma, estou de acordo com M. Wahl. Seria preciso somente determinar previamente o lugar da palavra na economia geral do ser. Diria também, de bom grado, que o existir não existe. É o existente que existe. E o fato de recorrer, para compreender o que existe, àquilo que não existe, não é, pois, uma revolução na filosofia” (TA, p. 25). Qual é, enfim, o lugar da palavra na economia o ser? Eis aqui o começo da problemática da linguagem que acompanhara a do ser e o modo como abordá-lo nas obras posteriores: como dizer algo que ultrapassa o pensamento, a linguagem conceitual, ou seja, que precede a linguagem e toda a experiência? O problema semelhante, a respeito de método, colocar-se-á a Levinas ao tratar do Outro, que implica também uma certa ausência do sujeito. À pergunta sobre a função da palavra na economia do ser, junta-se a distinção entre o verbo e o substantivo – à qual Levinas reconduz a diferença ontológica – e a afirmação curiosa de Levinas em *Da existência ao existente*: “A função do verbo não consiste em nomear, mas em produzir a linguagem, isto é, em trazer os germes da poesia que perturba os ‘existentes’ em sua posição e em sua própria positividade” (EE, p. 99) Os germes da poesia que perturba os existentes na sua posição serão o há anônimo que se faz ouvir além de todo o silêncio dos entes?

²⁹ TA, p. 26.

negação, é o ser que retorna ao seio da negação que o afasta.³⁰ O nada não é o oposto do ser, mas faz parte da sua dialética. “O ser e o nada, equivalentes ou coordenados na filosofia de Heidegger, [...] são fases de um fato de existência mais geral, que o nada não mais constitui de forma alguma [...]”³¹ Contudo, o existir puro nem pode ser simplesmente afirmado, porque o que afirmamos são entes. O ser puro se impõe, não se lhe pode escapar: “Detrás de toda a negação, esta ambiência do ser, este ser como ‘campo de forças’ reaparece, como campo de toda afirmação e de toda negação”³². Ou ainda: “Presença da ausência, o *há* está acima da contradição; ele alcança e domina sua contraditória. Neste sentido, o ser não tem portas de saída”³³. A dialética do ser e do nada não esclarece o ser; Levinas procura desvendar nele uma dialética mais original, capaz de explicar esta presença na ausência e a negatividade do ser.³⁴

O ser é irremissível, sem começo – porque sem sujeito – e sem fim, sem saída, inextinguível, universal. Aqui Levinas alcança a conotação ética do ser, o mal que caracterizava a noção do ser desde *Da evasão*: “A noção do ser irremissível e sem saída, constitui a absurdidade original do ser. O ser é mal, não porque é finito, mas porque é sem limites”³⁵.

De este ser se participa, diz Levinas: “O desaparecimento de toda coisa e o desaparecimento do eu remetem ao que não pode desaparecer, ao próprio fato do ser de que *se* parti-

³⁰ Tratar-se-á da presença do próprio pensamento que pensa o nada, como o campo de toda afirmação e negação, atividades do pensamento?

³¹ EE, p. 18. Levinas discute aqui com Bergson e com Heidegger. Quanto a Bergson, Levinas refere-se à sua crítica do nada em *L'Évolution créatrice*, em que este autor sustenta que a negação da totalidade do ser não tem sentido, porque após toda a negação chega-se a um ente residual, onde a consciência se mantém em funcionamento como a consciência de uma escuridão em que tudo se apaga. Segundo Levinas, a Bergson falta a distinção entre o ente e o ser; a sua crítica do nada visa a necessidade de um ente, porque aborda o ser como o ente e não considera o fato de que a escuridão, obtida por negação de todo o ente, não pode ser um conteúdo da consciência como os outros. Esta escuridão, para Levinas, é a escuridão do há, a atmosfera da presença que originalmente não é um conteúdo, embora possa também aparecer como tal, mas o evento impessoal do há. A discussão com Heidegger é mais ampla, concerne a idéia da morte e da angústia. O nada seria por Heidegger encarado como o fim e o limite do ser, cuja realização seria a morte e cuja compreensão é a angústia. Também Heidegger, segundo Levinas, desconhece o caráter dialético da presença da ausência, desconhece o há. Cfr. EE, p. 73-75.

³² TA, p. 26.

³³ EE, p. 74.

³⁴ Cfr. a respeito G. Lissa, op. cit., p. 134: “A dialética entre o ser e o nada, portanto, tinha de ceder o lugar a uma dialética nova, àquela que através do seu jogo faz ver o quanto seja forte a carga da negatividade que deriva da constatação da insuprimibilidade do ser. O negativo que desde sempre foi feito surgir da atividade do nada, tinha de ser concebido agora de um modo diferente, enquanto a própria negação absoluta não podia mais ser equiparada à eventualidade do puro nada”.

³⁵ TA, p. 29.

cipa de bom ou mau grado, sem disso ter tomado iniciativa, anonimamente”.³⁶ Aqui podemos colocar a pergunta: quem participa do ser, se não há mais ninguém, nenhum ente? Levinas parece abordar o há também por um outro viés, não como um retorno imaginário, pelo pensamento, dos entes ao nada, mas como uma “experiência” da despersonalização ou da diluição dos entes na corrente anônima do ser, que se torna a diluição da distinção entre o sujeito e objeto, entre o exterior e interior. Deste modo o há é aproximado, em *Da existência ao existente*, através da experiência da noite. Na escuridão da noite, para um sujeito, as formas das coisas são dissolvidas e estas perdem a sua entidade. As coisas não deixam de existir, mas deixam de ser encontradas pelo sujeito; perdidas as formas das coisas, permanece apenas o seu ser confundido com a própria escuridão. A noite – quando se é preso a ela, diz Levinas – é a experiência de não haver mais coisas, de haver apenas a escuridão, que não é mais objeto ou a propriedade de um objeto, mas ela mesma invade como uma presença. A escuridão da noite faz assim “experimentar” a impossibilidade de desaparecimento total de tudo, a impossibilidade do nada puro:

Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é um puro nada. Não é mais *isto*, nem *aquilo*; não há ‘alguma coisa’. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. Esta não é o correlato dialético da ausência e não é por um pensamento que a apreendemos. Ela está imediatamente ali. Não há discurso. Nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida [...].³⁷

Esta citação é interessante, porque esclarece que a aproximação do há não é um puro pensamento dialético, ou seja, na experiência da noite a presença da ausência não é um correlato dialético da ausência das coisas apreendido pelo pensamento; é, antes, algo que se impõe, neste caso, para além do pensamento – o que não pode simplesmente ser afirmado, nem negado, mas persiste como o campo de toda a afirmação e negação.³⁸

³⁶ EE, p. 68.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Segundo J. Taminiaux, a relação primeira com o ser, que Levinas procura através da noção do há, é a relação sem luz, isto é, sem inteligibilidade, pensamento. “É precisamente porque ela escapa à relação com o mundo que ela escapa ao elemento da inteligibilidade, da problemática como encadeamento de perguntas e respostas. Com

Além disso, na experiência da noite há um eu que “faz” experiência, que ouve o silêncio do nada, que participa do há. Mas, este eu se “sente” invadido pelo ser impessoal e anônimo, submergido pela corrente do ser, tal como todas as coisas que perderam as formas. É nisto que consiste precisamente a experiência da escuridão da noite. O mundo desaparece como mundo diante do sujeito, afunda no caos.

O espírito não se acha em face de um exterior apreendido. O exterior, se se fizer questão desse termo, permanece sem correlação com um interior. Ele não é mais dado. Ele não é mais mundo. O que se denomina eu é, ele mesmo, submergido pela noite, invadido, despersonalizado, sufocado por ela.³⁹

Aqui se torna claro o conceito da existência sem o mundo, que Levinas usa a respeito do há: é no mundo que podemos falar do interior e do exterior, do sujeito e do objeto, e da correspondência entre eles, que é a luz originária na qual o mundo pode surgir. O há é o rompimento destas relações, por isso é a ausência da luz, a noite, onde nada é compreendido, nada aproximado e desse modo, tanto o sujeito como os objetos, desprovidos da relação que lhes garante o sentido, afundam no nada, no anonimato, no caos.

Nesta situação, não se pode propriamente falar da experiência do há, visto que o sujeito que faz a experiência nela é despersonalizado, absorvido, ele desaparece. A noite que podemos experimentar é uma aproximação do há. A distinção entre o sujeito e o objeto não é o ponto de partida da abordagem do ser em geral, diz Levinas; ela serve para abordar os entes no mundo – ou, adicionamos nós, para descrever *a posteriori* o que na noite se aproxima sem poder ser pensado.

Um modo semelhante de aproximar a situação do há é a experiência da insônia, ligada à da noite: quando se vela sem querer, sem razão, e sem poder deixar de velar ou sem cair no sono. Esta é uma experiência de estar preso à noite, isto é, de se ser obrigado a ser, exposto ao

outras palavras, não há ‘luz do ser’: este é ‘sem resposta’, essencialmente estranho. Aderir ao ser é sofrer ‘um aperto oprimente como a morte’.” J. Taminiaux, op. cit., p. 278. No “ser sem o ente” há uma relação do ente com o ser? Se o abordamos pelo viés da noite e da insônia, parece que sim.

³⁹ EE, p. 68.

ser, amarrado a uma presença anônima. Na vigília há um anonimato: a consciência perde a noção do começo e do fim, os pensamentos são suspensos a nada; não há tempo na insônia, é sempre o mesmo presente que dura, sem renovar nada. A vigília é, portanto, sem sujeito, tal como o há; é-se mais objeto de um pensamento anônimo do que sujeito, diz Levinas. A impessoalidade da sua presença e a impossibilidade de escapar, de a fazer cessar, aproximam a insônia ao há.

Na noite, ou na insônia, o nada que retorna como ser, ou a ausência que preenche o espaço como uma presença, são percebidos como ameaça, provocam o horror.

A ausência da perspectiva não é puramente negativa. Ela se torna insegurança. [...] A insegurança não vem das coisas do mundo diurno que a noite encobre – ela vem precisamente do fato de que nada se aproxima, nada vem, nada ameaça: esse silêncio, essa tranquilidade, esse nada de sensações constituem uma surda ameaça, absolutamente indeterminada. A indeterminação faz a sua acuidade. Nesse equívoco, perfila-se a ameaça da presença pura e simples do há. É impossível, diante dessa invasão obscura, envolver-se em si mesmo, fechar-se em seu casulo. Está-se exposto. O todo está aberto sobre nós. Em lugar de servir a nosso acesso ao ser, o espaço noturno entrega-nos ao ser.⁴⁰

Aqui podemos colocar novamente a pergunta pelo sujeito que experimenta a ameaça e o horror e estar atentos ao processo de diluição do sujeito no há: o sujeito não pode fechar-se no seu interior, está exposto ao exterior que o submerge. Levinas precisa:

O roçar do há é o horror. [...] O horror é, de algum modo, um movimento que vai despojar a consciência de sua própria ‘subjetividade’. Não apaziguando-a no inconsciente, mas precipitando-a numa *vigilância impessoal*, numa *participação* no sentido que Lévy-Bruhl dá a este termo⁴¹.

⁴⁰ EE, p. 69.

⁴¹ EE, p. 70. Levinas precisa aqui a radicalização da compreensão do ser em relação a *Da evasão*, na passagem da náusea – como sentimento da existência pelo qual o existente se compreende – para o horror, que despersonaliza o sujeito, portanto torna-lhe impossível a compreensão: “No horror, o sujeito é despojado de sua subjetividade, de seu poder de existência privada. Ele é despersonalizado. A ‘náusea’, como sentimento da existência, não é ainda uma despersonalização, ao passo que o horror põe às avessas a subjetividade do sujeito, sua particularidade de ente. Ele é a participação no há” (EE, p. 71). É porque são a ameaça da diluição do sujeito, da perda da sua identidade, que a noite ou o há provocam o horror? Em *O Tempo e o Outro* o autor fala do terror de sair da relação de luz (TA, p. 66). Levinas, porém, diz também que é o horror que despersonaliza, que despoja o eu de si mesmo, que é a participação no há. Anoto aqui uma reflexão curiosa de Levinas sobre a emoção em *Da existência ao existente*; a emoção seria o oposto da hipóstase, isto é, o desfazer-se do sujeito, a participação no há: “A antítese da posição não é a liberdade de um sujeito suspenso no ar, mas a destruição do sujeito, a desintegração da hipóstase. Ela se anuncia na emoção. A emoção é o que perturba. [...] A emoção coloca em questão não a existência, mas a subjetividade do sujeito; ela o impede de se recolher, de reagir, de ser alguém. O que há de positivo no sujeito abisma-se no nenhures. A emoção é uma maneira de manter-se, perdendo a base. Ela é, em

Parece-me que se pode dizer que a escuridão da noite e a insônia sejam experiências de uma impossibilidade do sujeito de distinguir, sentir e pensar objetos que povoam o mundo, impossibilidade esta que arrasta o sujeito ao mesmo anonimato em que afunda o mundo.⁴² O movimento poderia também ser o contrário, como sugere F. P. Ciglia: o há é uma situação de dissolução absoluta do sentido – do mundo, do ser –, conseqüência da dissolução prévia do fundamento subjetivo, isto é, do sujeito.⁴³ De qualquer modo, o sujeito não pode ser si mesmo. Estas experiências deixam de ser experiências no momento em que são vividas; talvez nem se possa dizer que elas sejam vividas – acontecem; são eventos impessoais⁴⁴. São situações que podem ser de algum modo lembradas ou pensadas quando já passadas, quando o eu retoma consciência e sai do anonimato, quando o seu aperto já perdeu a força.⁴⁵ Além disso, é possível falar de noites também em pleno dia, diz Levinas, quando a própria luz deforma os objetos; uma situação semelhante pode ser vivida no cansaço – “Tal como a

seu fundo, a própria vertigem que nela se insinua, o fato de *encontrar-se acima de um vazio*. O mundo das formas abre-se como um abismo sem fundo. O cosmos explode para deixar aberto o caos, isto é, o abismo, a ausência do lugar, o *há*” (EE, p. 87). O horror é uma emoção, um sentimento de existência peculiar que provoca o desmoronamento do mundo e a despersonalização do sujeito, o sentimento da existência como um modo de não poder compreender o próprio ser? Quando se trata de participação no ser anônimo, no ser experimentado como sendo de ninguém, o conceito do sentimento da existência talvez não seja mais operativo.

⁴² Segundo Y. Murakami, o há não é uma experiência imaginária, mas uma experiência real – que pode ser patológica – do fracasso da relação sensível com o mundo, ou da estagnação do eu no si como acorrentamento ao corpo biológico, em que a consciência do mundo é suspensa e o mundo, sem mediação da consciência, se torna estranho, anônimo, sem articulação, hostil como uma ameaça; estas duas situações conduzem à dissolução do si como conseqüência, porque o si só é possível como consciência do vivido do mundo – o que corresponderia à participação no há. O ponto de partida de Levinas ao pensar estas experiências seria uma situação da privação da liberdade e da faculdade de agir. Este autor aproxima a fenomenologia de Levinas às análises da psicopatologia de certas doenças psíquicas, tais como esquizofrenia e melancolia. Cfr. Murakami, op. cit., p. 104-125. Levinas de fato diz, em *Da existência ao existente* (p. 81), que a situação limite da consciência impessoal, tal como é dada na insônia, pode acontecer também “em determinados despertares do delírio, em determinados paradoxos da loucura”.

⁴³ “É justamente isto o aspecto fundamental do *il y a*: não tanto a dissolução do caráter físico ou corporal do ente – que, aliás, permanece e se dilata na tormenta opressiva e sufocante do *il y a* – do que a dissolução do seu *sentido*. Dissolução do *sentido* do ente que, em última e paradoxal fidelidade à correlação husserliana entre o mundo e a miraculosa operosidade do sujeito constituinte, é a conseqüência vistosa de uma prévia e escondida dissolução do fundamento *subjetivo* do ente” (F. P. Ciglia, op. cit., p. 223).

⁴⁴ “O que se afirma e se impõe na situação extrema que imaginamos – e de que nos aproximamos na noite e no trágico – é o ser como campo impessoal, um campo sem proprietário e sem dono, onde a negação e o aniquilamento e o nada são eventos, assim como a afirmação e a criação e a subsistência – mas eventos impessoais” (EE, p. 74).

⁴⁵ Levinas a respeito da vigília anônima diz, que ela não é fenômeno, portanto não pode ser aproximada pelo método da fenomenologia descritiva: “A afirmação da vigília anônima ultrapassa o *fenômeno* que já supõe um eu – escapa por conseguinte à fenomenologia descritiva. A descrição utiliza, aqui, termos de que ela busca precisamente ultrapassar a consistência; ela coloca *personagens* em cena, ao passo que o *há* é a sua dissipação. Indício de um método em que o pensamento é convidado para além da intuição” (EE, p. 81).

cidade irreal, inventada, que encontramos depois de uma viagem cansativa, as coisas e os seres atingem-nos como se não fossem mais um mundo, nadando no caos de sua existência”⁴⁶ – ou através do trágico que se exprime na arte.⁴⁷

Falando sobre o horror que despersonaliza o sujeito, Levinas nos dá a oportunidade de uma nova comparação das suas posições com as de Heidegger. Levinas opõe o horror do ser à angústia da morte; o horror não revela o perigo da morte, mas faz participar do há, da existência irremissível, onde a morte é impossível.

O horror executa a condenação à realidade perpétua, o ‘sem saída’ da existência. [...] Opomos, portanto, o horror da noite [...] à angústia heideggeriana; o medo de ser ao medo do nada. Enquanto a angústia, em Heidegger, cumpre o ‘ser para a morte’, apreendida e compreendida de algum modo, o horror da noite ‘sem saída’ e ‘sem resposta’ é a existência irremissível.⁴⁸

O horror indica a impossibilidade da morte, do afundar no nada. Taminiaux assinala outros elementos da oposição da experiência do há à angústia: enquanto a relação com o ser na angústia é inscrita em termos de possibilidade, o ser no há revela-se em termos de necessidade; a angústia é a relação com a possibilidade mais própria, enquanto o há é a relação com o ser impessoal. A relação com o ser é para Heidegger êxtase, abertura para o que alivia a condição do substantivo pelo recurso ao verbo, enquanto para Levinas a relação com o ser, quando assumida, faz surgir a partir do caráter impessoal do verbo um substantivo, e esta relação com o ser é uma carga, um peso.⁴⁹

Levinas certamente não elabora a sua filosofia a partir destas oposições a Heidegger por mera vontade de se opor às posições do seu mestre. Segundo Murakami, com o conceito

⁴⁶ EE, p. 69.

⁴⁷ Segundo Levinas, a literatura ajuda a pensar as experiências da vida, transforma em perguntas e problemas os choques que são vividos. Deste modo, em *Ética e Infinito* diz que os clássicos da literatura tratam o sentido do humano; neste sentido, os livros “participam” do Livro dos livros, a Bíblia, “em que se dizem as coisas primeiras, as que se *deviam* dizer para que a vida humana tenha um sentido” (E. Levinas, *Éthique et Infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982; trad. port. J. Gama, *Ética e Infinito. Diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 16; doravante: EI). Em *Da existência ao existente*, o autor recorre a Shakespeare para descrever o há. “Parece-me às vezes que toda a filosofia não seja outro que uma meditação de Shakespeare” (TA, p. 60). Além disso, pela noção do há a obra de Levinas se aproxima também à do escritor Maurice Blanchot e da sua noção do Neutro.

⁴⁸ EE, p. 73.

⁴⁹ J. Taminiaux, op. cit., p. 278.

do há Levinas descreve uma situação anterior à diferença ontológica. No interior desta, o ser só pode ser pensado na sua diferença em relação ao ente. O surgimento do ente no ser anônimo, a hipóstase, é ao mesmo tempo a gênese da diferença ontológica.⁵⁰ Como se a diferença ontológica fosse pensável somente no mundo, dissesse respeito ao ser no mundo, enquanto o há é uma situação anterior ao mundo, anterior a todas as distinções.⁵¹

Para F. P. Ciglia, o conceito levinasiano do há está intimamente relacionado com a problematização da diferença ontológica e de todo um movimento fenomenológico de “fundamentação” dos fenômenos, isto é, do recuo a partir dos fenômenos em direção aos horizontes a partir dos quais se dá a aparição. Se, para Heidegger, o horizonte último é o ser, a relação que o *Dasein* mantém sempre com ele, no conceito do há – em que a diferença entre o ente e o ser se torna antes um abismo entre eles, uma fratura ontológica em que nenhum sentido pode ser instaurado – este horizonte mostra a sua incapacidade de fundar o ente ou o sentido.⁵² Além de sombra que esta dificuldade joga sobre a diferença ontológica, segundo este autor, e sobre a relação entre o ente e o ser, ou seja, sobre as origens do ente no ser, este fracasso do

⁵⁰ Y. Murakami, op. cit., p. 117, 123.

⁵¹ Segundo Françoise Collin, o horror do há, ou o medo, como a autora o nomeia, o medo indeterminado, que é uma relação ao que apavora no vazio da noite, seria a situação primeira “com a qual e contra a qual se desenvolverá toda a obra levinasiana”. Para Levinas, segundo esta autora, o medo é o início, o início do pensar, uma versão moderna do *thaumadzein* grego, da admiração e do espanto – na qual, aliás, se poderia ver uma “figura de época”, à qual corresponderiam também a náusea sartriana e a angústia heideggeriana, ou outros conceitos das obras literárias, onde a ausência do sentido não seria o contrário do sentido; também Merleau-Ponty descreve na *Fenomenologia da percepção* situações semelhantes ao há. A autora se refere ao que Levinas diz no diálogo *Ética e Infinito*, quando perguntado sobre como se começa a pensar: é com os traumatismos e tateios que com a leitura dos livros se transformam em perguntas e respostas. Levinas relaciona, assim, a noção do há com certas experiências da infância: “A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como ‘sussurrante’” (EI, p. 39). É neste medo que o sujeito vacila, torna-se passivo, como que suspenso; o medo altera o sujeito. Desta experiência inicial, contudo, é preciso sair, segundo Levinas – desde a sua primeira obra, *Da evasão*, o autor procura uma via de saída de ser, e nisto talvez ele se distinga dos outros autores seus contemporâneos. Este “é preciso” provém da exigência do sentido da qual testemunham os livros, a literatura, e sobretudo o Livro dos livros. (F. Collin, “La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot”. Em: C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., p. 314-315).

⁵² « No conceito do *il y a*, a marcha direta para o fundamento, com a qual inicia, husserliamente, a investigação filosófica levinasiana, parece teorizar conscientemente o próprio fracasso, no mesmo instante em que se choca com um obstáculo que lhe bloqueia para sempre o alcançar do próprio objetivo intencional, depois de lhe ter desvelado a sua total inconsistência. Uma vez afundados nas areias moveis do *il y a*, não é mais possível prosseguir *além*, para ganhar novas e mais profundas dimensões de fundação: para onde dirigir-se, se o *il y a* se configura como o domínio do absoluto não-sentido?” (F. P. Ciglia, op. cit., p. 225).

movimento da fundamentação impõe uma exigência de divórcio entre a problemática do sentido e do fundamento.⁵³

Hipóstase

Resta-nos explicitar com Levinas a relação entre ente e o ser e com ela o significado ontológico do ente, uma vez compreendido o que significa para Levinas o ser em geral, sem o ente. O problema se coloca para Levinas, neste ponto, em seguintes termos: como surge o ente no ser anônimo? Ou, parafraseando a clássica pergunta metafísica, transformada em termos levinasianos: por que há o sujeito e não antes o há?⁵⁴ O conceito da hipóstase, por meio do qual o evento do começo é explicado, é, aliás, o tema principal da obra *Da existência ao existente*.

Na análise da preguiça e do cansaço, relacionados ao começo da atividade que é a própria existência, esta, a existência, revela-se como uma atividade penosa, como uma condenação, fonte de preocupação, como um contrato irrevocável – esta é a compreensão da existência que é dada no cansaço e na preguiça, que poderiam ser de algum modo considerados sentimento da existência; além disso, Levinas explica o caráter negativo deste sentimento da existência pelo movimento reflexivo de acorrentamento do eu a si mesmo; a atividade da existência é um atolar-se sobre si do eu. Como acontece este movimento de retorno sobre si no meio da obra anônima do ser como verbo? Em *O Tempo e o Outro* Levinas precisa o problema: “Evidentemente, nós não podemos explicar *por que* isto se produz: não existe física na

⁵³ Também a respeito de Husserl e Heidegger, no escrito “Da descrição à existência” de 1949, analisado no primeiro capítulo, Levinas anota uma contestação da remissão para um fundamento e a conseqüente radicalização da finitude da razão e da existência. Contudo, não obstante este concordar a respeito do movimento da fundamentação, Levinas não segue até o fim Heidegger que continua procurando as raízes da subjetividade no ser. Isto será esclarecido plenamente no aprofundamento do percurso de Levinas. Cfr. Ciglia, op. cit., p. 226.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 227. A questão leibniziana: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” é para Heidegger, em *Einführung in die Metaphysik (Introdução à metafísica)*, trad. port. E. C. Leão, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1966, p. 37ss), a primeira e a fundamental pergunta da filosofia. Nas obras de maturidade de Levinas ela será problematizada pelo questionamento da justificação ética do ser. Cfr. EI, p. 114-115.

metafísica. Podemos simplesmente mostrar qual é a significação da hipóstase”⁵⁵. Portanto, o que é procurado não é a causa da hipóstase, mas, independentemente da causa, o sentido deste evento do começo e assim, o sentido do ente no ser.

“Para que possa haver um existente neste existir anônimo, é preciso que se torne possível uma partida de si e um retorno a si, quer dizer, a própria obra da identidade”⁵⁶, diz Levinas em *O Tempo e o Outro*. Na obra sem começo e sem fim do ser impessoal deve acontecer a identificação de algo que vem a ser o ente destacando-se do ser, uma substancialização no seio do movimentar-se impessoal do verbo, um amassar-se em substância de algo. O que começa a ser não existiu antes, deve portanto partir de si, vir a si sem nenhuma parte, transpor uma distância; mas essa distância não é duração do tempo: o evento do começo se dá no instante ou constitui o instante, cuja dialética não se compreende em relação ao tempo, mas em relação ao ser, que se cumpre inteiramente no presente. O ponto de partida do que começa é também o ponto de chegada – este é o paradoxo do instante, do ato de começo, pelo qual um ente vem à existência. Neste evento, acontece a mutação do verbo ser em ente. Levinas aborda aqui o instante, o presente, na sua função ontológica de começo, do começo de um ente no ser.

Pôr a hipóstase como o presente não é ainda introduzir tempo no ser. [...] Não se trata de um presente recortado num tempo já constituído, de um elemento de tempo, mas da *função* do presente, da ruptura que ele opera no infinito impessoal do existir. Ele é como um esquema ontológico. De um lado é um evento, ainda não alguma coisa, ele não existe; mas, é um evento do existir pelo qual alguma coisa vem a si a partir de si. De um lado, é ainda um puro evento que se deve exprimir por um verbo; e entretanto há como uma mudança neste existir, já alguma coisa, já existente. É essencial colher o pre-

⁵⁵ TA, p. 31. Esta afirmação de Levinas poderia ser interpretada no sentido de não se poder ou pretender, como na ciência, apontar as causas do surgimento do ente no ser. A metafísica diz respeito, sobretudo, ao problema do sentido. Mas a menção da *física* pode remeter, como sugere Ciglia (op. cit., p. 227-228), à noção grega do ser que Heidegger retoma, em *Introdução à metafísica*, por exemplo: o ser tem conotação da *physis* pré-socrática, como abundância e generosidade de formas, como “vigor reinante que brota” (*Introdução à metafísica*, op. cit., p. 52). Esta conotação de generosidade e abundância do ser, que está implicada também no termo heideggeriano *es gibt*, traduzível com o mesmo termo levinasiano há – que, contudo, como Levinas afirma no prefácio à segunda edição da *Da existência ao existente* (EE, p. 11) nunca foi a tradução nem a transposição do termo alemão – está ausente do ser segundo Levinas.

⁵⁶ TA, p. 31.

sente no limite do existir e do existente onde, função do existir, ele se torna já existente.⁵⁷

Este evento do presente é também o movimento da identificação de um ente – não a partir de um princípio lógico de identidade, mas a identificação no seu próprio movimento. O movimento da identificação é este partir de si e retornar a si, a relação consigo mesmo no instante do presente, pelo qual um eu duplicado por si se afirma no ser. “A identidade do presente, assim como a identidade do ‘eu’, não supõem a identidade de um termo lógico. O ‘presente’ e o ‘eu’ são o movimento da referência a si mesmo que constitui a identidade.”⁵⁸ A identificação é a hipóstase, a afirmação do ente.

No instante, acontece a relação entre o ente e o ser, e há algo de absoluto nesta relação: o ente domina a existência anônima, assumindo-a; deste modo, a existência se torna a sua existência, a existência de um existente. “O instante encerra um ato pelo qual se adquire a existência”⁵⁹, um ato que é início, que rasga a eternidade da obra do ser anônimo. No instante, esta dominação é absoluta, definitiva no seu engajamento. É o esforço de ser. Como o instante não é duração – a sua relação com a existência não é perdurar no tempo, pois por essência ele é desvanecimento – este esforço deve ser de cada instante, ele se consoma e reacende a cada instante. A morte faz parte do ser, mas nunca o apaga definitivamente. Outro lado absoluto da relação é o peso que o ser significa para o ente: o contrato é irrevocável, definitivo. O presente está sujeito ao ser, dominado por ele. O eu retorna fatalmente a si, está condenado a ser si mesmo – nisto consiste a própria origem do trágico do ser, a origem da gravidade e do peso do ser.

Por que o ente que se afirma ou identifica no ser pela hipóstase é um eu? A obra da hipóstase é consciência, uma interioridade e uma liberdade que têm origem no presente da

⁵⁷ TA, p. 32.

⁵⁸ EE, p. 96-97. Também a respeito do presente e do eu, colhidos como o evento ontológico, Levinas afirma que não são experiências, não são do domínio da fenomenologia e exigem um método próprio. “Pondo o presente como o domínio do existente sobre a existência e procurando a passagem do existir ao existente, encontramos num plano de investigações que não pode mais ser qualificado como experiência. E se a fenomenologia é um método da experiência radical, encontramos para além da fenomenologia” (TA, p. 34).

⁵⁹ EE, p. 93.

partida de si e do retorno a si. Ora, Levinas define a consciência em *Da existência ao existente* de um modo inusitado: se a obra do ser é semelhante à insônia, a consciência é a possibilidade de sair da insônia, sair pelo recuo, retração, desfalecimento; isto é, a consciência é principalmente a possibilidade de dormir. A luz da consciência que apaga a escuridão do há se produz como cintilação, diz Levinas, como “retração no pleno”, a retirada do ser de si mesmo. A consciência – a hipóstase – é um modo de sair do ser, de se evadir, de ser e não ser ao mesmo tempo. O nada – que não pode ser pensado como um puro oposto a ser – é nela realizado como um intervalo no ser.⁶⁰

Na consciência como possibilidade de sono está implicada a idéia da posição, como um estado e como um ato. O sono faz-se numa posição, posição deitada, que é uma relação particular com o lugar, o solo, com o “aqui”. A consciência é essencialmente localizada, não é um *cogito* abstrato; o *cogito* de Descartes não chega a um pensamento abstrato ou anônimo, mas é um pensamento em primeira pessoa, isto é, localizado, encarnado, pertencendo a alguém: eu penso. O “aqui” é o lugar da consciência, anterior ao espaço do mundo, anterior ao *Da do Dasein*. Ora, a posição implica o corpo: é pelo corpo que a consciência pode ser localizada “aqui”, que pode haver sono. O corpo é a condição da consciência, diz Levinas, condição do pensamento, da interioridade, de um ser pessoal – é o ponto de partida do movimento da identificação, da hipóstase, a subjetivação do sujeito. O corpo aqui não é da ordem das coisas do mundo, mas um evento ontológico, o evento da posição, que é o evento do instante e do presente, a própria mutação do ser em ente. “É pelo fato de apoiar-se na base que o sujeito põe-se como sujeito. [...] Pondo-se numa base, o sujeito embaraçado pelo ser recolhe-se, le-

⁶⁰ A respeito da consciência e da sua fuga ou evasão no sono, na inconsciência, parecem-me esclarecedoras as palavras de M. L. Costa: “O sono é a inércia da consciência. Esta posição inerte é a base em que a consciência surge da inconsciência. A consciência advém de uma situação de não assumir o ser para a situação de assumi-lo. A consciência é tornar consciente a partir de uma base-lugar-refúgio; é o assumir a partir do não-assumir do sono. Na inconsciência, a consciência foge do ser para si-mesma. Tornar consciente é assumir o ser, mas com plenas possibilidades de evadir-se dele. Há outra possibilidade além de existir, há a possibilidade de evadir-se do ser e suspender a existência, produzindo um intervalo no ser e em sua obra de confronto com ele”. M. L. Costa, op. cit., p. 81-82. Para este autor, esta possibilidade da evasão do ser pela consciência é o avanço mais importante da obra *Da existência ao existente*.

vanta-se e torna-se dono de tudo que o embaraça; seu ‘aqui’ lhe dá um ponto de partida. [...] Assim, o corpo é o próprio advento da consciência.”⁶¹

O presente é livre em relação ao passado e não tem futuro; a consciência é liberdade, um espaço de interioridade onde o eu pode recuar diante do ser bruto, recolher-se, distrair-se no mundo. Mas esta liberdade não subtrai a consciência ou o ente à fatalidade do ser; a liberdade no mesmo instante se transforma em responsabilidade pelo ser que se adquiriu, em responsabilidade consigo mesmo. Trata-se de uma liberdade de não-engajamento, da recusa do definitivo, recusa impossível, porque o mundo no qual a liberdade se dá não liberta o eu do definitivo do ser e da solidão. A relação com o mundo alarga os limites do eu, mas não lhe deixa evadir-se do eu. O mundo faz parte da identidade do eu; o que nele é outro, é apenas um momento dialético que retorna ao mesmo, ao si do eu; toda a saída tem o retorno assegurado.⁶²

O definitivo no ser, do acorrentamento do eu a si, é um retorno do há na existência do eu. Manifesta-se na solidão do eu: o eu, pelo seu ser, mesmo no mundo, está só. O próprio ser é o que absolutamente não pode ser partilhado com os outros, é o que é mais privado e incommunicável, o que nos faz mônada sem portas nem janelas. Diz Levinas:

É banal dizer que nunca existimos no singular. Somos rodeados pelos seres e coisas com os quais estabelecemos relações. [...] Todas estas relações são transitivas: eu toco um objeto, vejo o Outro. Mas eu não *sou* o Outro. Sou totalmente sozinho. É, portanto, o ser em mim, o fato que existo, o meu *existir*, que constitui o elemento absolutamente intransitivo, alguma coisa sem intencionalidade, sem relação. Tudo se pode trocar entre seres, exceto o existir. Neste sentido, ser é isolar-se pelo existir.⁶³

É no fato que o ente está indissolúvelmente ligado a si mesmo, na unidade indissolúvel entre o existente e sua obra de existir, unidade na qual nenhuma multiplicidade pode entrar, que se manifesta o retorno do há, a participação da hipóstase no há. A solidão, e o acorrentamento do eu a si, o fato de ter que se ocupar de si sem poder referir-se a outro pelo existir, é o preço da posição do existente no ser anônimo. Existir para o ente é uma relação, mas uma re-

⁶¹ EE, p. 87-88.

⁶² Cfr. F. Collin, op. cit., p. 315. Esta relação do eu com o mundo será detalhadamente analisada por Levinas em *Totalidade e Infinito*.

⁶³ TA, p. 21.

lação consigo mesmo, uma relação de solidão a dois, que exclui os outros. O existir é um evento intransitivo, sem transcendência, sem abertura. A transitividade se transforma em reflexividade.

Se em *Da existência ao existente* Levinas define o corpo como o próprio evento da posição, pelo qual o ente domina o anonimato do há, em *O Tempo e o Outro* o corpo – a materialidade do corpo – é também esta relação entre o eu e si que significa todo o peso do existir. A reflexividade do existir não é alguma participação deste no pensamento, mas a materialidade do ser no corpo.

O retorno do eu sobre si não é precisamente uma serena reflexão, nem o resultado de uma reflexão puramente filosófica. A relação consigo é [...] a relação com um duplo acorrentado a mim [...], com o qual o eu é precisamente porque é eu. *Com*, que se manifesta no fato que é preciso ocupar-se de si. Todo empreendimento é uma confusão. Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou vento que sopra, não sou sem responsabilidade. Meu ser é acompanhado por um ter: sou atrapalhado por mim mesmo. E isto é a existência material.⁶⁴

Se a relação reflexiva do eu a si é matéria, corpo, significa que é pelo corpo que o eu se identifica, necessariamente, no ser. As relações ontológicas, como a que se estabelece no evento da hipóstase, não são desencarnadas, diz Levinas.⁶⁵ É por isso, também, que a identificação é acorrentamento, um fechar-se em si, o trágico do ser. “A solidão não é trágica porque é privação do outro, mas porque ela é fechada no cativo da sua identidade, porque ela é matéria. Quebrar o acorrentamento da matéria é quebrar o definitivo da hipóstase.”⁶⁶

O corpo faz sentir o trágico do ser de uma maneira particular, porque por ele o ente é passível de ser exposto ao sofrimento e à dor física. É na dor e no sofrimento que reencontramos o definitivo da solidão, a impossibilidade de se desamarar do instante da existência, a

⁶⁴ TA, p. 37.

⁶⁵ Aqui Levinas insere uma nova oposição a Heidegger: a vida cotidiana não é uma consequência de queda da existência autêntica para a não-autêntica, mas é a consequência da própria hipóstase: “E na medida em que as preocupações materiais decorrem da própria hipóstase, exprimem o próprio evento da nossa liberdade de existente, a vida cotidiana, longe de constituir uma queda, longe de aparecer como uma traição a respeito do nosso destino metafísico, emana da nossa solidão, forma a própria realização da solidão e a tentativa infinitamente grave de responder ao seu mal profundo” (TA, p. 39).

⁶⁶ TA, p. 38. Esta problematização do corpo lembra as análises da *Da evasão* e a análise sobre o hitlerismo.

irremissibilidade do ser no existente. Toda a agudez do sofrimento consiste nesta impossibilidade de se liberar dele, neste desespero, como Levinas escreve em *Da evasão*.

O conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de se desamarrar do sofrimento. [...] Há no sofrimento uma ausência de todo o refúgio. Ele é o fato de ser diretamente exposto ao ser. Ele é feito de impossibilidade de fugir e recuar. Toda a agudez do sofrimento está nesta impossibilidade de recuo.⁶⁷

Podemos avançar esta apresentação, concluindo sobre o significado ontológico do ente. Este consiste na sua relação com o há: o ente é a interrupção da obra anônima do ser, a suspensão do há:

A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do *há* surge um ente. A significação ontológica do *ente* na economia geral do ser – que Heidegger coloca simplesmente ao lado do ser por uma distinção – encontra-se, assim, deduzida. Pela hipóstase o ser anônimo perde o seu caráter de *há*. O ente – o que é – é sujeito do verbo *ser* e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante *seu* ser.⁶⁸

O ente significa que o há é dominado, porque o ser não é mais anonimato, uma vez que aparece alguém, que assume o ser como seu, que o assume como o seu atributo. A partir do eu – consciência, que é anterior ao ser-no-mundo, outras distinções são feitas, porque o ser-no-mundo se torna possível: distinção entre o interior e exterior, o eu e o mundo, sujeito e objeto. A luz aparece na escuridão da noite, as coisas tomam formas e aparece o sentido, o mundo ganha sentido a partir da sua relação com o espírito – consciência. Talvez o significado mais profundo do ser como o há e do ente como a suspensão do há seja esta aparição do sentido: o há é a situação do não-sentido, por não haver nada que se possa apontar com o dedo, nenhum nome, substantivo; a própria produção do substantivo é a aparição do sentido: o não-sentido do ser é vencido.⁶⁹ O horror inicial, o medo, é vencido por um domínio sobre o ser, por um exercício de senhorio.⁷⁰

⁶⁷ TA, p. 55.

⁶⁸ EE, p. 100.

⁶⁹ Assim Levinas parece interpretar as conclusões das duas obras alguns anos mais tarde, na *Ética e Infinito*: “A minha primeira idéia era que talvez o ‘ente’, o ‘algo’ que se pode apontar com o dedo, corresponde a um domí-

É interessante a observação de Bailhache de que a primeira relação com o ser, segundo Levinas, não é ser jogado na existência – a situação da *Geworfenheit* heideggeriana – mas esta assunção da existência; Levinas pôde aproximá-la colhendo na própria *Geworfenheit* uma indicação da precedência da existência em relação ao existente que se encontra nela jogado, a precedência do há e a primeira relação do domínio sobre o há.⁷¹

Mas, a vitória do ente sobre o há não é total; vimos que o ente participa do há. O há retorna no seio da posição como o definitivo da ligação do eu a si, como o acorrentamento, a materialidade do eu, como o ‘sem limites’ do ser, como solidão. A própria consciência é também possibilidade de dormir, de se evadir do ser para o sono, de se retirar do engajamento no ser. Mas esta evasão não é definitiva, será preciso acordar, diz Levinas. O ser, mesmo quando é a existência do existente, quando é assumido por um ente, conserva o sentido negativo, o mal. O contato do ente com o ser no instante é absoluto, excessivo.

Mas, para que o ser possa ser experimentado ou compreendido como carga e peso, o eu deve ter uma idéia da libertação, uma concepção ou um pensamento de liberdade, uma esperança, diz Levinas. Esta se dá no próprio presente, na medida em que ele é feito da retirada, cintilação da consciência: “O pensamento ou a esperança da liberdade explicam o desespero que caracteriza no presente o engajamento na existência. Ele é feito da própria cintilação da subjetividade que se retira de seu engajamento sem destruí-lo”⁷². Pela evasão – mesmo que não definitiva – do ser para o sono, o eu no presente tem consciência do mal do ser e ganha a esperança de uma libertação definitiva – que, porém, não pode obter sozinho; esta é

nio do ‘há’ que aterroriza no ser. Portanto, falava do ente ou do existente determinado, como de uma aurora de claridade no horror do ‘há’, de um momento em que o sol se levanta, em que as coisas aparecem por si mesmas, em que não são levadas pelo ‘há’, mas o dominam. Não se diz que a mesa existe, que as coisas existem? Por isso, relacionamos o ser com o existente, e já o eu aqui domina os existentes que possui. Falava também da ‘hipóstase’ dos existentes, isto é, da passagem que vai de um *ser* a um *algo*, do estado de verbo ao estado de coisa. O ser que se põe, pensava eu, está ‘salvo’. De facto, esta idéia não passava de uma primeira etapa. O que existe é estorvado por todos os existentes que ele domina. O estorvo da existência era a forma que, para mim, adquirira a famosa ‘preocupação’ heideggeriana” (EI, p. 43).

⁷⁰ Cfr. F. Collin, op. cit., p. 315.

⁷¹ Cfr. G. Bailhache, op. cit., p. 26.

⁷² EE, p. 106.

uma esperança de uma ordem diferente do ser, esperança do tempo, diz Levinas. O ser no ente se revela assim como essencialmente necessitando da redenção que lhe vem do Outro. “O objeto verdadeiro da esperança é o Messias ou a salvação.”⁷³ O tempo é a resposta a esta necessidade da redenção, isto é, a possibilidade de quebrar o definitivo do ser no eu, de desamarrar a ligação entre o eu e o si, da ressurreição do eu no outro de si. Assim, “ao mesmo tempo” em que pelo presente o anonimato do ser é vencido por um ente que se põe, isto é, ele ganha um dono, uma personalidade, o eu é esta necessidade do tempo no próprio presente, a necessidade de vencer o irremissível contato com o ser no eu: “A ‘personalidade’ do ser é a sua própria necessidade do tempo como de uma fecundidade milagrosa no próprio instante pelo qual ele recomeça como outro”.⁷⁴

Reconhecemos no ser do ente, na existência do existente, aquela dualidade e tensão que segundo *Da evasão* constitui a estrutura do ser puro: tensão entre a irremissibilidade do ser e a necessidade da evasão. O próprio presente encerra esta estrutura; ele é o evento da posição, o evento da identificação de um eu no seio da obra anônima do ser, evento que é um partir de si e retornar a si, devendo assumir definitivamente o ser como seu, e é um recuo para além de si e assim um retrair-se momentâneo do ser que inspira esperança e exigência da evasão no próprio instante do desespero e da impossibilidade da esperança.

Tempo e Outro

Em *O Tempo e o Outro*, Levinas avança para além desta estrutura do ser, para uma dialética em que a evasão se realiza, como excedência, que transforma a relação entre o existente e a existência. É a dialética do tempo e da relação com o Outro, do tempo como relação com o Outro, como uma transcendência, portanto, para além da estrutura do ser. Antes de

⁷³ EE, p. 109.

⁷⁴ EE, p. 111.

esboçar brevemente esta dialética, convém retomar a oposição a Heidegger que Levinas anuncia na introdução da *Da existência ao existente*, que agora pode ser compreendida na totalidade. Vimos que para Levinas, em primeiro lugar, a relação entre o existente e a existência não é o êxtase, mas a hipóstase, que contém em si o movimento do recuar para fora de ser; o movimento da hipóstase não é transcendência, mas posição sobre a base, no limiar de uma porta entre o ser e não-ser, entre consciência e esquecimento, sono.

O ato da posição não se transcende. Esse esforço que não se transcende constitui o presente ou o 'eu'. À noção da existência, em que o acento é colocado na primeira sílaba, opomos a noção de um ser cujo próprio advento é uma retração em si mesmo; que, num certo sentido, contra o caráter extático do pensamento contemporâneo, é uma substância.⁷⁵

O êxtase, para Levinas, é possível no mundo, e é um êxtase para os objetos como alimento, uma relação de gozo, ou de conhecimento, na luz. Mas a relação com o ser é anterior à relação com o mundo, a inscrição no ser não é ainda inscrição no mundo, diz Levinas.

O caminho que leva do sujeito ao objeto, do eu para o mundo, de um instante a outro, não atravessa a posição na qual um ser é colocado na existência e que se revela na inquietação que sua própria existência inspira ao homem, na estranheza do fato – até então tão familiar – de que se está aí, na necessidade tão inelutável, tão habitual, mas bruscamente tão incompreensível, de assumir essa existência.⁷⁶

A hipóstase como assunção do ser e como retração, enfim, é um evento anterior ao mundo e à atividade extática no mundo. O êxtase do mundo, contudo, não é verdadeira transcendência; é uma transcendência na imanência. Ela implica relação com os objetos que se interpõem entre o ente e a sua existência, desviando o retorno do eu a si. Mas, na luz, encontro-me ainda, e somente, consigo mesmo. Isto é provado pela solidão, pelo sofrimento, pela pena e esforço do trabalho que o mundo implica e que lembram a irremissibilidade do ser. A verdadeira transcendência é tempo. Tempo, portanto, não é a relação com o ser, onde não há transcendência, mas a realização da evasão do ser. Tempo é relação com o Outro.

⁷⁵ EE, p. 98.

⁷⁶ EE, p. 119.

Neste capítulo, a análise do movimento do tempo interessa na medida em que proporciona a Levinas conceber uma mudança na relação entre o existente e a existência, introduzindo a multiplicidade na obra solitária do ser. Deste modo, a transcendência para além do ser está relacionada à concepção do ser.

Ora, se o tempo – mais precisamente, o tempo original que é futuro – não é o êxtase do ente para o seu ser, a sua dinâmica não é a da antecipação da possibilidade; justamente, o que pode ser antecipado pelo sujeito é deste modo captado por ele, torna-se seu, transforma-se nele. Levinas procura, aliás, as condições ontológicas da antecipação. A dinâmica da transcendência deve ser a relação com aquilo que absolutamente não pode ser possuído pelo sujeito – com o Outro, cuja alteridade não é um atributo, mas a sua essência. O futuro é assim definido por Levinas pela alteridade, e a alteridade é definida como o evento em que cessa o poder do sujeito de captar, de assimilar, de possuir e dominar e se pôr como sujeito, isto é, liberdade. O futuro é relação com o Mistério, limite do possível, da luz – não somente como o que não é assimilado, mas como o inassimilável; é o que não tem conaturalidade com o presente e com o eu, o que não vem do presente e do eu, não está no seu poder. Na relação com o Outro o sujeito é acometido pela passividade. A alteridade é um evento que chega ao eu sem ser projetado, em que o sujeito, portanto, cessa de exercer sua atividade de sujeito.⁷⁷

A dialética do tempo é assim a passagem da hipóstase, evento em que o eu se identifica no meio do ser impessoal, transformando-se em ente, para o evento do Outro que chega ao eu, passagem que é transcendência do eu para o outro de si. Esta dialética, que, segundo Levinas, não é colhida pelo método fenomenológico, é analisada e aprofundada pelo autor em

⁷⁷ A relação com o Outro é assim, por um outro viés, a superação da estrutura do ser-no-mundo. O primeiro momento desta superação deu-se na concepção da existência sem mundo – no há, como um recuo aquém do mundo. A relação com o Outro – a relação face-a-face, é um movimento da transcendência para além do mundo e do há. “A fórmula ‘existência sem mundo’ é significativa por uma resistência originária às perspectivas de *Sein und Zeit*. A fórmula designa duas fugas fundamentais do ser à luminosidade do mundo, uma para aquém deste, a outra para além: a noite do ‘há’ anônimo e o face-a-face com o outro. Na análise destas duas fugas cremos desvendar a atuação mais forte da resistência àquilo que, segundo a conferência de 1940 [“A ontologia no temporal”], apareceu como o centro da gravitação da ontologia fundamental de Heidegger: pôr a questão ontológica no seio do Mesmo, quer dizer, apreender a relação do existente ao ser como relação de si mesmo a seu ser, como uma ‘interioridade original’.” J. Taminiiaux, op. cit., p. 280-281.

três situações em que ela se realiza concretamente e que progressivamente precisam as suas características. Levinas segue, pois, o procedimento de concretização, em que a descrição das situações concretas determina ulteriormente uma estrutura ontológica geral. Estas situações concretas são a proximidade da morte, a relação com o feminino e a paternidade ou a relação com o filho.

A morte se avizinha ao sujeito no extremo do sofrimento, no extremo do acorrentamento a si de um sujeito pelo seu corpo.

A estrutura da dor que consiste no seu próprio acorrentamento à dor, prolonga-se ainda, até um desconhecido que é impossível de traduzir em termos de luz, quer dizer, que é refratário a esta intimidade de si ao eu à qual retornam todas as nossas experiências. O desconhecido da morte que não se dá de repente como nada, mas que é correlativo de uma experiência da impossibilidade do nada [...]. A morte anuncia um evento do qual o sujeito não é senhor, um evento em relação ao qual o sujeito não é mais sujeito.⁷⁸

O agora é o fato de eu ser senhor, senhor do possível, senhor da captação do possível. A morte nunca é agora. Quando a morte está aí, eu não sou mais aí, não porque seria nada, mas porque não sou capaz de me apoderar. O meu domínio, minha virilidade, meu heroísmo de sujeito não pode ser heroísmo nem virilidade em relação à morte. Há no sofrimento no seio do qual colhemos esta vizinhança da morte – e ainda no plano de fenômeno – esta mudança da atividade do sujeito em passividade.⁷⁹

Pela descrição da morte Levinas descreve em que consiste a relação com o mistério, a passividade, e o fato de que, como a morte, o Outro não está no presente – ele é, justamente, outro em relação ao eu no instante do presente. Na primeira passagem citada pode colher-se, na situação do sofrimento, o anúncio da dialética da passagem da hipóstase, em toda a sua tragicidade do acorrentamento a si, para um evento que acontece como por prolongamento da hipóstase, mas prolongamento que não é mais atividade do eu, como se não fosse mais o seu ato de ser. Levinas coloca neste ponto o problema crucial para a compreensão do tempo: como pode o sujeito relacionar-se com o Outro sem apoderar-se dele, ou seja, como o sujeito pode acolher o evento da transcendência sem que o Outro derrote a sua identidade, a sua con-

⁷⁸ TA, p. 56-57.

⁷⁹ TA, p. 59. É evidente nesta compreensão da morte a oposição de Levinas ao ser-para-morte de Heidegger, em que a relação com a morte é ainda do domínio do *Dasein*, é a situação de extrema lucidez, da assunção de última e mais própria possibilidade e assim o evento de liberdade do *Dasein*. Cfr. TA, p. 57-58.

quista do há anônimo? Há na morte, de fato, um abismo entre o evento e o sujeito ao qual o evento chega. Como é possível a relação entre eles? Este é, na verdade, o problema da conservação do eu na transcendência: como o sujeito pode fazer face ao Outro?

Na proximidade da morte, não há esta relação, não há tempo: “O futuro que a morte dá, o futuro do evento não é ainda tempo. Pois este futuro que não é de ninguém, este futuro que o homem não pode assumir, para se tornar um elemento do tempo deve entrar entretanto em relação com o presente”.⁸⁰ Isto acontece na relação de face-a-face com o Outro, que é uma situação de “vitória sobre a morte”: a relação com o feminino e a paternidade. Pela análise do feminino como mistério, Levinas descreve um modo de ser da alteridade diferente da hipóstase: a alteridade que se realiza no feminino é um movimento oposto à consciência, à transcendência para a luz; o seu modo de ser é retirar-se, no pudor. O Outro não é um existente, não se define pela hipóstase e pela liberdade capaz de se opor à do eu. A relação com o feminino – o amor-eros, a volúpia, a carícia – não se descreve pelo poder, nem como fusão; é a relação com o que escapa e desordena a intenção, com o que não está presente. “A relação com outrem, é a ausência do outro; não ausência pura e simples, não ausência do puro nada, mas ausência num horizonte de futuro, uma ausência que é tempo. Horizonte em que se possa constituir uma vida pessoal no seio do evento transcendente [...]”.⁸¹ A diferença dos gêneros é, assim, a primeira e original multiplicidade que supera a solidão do existir do eu. De modo mais explícito, a relação com o Outro como libertação do eu em relação a si mesmo, é descrita por Levinas como relação com o filho. Esta é a relação com alguém diferente de mim que, contudo, sou eu. O filho é e não é mim mesmo. “A paternidade é a relação com um estranho que, não obstante sendo outro, é eu; a relação do eu com um si-mesmo, que entretanto é estranho ao eu.” A relação com o filho é, assim, superação do retorno a mim mesmo, do acorrentamento do eu a si mesmo – libertação do peso do ser definitivo, irremissível, pelo futuro

⁸⁰ TA, p. 68.

⁸¹ TA, p. 83-84.

dado ao eu pelo filho. “O retorno do eu a si que começa com a hipóstase não é, portanto, sem remissão, graças à perspectiva de futuro aberta pelo eros. Em vez de obter esta remissão pela dissolução impossível da hipóstase, ela se realiza pelo filho.”⁸²

Da morte, pela relação com o feminino, até a relação com o filho – são os momentos da dialética do desenvolvimento do pensamento da libertação do ser no tempo. É uma dialética que parte “da identidade da hipóstase, do acorrentamento do eu a si, indo para a manutenção desta identidade, para a manutenção do existente, mas numa libertação do eu em relação a si”.⁸³ Esta libertação é, portanto, a remissão da hipóstase – não a sua dissolução, que acalentaria a aniquilação do existente; ela é uma mutação na relação entre o existente e a existência. É, na verdade, o rompimento da solidão do existir; a transcendência é a introdução da multiplicidade, de uma dualidade no ser. “[...] Eu *sou* de alguma maneira meu filho. Mas, as palavras ‘*eu sou*’ têm aqui uma significação diferente da significação eleática ou platônica. Há uma multiplicidade e uma transcendência neste verbo existir [...]”.⁸⁴ Esta multiplicidade não é uma justaposição dos entes que permaneceriam solitários no seu existir e seriam unidos por um terceiro termo, nem é uma fusão, diz Levinas. É uma transformação do existir.⁸⁵

A afirmação da pluralidade no existir parece ser a finalidade principal de Levinas na obra *O Tempo e o Outro*. Se retomarmos neste ponto a pergunta principal sobre o porquê do mal do ser, podemos, talvez, avançar para a seguinte resposta. Se o ser e o Bem são separados, o ser em si, na sua pura obra de ser, é a ausência do bem. Levinas diz mais: o ser, na sua positividade, encerra um mal. O mal parece não ter lugar originalmente na liberdade humana, nem consiste aqui na ausência do ser, nos limites do ser, no nada, como supunha a venerável tradição filosófica, mas na positividade do ser, no seu excesso. Levinas, de fato, ao lado do

⁸² TA, p. 86.

⁸³ TA, P. 87.

⁸⁴ TA, p. 86.

⁸⁵ “Dizer simplesmente que o eu sai de si mesmo é uma contradição, já que, saindo de si, o eu se leva – a menos que ele se abisme no impessoal. A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e [...] de ter um filho” (EE, p. 114).

questionamento da relação entre o ser e o Bem, questiona esta tradição: “Vamos tentar colocar em questão a idéia de que o mal é defeito. Não comporta o ser outro vício além de seu limite e o nada? Não tem ele, em sua própria positividade, algum mal profundo?”⁸⁶ O mal do ser é a sua ausência do bem, a ausência do sentido, o seu sem-sentido? A aparição de um ente é também a aparição do sentido; mas, na medida em que o ente é, a sua existência é relação com o ser puro – visto na sua solidão, no esforço de manter-se no ser, o ente participa do há e assim do não sentido do ser, do mal do ser. Enquanto o ente se põe, na hipóstase está inscrita a falta de limites do ser, a sua irremissibilidade que clausura todo ente em si próprio, na identificação consigo mesmo. Mas, a solidão não é a característica definitiva da hipóstase; ela pode ser remida pela obra do tempo, pela relação face-a-face com o Outro, que possibilita o perdão ao ser, que transforma o existir em pluralidade. O ente não se liberta do mal pelo seu esforço, mas pelo dom do Outro. Assim o ser é aproximado do Bem?

No final deste capítulo, gostaria de recolher algumas perguntas que ainda ficam da leitura das duas obras analisadas e se associam às das obras anteriores. Elas dizem respeito às referências ao mundo ou cosmos grego – mundo parmenidiano e platônico da unidade do ser, em que a pluralidade dos homens se reduz a uma coletividade de camaradas, em que cada um está lado-a-lado com o outro como no *Miteinandersein* heideggeriano – diferente do “mundo do espírito” em que há multiplicidade, relação face-a-face entre as pessoas. “Ao cosmos, que é o mundo de Platão, opõe-se o mundo do espírito [...]”⁸⁷ Estas referências não remetem à diferença entre o paganismo que se caracteriza pela impossibilidade radical de sair do mundo e o judaísmo que desconfia do mundo, encontrando nele o traço do provisório, tal como Levinas a estabeleceu num dos seus primeiros escritos sobre o judaísmo, “A atualidade de Maimônides”? Elas se conjugam, sem dúvida, com o problema da criação – esta relação é explícita no texto dedicado a Maimônides – e com o questionamento do início, início do ente

⁸⁶ EE, p. 18.

⁸⁷ EE, p. 114 e TA, p. 89.

no ser, início anterior ao cosmos grego e capaz de “esclarecer” o sentido ou o sem-sentido do ser, que talvez seja o modo com que Levinas nestas obras aborda filosoficamente a criação.

No final da obra *Da existência ao existente* lemos:

A inscrição no ser não é uma inscrição no mundo. O caminho que leva do sujeito ao objeto, do eu para o mundo, de um instante para o outro, não atravessa a posição na qual um ser é colocado na existência e que se revela na inquietação que sua própria existência inspira ao homem, na estranheza do fato – até então tão familiar – de que se está aí, na necessidade tão inelutável, tão habitual, mas bruscamente tão incompreensível, de assumir essa existência. Eis aí, em suma, o verdadeiro problema do destino do homem, que zomba de toda ciência – e mesmo de toda escatologia ou teodicéia. Não se trata de perguntar quais são as ‘histórias’ que podem acontecer ao homem nem quais são os atos conformes à sua natureza, nem mesmo qual é o seu lugar no real. Todas estas questões já se colocam no cosmos dado do racionalismo grego, no teatro do mundo, onde lugares estão todos prontos para acolher os existentes. O evento que buscávamos é anterior a esse posicionamento. Ele concerne à significação do próprio fato de que no ser há entes.⁸⁸

O verdadeiro problema do destino do homem é o problema do seu início no ser, da sua assunção do ser, que se coloca ao homem bruscamente, com toda a inquietação, numa situação do “fim do mundo” – isto é, quando cessam ou são abaladas as relações do mundo, quando se constata

a divergência entre os acontecimentos e a ordem racional, a impenetrabilidade recíproca dos espíritos opacos como a matéria, a multiplicação das lógicas – absurdas umas para as outras –, a impossibilidade para o *eu* de encontrar o *tu* e, por conseguinte, a inaptidão da inteligência para o que devia ser sua função essencial⁸⁹.

O que em *Da existência ao existente* é nomeado “fim do mundo”, em *Da evasão* é associado à experiência do fato de haver ser que a guerra proporcionou a toda uma geração, experiência que fez pensar o ser como mal. A experiência da guerra pode, de fato, ser descrita como interrupção da inteligibilidade da ordem do mundo, a interrupção das relações sensatas entre as pessoas, a partir da qual este mundo e a sua inteligibilidade, e mais ainda, o ser, se questionam. A relação com o ser se põe, para Levinas, como o problema do início do ente no ser, isto é, como a questão da significação do ente e do ser, a questão do sentido.

⁸⁸ EE, p. 119 (já parcialmente citado).

⁸⁹ EE, p. 21 (já citado).

Parece-me que Levinas, nas obras analisadas até aqui, avança de uma consideração do mal do ser a partir do sentimento da existência do existente, da relação do ente com o ser num sujeito só, para a consideração do ser em geral na sua neutralidade e o problema do início do ente neste ser, e para a consideração das relações com o Outro que se estabelecem a partir de determinada compreensão do ser.⁹⁰ A consideração do Outro parecia estar ausente da compreensão do mal do ser na primeira obra, mas desde *Da existência ao existente* ela conota o sentido do ser.

⁹⁰ Parece-me valioso retomar aqui a interpretação de G. Lissa do amadurecimento da concepção levinasiana do ser na passagem que vai da *Da evasão* à *Da existência ao existente*, que mencionei no capítulo precedente. Segundo este autor, com o qual neste ponto concordo, o sentido do ser na segunda obra não é o mesmo expresso na primeira; a novidade está no conceito do há. Para concebê-lo, segundo Lissa, foi necessário ao Levinas completar o afastamento da filosofia de Heidegger, tentado em *Da evasão*; este afastamento realiza-se, pois, definitivamente, depois da segunda guerra mundial e é explicitamente anunciado na *Da existência ao existente*. Em *Da evasão*, Levinas não teria ainda aprofundado o significado do desapossamento de si do sujeito na angústia; a liberdade lhe parece então significar uma via de saída, da evasão, e a obra se conclui com um apreçamento positivo do idealismo. A segunda guerra mundial proporcionou, por sua vez, uma experiência em que toda a virilidade e o heroísmo humano se mostram impossíveis, segundo Lissa: “Em vez de exaltar o seu heroísmo, projetando-o em direção ao ápice da soberania, a guerra colocou o sujeito humano diante do espelho da sua impotência e o obrigou a lançar o olhar sobre o fundo obscuro do seu ser e a tomar consciência de quanto seja extensa a área de passividade que nela se esconde. Enquanto, de fato, nos campos de batalha, cobertos inteiramente pelas máquinas bélicas contrapostas, o conflito entre os materiais, ocupando toda a cena, reduzia o seu papel a simples objeto sacrificial de uma impessoal vontade de potência, nos campos de aprisionamento o sujeito era submetido a uma pressão assustadora que, encarregando-o do fato nu da existência, despojava-o da sua subjetividade do sujeito, impedia-lhe de se repor, de reagir, de ser alguém e, abandonando-o ao fluir das emoções, desintegrava completamente a sua liberdade” (G. Lissa. op. cit., p. 131). A experiência do campo de concentração, evocada no prefácio a *Da existência ao existente*, contribuiu, portanto, segundo este autor, para o aprofundamento do sentido do ser e a conceptualização do ser anônimo. O há teria referência a esta experiência profunda e dolorosamente vivida. Isto teria possibilitado a Levinas também tomar uma posição clara em relação a Heidegger e sua idéia do ser e da subjetividade. A experiência desta guerra, de fato, provocou em toda uma geração de pensadores uma reviravolta no modo de pensar. Enquanto experiência do “fim do mundo”, ela proporcionava “ensinamentos privilegiados”, como Levinas se exprime, um momento de lucidez, do despertar, que liberou uma força de contestação não se limitando somente a um clima cultural definido e particular, como o pensamento de Husserl e de Heidegger, mas que pretendeu se referir a toda a tradição filosófica ocidental que, nos campos de batalha e nos campos de extermínio, fez chegar à maturidade os seus frutos mais venenosos. Neste sentido, veremos que a problematização da guerra relacionada à cultura ocidental e à sua concepção do ser acompanha Levinas nas obras futuras. A experiência da perseguição nazista – que para vários autores se condensa numa palavra: Auschwitz – é, portanto, de algum modo, como o começo do pensar, o critério da procura do sentido; um evento que determina definitivamente a humanidade. Lissa comenta: “Auschwitz não é, portanto, somente um fato historiograficamente determinado, é o holocausto, a ‘paixão’, e enquanto tal, como disse E. Wiesel, ‘um evento ontológico’ [...] que não pode ser completamente penetrado e explicado. Ele abriu, de fato, no ser uma ferida que não se pode mais cicatrizar e que não pode, portanto, ser assumida pela linguagem que, como se sabe, é dotada de uma mágica virtude de sanar e que ‘ajusta tudo’. Auschwitz é ‘um mistério que supera a nossa compreensão e nos subjuga’, ele não significa apenas o fracasso de dois mil anos de civilização cristã, mas também a derrota da inteligência que quer encontrar um Sentido, com o S maiúsculo, à história’ (*L’Ebreo errante*, trad. D. Vogelmann, Firenze: Giuntina, 1983, p. 164-165, 171). Por isso, o seu segredo deve ser confiado àquela única força expressiva capaz de recolher e guardar a sua profundidade insondável, isto é, ao silêncio de Deus que deve ser entendido, porém, como a única realidade teológica ainda capaz de acenar em direção à aventura ética que continua a acontecer entre o homem e Sumo Bem [...]” (G. Lissa, op. cit., p. 139). Esta referência ao “silêncio de Deus” me parece extremamente significativa para a compreensão do pensamento de Levinas e da sua procura do sentido do ser e, de seu modo, aponta para a problematização da criação que será iniciada no próximo capítulo.

Penso, ainda, que a questão do início do ente no ser seja para Levinas, tal como para Maimônides, o problema da criação. Este não é mais a procura da causa do ser; ela conduz ao Criador por um outro viés, supondo uma abertura sobre um mistério, como Levinas se expressa em *O Tempo e o Outro*.⁹¹ Interrogando a idéia da criação, tal como Levinas pode pensá-la a partir da tradição judaica à qual, aliás, ele recorre já desde os primeiros escritos, pode esclarecer-se ulteriormente também a noção do mal do ser relacionada ao conceito curioso do há.

⁹¹ TA, p. 72.

CAPÍTULO IV

O conceito de criação nas primeiras obras de Levinas

C. Chalier inicia o livro *La trace de l'Infini*¹, em que relaciona a filosofia de Levinas com as fontes do pensamento hebraico, com o capítulo sobre a sua concepção da criação. A autora chama a atenção para um fato curioso: num dos primeiros textos de Levinas sobre o judaísmo, escrito na situação difícil antes da explosão da segunda guerra mundial, quando o perigo desta e do hitlerismo já fora percebido, ele problematiza a criação como via de procura de sentido numa situação angustiante. De fato, no artigo “L’actualité de Maïmonide”, Levinas se debruça sobre o livro de Maimônides *Guide des égarés* para “medir” a sua atualidade, a sua capacidade de ser interlocutor nas preocupações e angústias daquela ora incomparável para os judeus, para voltar às fontes da inspiração da consciência judaica e “se persuadir da sua razão de ser”², isto é, da razão de ser do povo judeu perseguido e ameaçado. Na hora da extrema dificuldade, da crise do sentido, a volta às origens pode esclarecer o sentido do presente. Levinas encontra, justamente, na obra de Maimônides uma fonte de esperança e consolação para os judeus. Ele compara o “drama” do confronto entre o aristotelismo e o pensamento bíblico, afrontado por Maimônides, à oposição entre o “paganismo” levantando-se no coração da Europa judeu-cristã e o judaísmo, encontrando precisamente na idéia da criação, que separa nitidamente o pensamento bíblico do pensamento aristotélico, a noção chave que aponta para a “vitória” do judaísmo.

O ponto de conflito entre Aristóteles e pensamento bíblico é a pergunta: o mundo é eterno ou criado? A idéia da criação do mundo, e com ela a idéia de um Deus Criador, é incompatível com a lógica aristotélica. Toda a atividade, segundo Aristóteles, pressupõe a matéria, pressupõe a potência a ser atualizada; a atividade no interior do mundo é fabricação; a

¹ C. Chalier, *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

² “L’actualité de Maïmonide”, op. cit., p. 142.

criação do nada é impossível e o pensamento que a afirma parece ser inconsistente. Ora, Maimônides mostra que é preciso distinguir entre o universo já criado, submetido à lógica irrefutável de Aristóteles, e a própria criação do universo que lhe escapa – nisto Levinas vê o ponto central da obra analisada e a porta da saída do conflito. A idéia da criação torna possível pensar um ato que não tem medida comum com a atividade no interior do mundo e que não precisa ser pensado segundo as leis que regem o mundo; assim ela torna pensável a diferença entre o pensamento que pensa o mundo e o que o ultrapassa. A idéia da criação torna pensável algo além do mundo. Maimônides assim, para Levinas, confirma a missão dos judeus ligados à visão bíblica do mundo – para quem, justamente, o mundo conserva sempre “o vestígio de provisório e de criado”³ – a missão de apontar uma saída do mundo pagão, do paganismo incapaz de sair do mundo, da instalação no mundo que é, como vimos, causa da barbárie nazista.

A noção da criação será deste modo, para Levinas, desde os inícios do seu percurso filosófico, uma noção importante para procurar a via de saída do mal de ser. Isto, contudo, não significa que Levinas queira propor uma saída extra-filosófica, em direção aos mistérios da fé. É verdade que “pensar a criação é para um judeu meditar o primeiro versículo da Gênese: ‘No início, Deus criou o céu e a terra’”, comenta C. Chalier, e isto supõe uma abertura para o mistério⁴, pois “pôr-se a questão do começo significa [...] afrontar um segredo inviolável que, na sua própria inviolabilidade dá sentido a toda a vida”⁵. Mas Levinas esforça-se por pensar o sentido deste mistério filosoficamente, reconduzindo-o ao “plano estritamente fenomenal”⁶ e aplicando-lhe até o limite do possível o método fenomenológico. O Livro dos Livros é, para ele, sobretudo o que faz pensar, uma origem e exigência do sentido, que passou

³ Ibid., p. 144.

⁴ TA, p. 72.

⁵ C. Chalier, op. cit., p. 23-24.

⁶ EE, p. 93.

talvez despercebido ao modo de pensar grego que, contudo, não perde o direito à última palavra.⁷

Talvez seja por este motivo, também, que a idéia da criação quase nunca é explicitamente abordada e proposta como via de sentido nas suas obras; é, antes, como que intencionalmente dissimulada por detrás de outras problemáticas que sobressaem. Encontramo-la em *Da evasão*, como o problema do começo do ser, a dificuldade de separar no ser aquele que aceita o ser do próprio peso do ser que, segundo Levinas não foi resolvida pela idéia tradicional da criação do nada, na medida em que esta não se separou do pensamento do ser, isto é, na medida em que se pensava Deus como Ente Supremo e como causa do ser dos demais entes.⁸ Levinas se recusa a pensar a criação nestes termos. Mas, a respeito deste problema em *Da evasão* também ele afirma uma impossibilidade dialética de o pensar. Após termos avançado para a obra *Da existência ao existente*, podemos afirmar que esta impossibilidade é uma consequência do fato de Levinas não ter consumado ainda completamente a separação do clima da filosofia de Heidegger, da sua noção de *Geworfenheit*, precisamente, como a situação originária do homem, da qual Levinas parte em *Da evasão* para descrever a “problematicidade” do problema do começo. A situação da *Geworfenheit* “encobre” um evento anterior. Em *Da existência ao existente* Levinas recua para a situação ontologicamente anterior, como vimos, isto é, para a noção do há, ser em geral, que tornou possível pensar uma relação entre ente e ser diferente da que se dá na *Geworfenheit*, a posição e a assunção do ser; nesta obra, portanto, Levinas pode pensar o evento do começo do ser, isto é, conceber a criação de um modo diferente da tradição.

Precisamos, portanto, voltar à obra *Da existência ao existente* para encontrar nela os indícios da concepção da criação nesta primeira etapa do percurso filosófico de Levinas. Segundo F. P. Ciglia, a problematização da criação se abre para Levinas como um movimento

⁷ Cfr., por exemplo, EI, p. 16-18.

⁸ A dificuldade resulta também do fato de pensar o sujeito a partir do ser, ontologicamente. Isto se esclarecerá definitivamente, para Levinas, apenas em *Autrement qu'être*.

oposto ao da procura do fundamento que desemboca, pelo conceito do há, no fracasso do não-sentido, da ausência de fundamento e da direção na qual continuar a procurá-lo, como foi mencionado no capítulo anterior. No evento do ser não se pode esperar de encontrar um fundamento ou a origem do ente, nem do sentido; o movimento oposto à fundamentação seria, para Levinas, que neste ponto se recusa de seguir Heidegger, uma “inversão” também da diferença ontológica, uma reinterpretação das relações entre o ser e o ente. Esta se abre com a pergunta: por que no meio do ser anônimo surge o ente, por que há o ente e não antes o há? A problematização da criação pretende dar uma resposta a esta pergunta que permaneceu sem resposta possível pela análise do ser em geral, pela tentativa de recuar para alguém – ou além – do ente em direção ao ser.⁹ Ela parece querer enfatizar a “maravilha” do fato da aspiração ao sentido que se dá não obstante o há.¹⁰ Assim, a idéia da criação reorienta o discurso do ser para o ente, o seu movimento vai da existência para o existente, como Levinas parece indicar já com o título da obra.¹¹ Isto não significa, contudo, uma mera inversão dos termos, porque se trata de pensar uma anterioridade. Na verdade, pensar a diferença ontológica implica que o ente já é dado previamente, como diz Ciglia:

O movimento da diferença ontológica, porém, que todavia é o *primeiro* do ponto de vista da *ratio cognoscendi*, [...] *pressupõe, in re*, o fato que *se dê já* alguma coisa como ente, que *já* a criaturalidade se tenha inexplicavelmente constituída, e é por isso possível só e exclusivamente sobre a base de um *prioritário evento factual*¹².

⁹ É F. P. Ciglia quem lembra que já Heidegger, na *Introdução à metafísica* por exemplo, pareceu intuir uma relação entre a problemática da diferença ontológica, a primeira pergunta da filosofia, e a criação, mas se recusou a considerar esta como passível de indicar alguma resposta, por reduzir sem problematizar o dado bíblico originário às suas compreensões escolásticas e metafísicas. Cfr. F. P. Ciglia, op. cit., p. 234-235, nota 25.

¹⁰ Cfr. F. P. Ciglia, op. cit., p. 234.

¹¹ É conhecida a crítica que J. L. Marion, em *L'idole et la distance*, faz a Levinas por causa desta preferência do ente em detrimento do ser que será acentuada também e sobretudo em *Totalidade e Infinito*, como uma simples inversão dos termos da diferença ontológica que necessariamente implica e assim consagra esta própria diferença. Levinas lhe responde no prefácio à segunda edição da *Da existência ao existente*, apontando para as etapas seguintes da sua *démarche* filosófica, da qual esta preferência é somente um passo inicial que será corrigido por uma diferença mais radical sobretudo em *Autrement qu'être*. Cfr. EE, p. 13 para a resposta de Levinas, e o artigo “Note sur l'indifférence ontologique” de J.-L. Marion (em J. Greisch & J. Rolland (org.). *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1993, p. 47-62) em que Marion reconsidera o problema à luz de todas as obras de Levinas.

¹² F. P. Ciglia, op. cit., p. 236.

A diferença entre o ser e o ente pressupõe o ente e assim o evento da criação que o faz de fato ser.

A investigação que Levinas realiza sobre o começo do ente no ser é, na verdade, conduzida à luz da procura da compreensão do evento da criação. O conceito que exprime a idéia da criação em *Da existência ao existente*, segundo Ciglia, é o do instante. O instante é o momento sem par, o momento da criação, o início absoluto, sem passado nem futuro; é uma iniciação ao ser de um ente. Antes do instante da criação não havia o ente que no instante nasce assumindo o ser:

O que começa a ser não existe antes de ter começado e, no entanto, é o que não existe que deve por seu começo nascer para si mesmo, vir a si, sem partir de nenhuma parte – próprio paradoxo do começo que constitui o instante [...] num plano a partir do qual o princípio da não-contradição (*A* não é, no mesmo instante, *não A*) é válido, mas para cuja constituição ele ainda não vale¹³.

Levinas se esforça por apresentar no instante o evento do começo, que significa a criação do nada, e a sua dialética, desligada do problema da duração e do tempo, da sua relação com outros instantes, como se a sucessão dos instantes fosse uma coisa natural.

Neste ponto, na contestação da idéia de que os instantes se sucedem naturalmente na duração e de que deste modo a criação seria apenas uma questão do problema da origem do ente a partir do ato do Criador, o autor encontra um parentesco com a idéia da criação continuada pensada por Malebranche. O instante apresenta uma dialética, como vimos, que implica a impossibilidade de o ente se conservar por si na existência e a luta por esta permanência:

A teoria da criação continuada de Descartes e de Malebranche significa, no plano fenomenal, a incapacidade do instante para atingir por si mesmo o instante seguinte. Ele é desprovido, contrariamente às teorias de Bergson e de Heidegger, do poder de estar além de si mesmo. Neste sentido preciso, o instante é privado de todo dinamismo. Mas a profundidade das visões de Malebranche consiste nisto: em lugar de situar a verdadeira dependência da criação para com o Criador na origem da criação e na possibilidade de ser reduzida ao nada por um novo decreto do Criador, Malebranche coloca-a em sua incapacidade de conservar-se na existência, em sua necessidade de recor-

¹³ EE, p. 93. Encontramos nesta citação um eco do paradoxo do começo da distinção entre um pensamento que pensa o mundo segundo as regras da lógica (grega) e o pensamento que pensa o ‘antes’, aquém ou além do mundo, que, portanto, não se submete à lógica.

rer à eficácia divina a todo instante. Ao fazê-lo, Malebranche percebe o drama inerente ao próprio instante, sua luta pela existência que o mecanicismo desconhece, considerando o instante como um simples e inerte elemento do tempo. Assim, Malebranche põe em valor um evento do instante que não consiste em sua relação com outros instantes.¹⁴

Com esta referência à idéia da criação continuada de Malebranche, Levinas parece sugerir que a obra do começo não tem apenas um sentido cronológico; ela é de todos os instantes. Em termos de Malebranche, há uma necessidade de recorrer à eficácia divina a todo instante; no “plano estritamente fenomenal” isto implica uma particular relação entre o ente que começa e o ser, a luta pela existência. Talvez se possa, além disso, entrever aqui, no instante, aquele traço do provisório que caracteriza o mundo segundo o pensamento bíblico, e a necessidade da libertação, a necessidade do tempo que vem do Outro.

Há uma relação entre a criação e o pensamento do tempo na filosofia de Levinas.¹⁵ Já desde a reflexão sobre o hitlerismo Levinas faz depender da obra do tempo a possibilidade da liberdade em relação ao que subjuga o homem – seja o passado, seja o destino, seja o próprio ser irremissível. Vimos que a própria permanência no ser implica uma condenação. Ora, a idéia da criação implica a renovação de tudo o que é criado a cada instante. “O verbo ‘criar’, *bara*, significa doar o ser a uma existência fora de si, pôr uma realidade nova e outra. [...]”¹⁶ “Segundo a liturgia judaica, Deus renova cada dia a obra do começo [...]. De modo geral, o judaísmo insiste sobre a renovação [...]”¹⁷, diz C. Chalier. Levinas se esforça por pensar esta obra da renovação – da libertação e do perdão, da novidade e da fecundidade – na sua concepção do tempo. A concepção do ser permite delinear a “necessidade” do tempo e do Outro. O tempo faz essencialmente parte da obra da criação, ele também é criado e por isso corolário obrigatório do ser.¹⁸ Esta necessidade do tempo e da sua relação com o Outro, como o que

¹⁴ EE, p. 92.

¹⁵ Cfr. C. Chalier, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸ Cfr. C. Chalier, *Judaïsme et alterité*, Lagrasse: Verdier, 1982, p. 191, apud G. Schillaci, *Relazione senza relazione*, Roma: PUG, 1996, p. 325: “A narração bíblica diz o evento do tempo a partir do nada, a partir de uma ruptura fundamental: o tempo é criado, ele começa absolutamente, origina-se na palavra que põe o ser ‘no início’

resgata o ser da sua irremissibilidade, será precisada, amadurecida, nas obras posteriores. Também a idéia da multiplicidade originária no ser, que se dá a partir da diferença dos gêneros e a partir da fecundidade e da paternidade nas obras que analisamos, é relacionada estreitamente com a concepção da criação. “A idéia de criação lhe parece, com efeito, permitir de pensar uma relação entre o mesmo e o outro que não faça da multiplicidade uma expressão degradada do Um, como nas teses emanatistas.”¹⁹ A multiplicidade no ser ganha um significado positivo, desembocando na possibilidade de pensar uma relação do homem com o ser mais original do que a que está implicada no sujeito solitário e que ainda se dá em termos de poder e dominação mútua. É sobre isto que lemos Levinas interrogar-se na conclusão do artigo “Da descrição à existência”, analisado no primeiro capítulo, artigo dedicado à análise da fenomenologia de Husserl e de Heidegger e que é imediatamente posterior ao *O Tempo e o Outro*:

Mas a relação do homem com o ser será unicamente ontologia? Compreensão ou compreensão inextricavelmente misturada com a incompreensão, dominação do ser sobre nós no próprio seio da nossa dominação sobre o ser? Por outras palavras, será em termos de dominação que a existência se cumpre? A relação que a idéia de criação implica, por exemplo, esgotar-se-á na idéia de causa, como pensava a filosofia medieval dominada ainda pelas preocupações cosmológicas da antiguidade – ou na idéia da origem incompreensível que priva o homem do seu domínio sobre o mundo e sobre si mesmo? O homem enquanto criatura ou enquanto ser sexuado não manterá com o ser uma relação diferente da do poder sobre ele ou escravatura, de actividade ou de passividade?²⁰

Mas todos estes desdobramentos da idéia da criação serão aprofundados nas obras posteriores. Uma conclusão importante, porém, podemos já estabelecer a partir das obras que analisamos. Problematizar a criação para Levinas não significa sondar a profundidade de Deus Criador. Há uma significativa “ausência” ou marginalidade do Criador em toda a teoretização levinasiana da criação, sinal de uma atitude geral de sobriedade a respeito do pronunciamento do nome de Deus, cujo significado pleno se esclarece nas obras posteriores. “Fora do mistério da criação *a parte creatoris* há, no instante da criação, todo o mistério do tempo

(Gn 1,1). O tempo é, portanto, o corolário obrigatório do ser, ele produz nele o horizonte necessário de compreensão”.

¹⁹ Ibid., C. Chaliel, *La trace de l'Infini*, op. cit., p. 25.

²⁰ DEHH, p. 131.

da criatura”²¹, diz Levinas em *Da existência ao existente*; ou seja, a criação aqui não é abordada ‘do lado do’ mistério de Deus, mas do mistério da criatura; trata-se de uma reflexão filosófica sobre a criaturalidade do ente. Pode se dizer mais ainda. Levando em conta a compreensão “humanística” para a qual Levinas reconduz a diferença entre o ser e o ente, segundo Ciglia, no pensamento de Levinas não se trataria da criaturalidade de qualquer ente, mas do homem, do sujeito. “A elaboração filosófica da idéia da criação joga, no pensamento de Levinas, sobretudo o papel de um esclarecimento importantíssimo do estatuto ontológico da subjetividade humana, de modo que ela é finalizada a um discurso sobre o homem [...]”²² Neste contexto, a falta de fundamento do ente no ser não significa um limite negativo, uma pura incompreensibilidade total do ente, mas permite pensá-lo enquanto criatura, isto é, constitui de modo positivo o homem enquanto criatura.²³ O evento do instante em que se dá a criação, “milagrosamente suspenso sobre a *inumana* barbárie do *il y a*”, permite pensar que a criação seja destinada primeiramente ao sujeito, ao homem: a dialética do instante relaciona intrinsecamente o presente, o eu, a consciência e o corpo, numa anterioridade ontológica em relação ao mundo. Isto permite a Ciglia relacionar decisivamente a criação ao problema do sentido, concluindo que no pensamento de Levinas a criação seria destinada

ao único ente verdadeiramente tal, no sentido forte da palavra, ao único ente capaz de despertar uma verdadeira e autêntica *maravilha*. [...] A criação consistiria, portanto, antes de tudo, na abertura inexplicável e inesperada, de dentro do absurdo horror do *il y a*, daquela questão de sentido que constitui essencialmente o evento da subjetividade humana e a partir da qual somente, husserlianamente, a *luz* pode começar a chover sobre as coisas, despertando-as da obscuridade em que imergiram e inaugurando aquele complexo jogo de perspectivas que *constitui* o mundo dos fenômenos.²⁴

²¹ EE, p. 93.

²² F. P. Ciglia, op. cit., p. 243.

²³ “[...] A subjetividade humana não parece ser, em definitiva, destinada a quebrar-se em consequência da ruptura do movimento ‘grego’ para o fundamento, da qual, contudo, é feita derivar, mas parece até beneficiar-se dela, no sentido de parecer tirar dela a sua própria essência, através do filtro ‘hebraico’ da sua leitura em termos de criação. A falta de pressupostos, de justificações, de fundamento, enfim, que a caracteriza, não representa, neste contexto, o limite negativo, mas a característica constitutiva; a sua própria inexplicabilidade e in-fundatez, no plano gnosiológico, longe de afundá-la na pura e simples incompreensibilidade, representa, ao contrário, o ponto de partida para a sua radical pensabilidade.” Ibid., p. 239.

²⁴ Ibid., p. 237.

Isto permite entrever, a meu ver, de modo incisivo, que o sentido da criação do nada, e assim também de toda a problemática do ser e do há, para Levinas não pode ser tratado em termos cosmológicos. Também neste sentido, “não há física na metafísica”, segundo a expressão de Levinas em *O Tempo e o Outro*²⁵. O sentido definitivo do ser e da problemática do há, na sua intrínseca relação com o ser do homem, será ético; mas isto será explicitamente argumentado e mostrado por Levinas nas obras posteriores.

Gostaria neste ponto de aprofundar, na medida em que as obras de Levinas analisadas até aqui o permitem, a relação entre o há e a criação, a partir da qual, sobretudo, se justifica este capítulo. A idéia da criação permite associar o há ao abismo do caos anterior à obra criadora de Deus, anterior à intervenção de Deus pela Palavra ou Verbo criador que começa a dar o ser às criaturas e separar os entes do fundo impessoal e anônimo.²⁶ Levinas diz explicitamente: “Antes de nos reconduzir a Deus, a noção do há nos reconduz à ausência de Deus, à ausência de todo o ente [...] antes da Revelação, antes da luz”²⁷, e fala do há em termos de caos e abismo: “O mundo das formas abre-se como um abismo sem fundo. O cosmos explode para deixar aberto o caos, isto é, o abismo, a ausência de lugar, o *há*”²⁸. A referência mais explícita do há ao vazio antes da criação Levinas faz mais tarde em *Ética e Infinito*: “Algo que se pode experimentar quando se pensa que, ainda se nada existisse, o facto de que ‘há’ não se poderia negar. Não que haja isto ou aquilo; mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há”²⁹.

Ao falar do surgimento ou posição do ente a partir do há anônimo, ser em geral, Levinas pretenderia, portanto, conceptualizar de modo original a idéia da criação do nada, *ex nihilo*; o nada do qual Deus faz surgir o mundo e o homem não é o nada puro, impossível de

²⁵ TA, p. 31. A pergunta pelas causas do ser é ainda essencialmente cosmológica.

²⁶ Cfr. Gn 1, 1-2: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas” (*A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulinas, 1985).

²⁷ EE, p. 71.

²⁸ EE, p. 87; cfr. também *ibid.*, p. 69.

²⁹ EI, p. 40.

ser pensado, como vimos, mas o há, ser como pura materialidade. A experiência imaginária do há recolhe, deste modo, o profundo passado da criação e da humanidade, o momento originário de um mundo que se consome lá, privado de toda esperança, paralisado, insensível à palavra e à luz, como o tormento da desolação e noite primitiva – o *tohu-bohu* bíblico. C. Chalier, que explora esta interpretação do há levinasiano, comenta: “Confrontar-se com o *há*, mesmo que seja em imaginação, é saber-se comprometido, por pura necessidade, com a interrogação fundamental e fundante de uma criação que se inaugura nas trevas e no silêncio antes de se abrir à palavra e à luz”.³⁰

Esta aproximação do há com o *tohu-bohu* bíblico ajuda a compreender a conotação negativa do há. A expressão bíblica, na tradição judaica, significa assombro, estupefação, vazio e solidão, que provocam horror³¹; e a escuridão é o rosto do mal, segundo a mística judaica³². “Tal seria, portanto, o estado inicial da criação: uma desolação inabitável, uma desolação marcada pelo peso da violência do mal, da violência do mutismo e da obscuridade.”³³ Além disso, o *tohu-bohu* pode significar também o mal que aconteceu ao povo de Israel na sua história: a deportação, a tentação contra a eleição divina.³⁴

Esta explicação, contudo, não consegue evitar a pergunta sobre como pensar este mal, esta noite, que precede a eventualidade de uma culpa ou indignidade humana. Trata-se de um mal mais originário do que a culpa humana.

³⁰ C. Chalier, “Ontologie et mal”, em J. Greisch & J. Rolland (org.). *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 66. Também segundo S. Trigano, a noção de há faz “pensar à noção com a qual o pensamento rabínico exprime a idéia da criação *ex nihilo* (*yech me-ayin* : ‘há (tirado) do não há’). O caráter terrível do *há* é aquele do abismo do *tohu-bohu* da gênese que designa o momento em que o ser é criado, mas ainda não formado [...]. O ‘há’ é ainda muito próximo do nada do ‘não há’”. Cfr. S. Trigano, op. cit., p. 149.

³¹ “Se, como diz Rachi (*Commentaire au Pentateuque*, t. I, p. 3,5), *tohu* significa espanto, estupefação, e *bohu* vazio, solidão, se o homem é preso de horror (*michtomè*) diante deste ‘mundo’, é porque ele é inabitável, privado de toda referência espacial e temporal. Ele vota ao vagar sem fim, como o deserto, ‘ele o encontra numa região deserta, num *tohu* violento e desolado’ (Dt 32,10), e tal a solidão da qual não se pode desfazer. O *tohu*, explicita *Zohar* (16 a), é ‘um lugar em que não há nem cor nem forma, que não se pode integrar ao estremecimento da forma. À primeira vista ele tem uma forma, mas enquanto se olha para ele, não tem mais nenhuma forma’” (C. Chalier, “Ontologie et mal”, p. 67).

³² *Zohar* 16 a; apud C. Chalier, *ibidem*.

³³ C. Chalier, *ibidem*.

³⁴ “O *Midrache* (*Gen. Raba*, 2,4) não diz que *tohu* simboliza Babilônia, *bohu* o país de Haman e as trevas a Grécia que denegriu os olhos de Israel ao lhe mandar escrever sobre o corno de um touro que não haveria a eleição em nenhuma parte?” *Ibidem*.

C. Chalier associa, neste ponto, a explicação da criação segundo a cabala, mística judaica medieval, segundo a doutrina de *tsimtsum* de Isaac Luria. A doutrina de *tsimtsum*, “contração”, explica a criação como um ato de retirada ou contração de Deus em si mesmo, para dar lugar às criaturas, ao mundo. G. Scholem, que recolheu e interpretou, entre outras correntes da mística judaica, as idéias de Luria pelos escritos de seus discípulos, escreve a respeito:

Para o cabalismo da escola de Luria, *tsimtsum* [...] significa, brevemente, que a existência do universo se tornou possível através de um processo de contração de Deus. Luria começa pondo uma questão que dá impressão de ser realista ou, se se prefere, um pouco brutal. Como é possível que haja um mundo se Deus é em todo lugar? Se Deus é ‘tudo em tudo’, como é possível que haja coisas que não são Deus? [...] Segundo Luria, Deus foi constringido a dar um lugar ao mundo, abandonando uma região no interior de si mesmo, uma espécie de espaço místico do qual ele se retira para retornar nele no ato da criação e da revelação. O primeiro ato do *En-Sof*, ser Infinito, por consequência, não é um ato para fora, mas um passo para dentro, um movimento de recolhimento, de retorno sobre si mesmo, de retiro para dentro de si mesmo. Em lugar da emanção temos o oposto, a contração. [...] O primeiro ato não é um ato da revelação, mas da limitação. É somente no segundo ato que Deus envia um raio da sua luz e começa-se a revelação, ou melhor, o seu estender-se, como Deus Criador, no espaço primordial da sua própria criação.³⁵

A noite originária, o vazio primordial, explica-se por este ato de retirada do Infinito – que em si é luz infinita que banha tudo – para dentro de si, antes do segundo ato, que seria o ato de enviar o raio de sua luz para iluminar as criaturas, o que seria a Revelação. Cada etapa da criação reitera este duplo processo. Neste intervalo entre a retirada do Infinito e a chegada da sua luz, por mais breve que seja, há um *tohu-bohu*, “espaço” invadido pela desolação e pelas trevas, assombrado, talvez, sobretudo pela ausência da luz e palavra divinas, sem as quais nada poderia emergir do vazio. Mas, sem este momento de trevas, nenhuma criatura separada do Infinito poderia vir ao ser, pois é pela contração do Infinito que se oferece um lugar de existência a outros seres espirituais e às criaturas.

Levinas não faz nenhuma referência explícita à doutrina de *tsimtsum* nas suas obras filosóficas; é conhecida também a sua cautela em relação a todas as correntes místicas

³⁵ G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*. Trad. fr. M. Davy, Paris: Payot, 1960, p. 278-279.

judaicas, a todas as teorias que se apressam a falar sobre Deus a partir de algum impulso emocional ou intuição espontânea. No seu prefácio à tradução francesa do livro *L'Âme de la Vie* do R. Haïm de Volozin, no qual este mito tem um lugar central, Levinas, entretanto, o interpreta no sentido da retirada do “domínio ontológico”. Faz seu também o aviso do R. Haim, que retoma neste ponto uma distinção da cabala, de que o homem não pode compreender o ato criador “do lado divino”, mas somente “do nosso lado”, do ponto de vista da criatura: do lado de Deus tudo continua sendo luz uniforme; a multiplicidade e a hierarquia dos “mundos” são uma visão da criação relativa ao ponto de vista humano.³⁶ Em *Totalidade e Infinito*, contudo, Levinas menciona o retirar-se do Infinito, não em vista da explicação do há, mas da autonomia das criaturas, da separação entre o Infinito e a subjetividade. Interpreta, portanto, a contração do Infinito do ponto de vista da subjetividade humana e não no sentido cosmológico; é somente aí que a idéia da criação adquire o seu sentido pleno, como veremos mais adiante.³⁷ Ela está relacionada essencialmente com o problema da transcendência de Deus.

A associação da doutrina de *tsimtsum* neste ponto do trabalho se justificaria, portanto, unicamente para esclarecer ulteriormente o conceito do há e o seu sentido extremamente negativo. Se esta interpretação for correta, poderia compreender-se o há anônimo por este vazio primordial antes da criação.³⁸ Levinas traça uma equivalência entre o há anônimo e o ser

³⁶ C. Chaliel, *La trace de l'Infini*, op. cit., p. 27.

³⁷ Ch. Mopsik, no artigo “La pensée d’Emmanuel Lévinas et la Cabale” (em J. Greisch & J. Rolland (org.). *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 378-386), interroga-se sobre o papel da cabala no pensamento de Levinas. A sua interrogação principal é sobre o porquê da ausência de qualquer referência a cabala e sobre as possíveis “infiltrações” das idéias cabalísticas no seu pensamento. A respeito da doutrina de *tsimtsum*, Mopsik esclarece que a sua função no sistema da cabala é diferente, oposta, à que lhe atribui Levinas na sua obra. No pensamento de Luria, *tsimtsum* não pretende justificar a separação entre o Infinito e as criaturas, mas está inserido na explicação das passagens ou mediações que o Infinito empreende para chegar às criaturas, até o último dos mundos; ou seja, a contração do Infinito é “um modo de evidenciar a não-separação essencial entre o Criador e a criatura” (ibid., p. 380). O *tsimtsum*, neste sentido, não seria um ato criador; ele também não exclui o processo da emanação, que lhe segue imediatamente. Também o papel do homem no interior do sistema da cabala é bastante diferente do que lhe atribui Levinas.

³⁸ M. Zarader, no livro *La dette impensée*, interpretando as origens impensadas, judaicas, da concepção heideggeriana do ser, traz uma interessante confirmação desta possibilidade de interpretação do ser como relacionado ao *tohu-bohu*. A autora mostra como o conceito do nada – que seria, na sua leitura, implicado no conceito bíblico *tohu-bohu* – comporta diversas interpretações no pensamento judaico. Citando Neher (*L'exil de la parole*) e Scholem, a autora afirma: “[...] os mestres do *midrach* [...] descobrem por um lado a presença vital do nada (‘o ser do nada vive uma existência que, mesmo sendo tirada fora daquela do universo criado, não é por

neutro. Devemos, contudo, perguntar, por que Levinas fala de retorno das coisas ao há, como se fosse possível que a criação se desfizesse? O horror, também, é um sentimento de despersonalização ou diluição de um sujeito já constituído, que faz participar este ao há anônimo.³⁹ É possível que, após a hipóstase do sujeito, após o surgimento da consciência e do mundo dos fenômenos, após o primeiro instante da criação, esta retorne ao caos originário? É este o sentido, também, do caráter provisório da criação que deve a todo instante assegurar-se a sua permanência?

Levinas associa a esta idéia do ser como há, como ser neutro, o conceito do mal como excesso do ser. O ser em excesso é compreendido, como vimos, como acorrentamento a si, a impossibilidade de se evadir da própria existência, a irremissibilidade do ser que pesa e oprime; o excesso do ser se torna agudo e se revela fortemente como mal no sofrimento corporal, na impossibilidade de sair do sofrimento, na solidão deste sofrimento que aspira desesperadamente à libertação por meio do outro. A posição de um sujeito sobre o ser anônimo, a suspensão da sua neutralidade por um instante, tem por preço a ligação irrevocável com o ser, na forma da inevitável luta pela existência e da solidão da existência. A posição do sujeito não livra este definitivamente do mal do há, do mal da perda da luz da criação no *tohu-bohu*. Neste sentido, C. Chalier comenta a respeito da noção do há:

isso menos real'), por outro a persistência desta presença. O nada não é somente pré-liminar, o seu tumulto não se extingue com a criação, mas a acompanha continuamente, como uma reserva de forças sempre prontas a ressurgir [...]. Por outro lado, não basta dizer que este nada, do qual brotam todas as coisas, seja dotado de realidade; colhido em toda a sua profundidade, o nada 'tem um ser infinitamente mais alto de todo outro ser do mundo'. Em outras palavras, os intérpretes judaicos não se limitam a reconhecer-lhe uma afinidade com o ser, chegam por vezes a identificá-lo com ele. O *Ain*, o não ou o nada é então decifrado – como o permitem as letras do seu nome – como *Ani*, o sim ou o ser" (M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, trad. it. M. Marassi, Milano: Vita e Pensiero, p. 152). A autora afirma que é a partir destas teses, presentes já no *Midrach*, que a Kabala chega a interpretar Deus como nada e desenvolve a doutrina da criação que mencionamos aqui.

³⁹ Prestando atenção a este sublinhar da idéia do "retorno" do há, L. C. Susin comenta que o há não seria a primeira situação existencial da subjetividade, mas é secundária em relação ao gozo pelo qual a subjetividade originariamente se constitui a partir do elementar. O retorno ao caos, no modo do "fim do mundo", dar-se-ia pelo rompimento do mundo do gozo e da habitação, pela privação, pela luta, pelas dificuldades e pela perda. Cfr. L. C. Susin, *O homem messiânico*, Rio de Janeiro: Vozes – Porto Alegre: Escola Superior de teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 152. É interessante a alusão deste autor ao há como ao pó da terra ao qual a subjetividade, enquanto corpo, retornaria: "Para além de matéria prima e informe – o elemental – este Há poderia ter também as conotações de 'pó da terra' em relação à pessoa: Pó ao qual se retorna – sem que seja retorno ao nada – e que atualmente é rumor e ameaça na corporeidade e no envelhecimento" (ibidem).

A linguagem filosófica de Levinas sobre a noite trágica, sobre a matéria como a brutalidade do fato do *há* e sobre o aperto do ser que nunca responde, não comenta, portanto, o risco nunca vencido, a ameaça sempre presente, de uma criação tentada, por se esquecer, pela obscuridade e pelo afastamento da palavra inaugural que faz cessar a sua opacidade, de uma criação que deixa a noite infiltrar-se no dia a ponto de nela ela mesma se perder?⁴⁰

A experiência do horror, da insônia, num sujeito já separado do *há* confirma este risco pela participação ao *há*: “Como se a luta da luz contra as trevas durasse ainda, como se o ‘fim do mundo’ fosse a cada instante possível”.⁴¹ Entretanto, o fato de a criação poder esquecer a palavra inaugural não remete para uma responsabilidade do homem na persistência da criação? De fato, será neste sentido que a reflexão de Levinas se desenvolverá nas obras posteriores.

O ser demasiadamente cheio de si mesmo, ser deixado a si mesmo, é uma das duas figuras do mal na filosofia de Levinas, segundo C. Chalier. As duas são relacionadas ao ser – é o ser que é mal. Esta primeira refere-se à noção do ser neutro como *há*, e à participação da subjetividade no *há*. Ela fecha a subjetividade numa aporia cuja tragicidade se anuncia na condenação ao ser:

o homem parece condenado a oscilar, sem fim e sem saída, entre o sofrimento da solidão que o reconduz sempre a ele mesmo e a perda do sentido da sua singularidade que o faz deslizar no anonimato da noite, na neutralidade do ser. Nos dois casos, o que define o trágico é a impossibilidade de escapar ao ser, de encontrar uma via de saída que põe fim ao seu empreendimento.⁴²

Podemos, talvez, neste ponto da análise, concluir que a noção da criação pode ajudar a compreender a noção do *há*, como a situação inaugural da criação. A criação interessa a Levinas sempre do ponto de vista da criatura, da subjetividade. É por este motivo, talvez, que ele não teoriza sobre o *há* como fruto da contração de Deus, porque lhe interessa sobretudo mostrar a criaturalidade do homem, que implica o seu caráter provisório, o perigo constante de a criação voltar ao sem-sentido do *há*. Enfocar este caráter provisório da criatura significou

⁴⁰ C. Chalier, “Ontologie et mal”, op. cit., p. 68

⁴¹ Ibid., p. 70.

⁴² Ibidem.

desvelar a relação do ente com o ser como desvanecimento e luta pela existência. Na relação do ente com o ser em termos de domínio e submissão – que Levinas identificou na filosofia ocidental e sobretudo na de Heidegger e que se dá também no há e na posição do ente no há, há sempre vitória do ser e assim do mal, do não-sentido: evidencia-se a sua irremissibilidade, o seu sem-fim e sem-saída. Isto levará Levinas a procurar uma outra relação com o ser, a aprofundar outras dimensões da criaturalidade do homem: a multiplicidade no ser, o tempo e, sobretudo, a relação com o Bem que pode ser pensada a partir da criação.

No final deste capítulo, gostaria de trazer para esta discussão uma interessante idéia de S. Trigano. A noção de criação é, segundo este autor, um dos conceitos com o qual todo pensador judaico que se confronta com a filosofia grega, isto é, ocidental, que portanto confronta a tradição judaica, a Tora, com o *logos*, é conduzido a afrontar o problema da origem, do início do filosofar. A noção da criação seria como um marco discriminador entre a filosofia judaica e a grega. Enquanto o filósofo grego põe o problema da origem, do *princípio*, em termos do ser, e pondo a questão do ser é levado a fazer *tabula rasa* da sua experiência sensível e intelectual, o filósofo judeu começa com a Tora, isto é, com um dado: a criação, a Lei, a presença ausente do Criador divino. Pensar este dado com a questão filosófica implica, segundo Trigano, pôr-se o problema filosófico sobre o Infinito e sobre a sua relação com o finito, como também o problema da linguagem sobre o Infinito, a questão da relação entre o universal e particular, entre outras.⁴³ Penso que isto pode realmente iluminar a problematização levinasiana do ser e o lugar importante que nela opera este “dado inicial”, não somente nas primeiras obras, mas em todo o seu percurso filosófico, ao mesmo tempo em que se pode verificar um recorrer mais intenso a esta outra fonte do seu pensamento, que é a tradição judaica, da qual certamente Levinas colhe a “inspiração” para pensar o “outro” da tradição ocidental.

⁴³ Cfr. S. Trigano, op. cit., p. 144, 153.

PARTE II

CAPÍTULO V

O ser: a separação e o pensamento

Na obra *Totalidade e Infinito*, de 1961, a reflexão levinasiana sobre o ser é sem dúvida amadurecida, erigida num edifício sólido que relaciona entre si os conceitos e questões encontrados nas obras anteriores juntamente com questões e conceitos novos, alargando-os a partir de uma visão crítica a respeito de toda a história do pensamento ocidental. O que se pretende ultrapassar, nesta obra, não é apenas o clima da filosofia de Heidegger; Levinas encontra parentesco entre este clima e o da filosofia ocidental na sua orientação geral, na sua concepção do ser, do pensamento ou saber, do outro. O fio condutor do pensar levinasiano, que foi encontrado nas obras anteriores, nesta obra mais complexa não é mais tão nítido – a sua explicitação exige um esforço maior, uma “arqueologia”.

Nesta parte do trabalho pretendo analisar esta obra, juntamente com alguns artigos importantes que a precedem ou seguem e que com ela formam uma unidade mais ou menos coerente, que encontra nesta obra maior, precisamente, a expressão mais clara. Vemos o questionamento sobre o ser – que, a meu ver, não obstante as questões importantes que encontraram maior destaque nas interpretações e comentários da obra de Levinas, permanece central – polarizar-se em torno de alguns problemas maiores, que poderiam ser anunciados de seguinte modo: a relação entre ser, pensamento e linguagem; a relação entre ser e ética, ou ser e o Bem, e a ela relacionada a problematização da relação entre a ontologia e a ética; o problema da transcendência e a relação entre o Infinito e finito; o problema da multiplicidade ou unidade do ser; a relação entre ser e tempo. A questão sobre a origem do ente no ser, que se levantou fortemente nas primeiras obras de Levinas, como uma contraposição à *Geworfenheit* heideggeriana e à falta de sentido ou da inteligibilidade na sua finitude sem Infinito, parece

reorientar-se lentamente, como foi indicado no último capítulo, para o questionamento da origem da subjetividade humana, como único campo possível da investigação sobre a origem do sentido. A partir da *Totalidade e Infinito* se torna extremamente claro que a Levinas não interessa, na problemática da origem, da criação, nenhum problema cosmológico ou ontológico. A pergunta fundamental poderia, talvez, ser anunciada assim: como o ser pode significar, como surge a significação no ser? Ou também: como se pode sair do mal no ser, sendo o mal no ser a absoluta falta de sentido? Este problema toca a questão da relação entre o pensamento e o ser, já que o sentido deve poder ser pensado; esta problematização do pensamento e do conhecimento é novidade de *Totalidade e Infinito* em relação às obras anteriores. Mas, mais fundamentalmente ainda, o problema do sentido do ser diz respeito à relação do Eu com o Outro, relação intersubjetiva - é a partir desta relação que o mal tem lugar, ele não diz respeito somente à relação do ente isolado com o ser. Ou seja, o problema do mal é também o problema da relação com o ser, da abertura do ser, no Eu, para o Outro. Todos estes temas estão imbricados na obra de Levinas e a sua sistematização implica cortes e costuras às vezes artificiais, que, por sua vez, apontam para a subjetividade do leitor e da leitura - e assim para o elemento subjetivo subjacente em todo sistema. Este, talvez, permite que a obra de Levinas seja ainda pensada em termos de diálogo ou discurso entre interlocutores, diálogo que não tem pretensão de ser conclusivo.

Neste capítulo pretendo, em primeiro lugar, situar a problemática do ser no seu novo contexto, apontando as suas dimensões, abordando a relação entre o ser e o pensamento, a noção de separação no ser e a relação, no ser, entre a interioridade e a exterioridade como abertura da interioridade.

A ontologia é fundamental?

O texto com este título¹, de 1951, introduz uma novidade em relação à convicção de Levinas a respeito dos problemas e das estruturas ontológicas; em *O Tempo e o Outro*, Levinas afirmava crer na existência destas estruturas, crer no sentido da noção do ser, e pretendia descobrir a sua dialética, descobrir na economia do ser o lugar das categorias ontológicas novas, tais como solidão, fecundidade, paternidade.² A partir da convicção da função fundamental destas estruturas é elaborada a pesquisa filosófica das primeiras obras. O abandono pós-guerra do clima da filosofia heideggeriana prolonga-se, porém, num repensar mais profundamente toda a tradição ontológica ocidental. Nas obras de Levinas parece levantar-se uma nova certeza: as estruturas ontológicas certamente podem ser pensadas, mas elas não são fundamentais, no sentido de não terem o papel de fundamento; elas têm raízes e condição de possibilidade nas estruturas e acontecimentos mais originais e originários. “É necessária uma relação originária e original com o ser”, diz Levinas no prefácio a *Totalidade e Infinito*³, supondo, portanto, que a ontologia não trata da relação mais originária com o ser.

Ora, questionar o primado da ontologia significa questionar “uma das mais luminosas evidências”⁴ sobre a qual repousa este primado e da qual deriva a dignidade das investigações ontológicas: a evidência do fato da existência dos entes, evidência ou compreensão implícita em toda a nossa relação com os entes, em todo o conhecimento dos entes e das relações entre eles. Como é possível questionar esta evidência?

Levinas retoma no artigo a novidade da ontologia heideggeriana que impressionou os pensadores contemporâneos, por renovar os temas ontológicos tradicionais, fazendo-os convergir com as preocupações atuais da sua época. A compreensão do ser – o que seria próprio

¹ E. Levinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), p. 88-98. Reeditado em EN, p. 21-33.

² TA, p. 17-18.

³ TI, p. 10.

⁴ EN, p. 21.

da ontologia – não é, pois, a partir deste autor, uma entre as faculdades da razão humana, como já sabemos, mas ela coincide com a própria existência, com a relação do homem com o seu próprio ser: todo o comportamento humano, a própria tensão da existência para com a sua condição temporal, é ontologia - “o homem inteiro é ontologia”⁵. Heidegger parece, assim, romper com o intelectualismo, com a estrutura teórica do pensamento e da compreensão do ser; pensar não seria mais uma atitude contemplativa, mas o próprio engajamento do homem no que pensa, o próprio acontecimento do ser-no-mundo. Levinas adere à pretensão da superação do primado do teórico, da consciência: os nossos atos excedem as intenções conscientes e somos, de fato, responsáveis para além das nossas intenções; “nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, [...] estamos aí presentes com toda a espessura do nosso ser”⁶.

Mas, eis que Levinas inverte já a relação entre o ser e a compreensão que parecia ir além do teórico: se a relação teórica com o ser, o pensamento, na ontologia clássica era apenas uma das dimensões da nossa existência, a mais alta e a mais digna, a extensão heideggeriana da compreensão do ser para toda a existência não significa o superamento do intelectualismo, mas a infiltração do teórico, da inteligibilidade, da compreensão, em todas as dimensões da existência concreta do homem. Também as dimensões que não são pensamento interpretam-se como compreensão. A transitividade do verbo ser, que parecia impressionar Levinas, revela agora o significado do seu parentesco com o verbo conhecer. O compreender, isto é, o conhecer, esgotaria o significado da existência; para a filosofia heideggeriana permanece ainda verdadeira e válida a afirmação de Aristóteles que abre a *Metafísica*: “Todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento”⁷.

A existência humana como compreensão está fundada numa noção do ser: o ser é inseparável da sua abertura, isto é, da sua inteligibilidade, da sua verdade. É a abertura do ser

⁵ EN, p. 22.

⁶ EN, p. 24.

⁷ Cfr. EN, p. 25

que, segundo Heidegger, possibilita o *Dasein* como compreensão do ser e a inteligibilidade de cada ente particular para o *Dasein*.

O fato de o ente ser ‘aberto’ não pertence ao próprio fato do seu ser? Nossa existência concreta interpreta-se em função de sua entrada no ‘aberto’ do ser em geral. Nós existimos num circuito de inteligência com o real – a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser.⁸

A inteligibilidade de cada ente estaria no seu fato de ser, isto é, no percebê-lo no horizonte do ser, na sua abertura no aberto do ser. Traduzido em termos da tradição filosófica ocidental isto significa, segundo Levinas, que para Heidegger compreender um ente particular significa ir além da sua particularidade, em direção ao universal: “compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal”⁹.

Como contestar esta conjuntura entre ente e ser através da compreensão ou conhecimento? Pode-se, certamente, dizer, contra Levinas, que para Heidegger a compreensão não é ainda um conhecimento universal, conhecimento através dos conceitos universais; a compreensão primeira do ser dos entes, que se esboça através da própria existência humana, é uma compreensão implícita, não conceptual, não refletida. Ela deve ainda passar por uma explicitação e clarificação para se tornar conhecimento. Por outro lado, também a própria noção do ser, à qual a inteligibilidade de cada ente se refere, não é um conceito universal no sentido tradicional; a sua universalidade ou transcendência em relação ao ente particular deve também ser adequadamente esclarecida, afirma Heidegger em *Ser e Tempo*¹⁰. Levinas deverá ulteriormente esclarecer as suas críticas. Além disso, o que está em questão não é somente a noção de

⁸ Ibidem.

⁹ EN, p. 26.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986; edição portuguesa: *Ser e tempo*, trad. port. M. S. Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1988, 7ª ed., p. 28-29. Isto vale também para o sentido tradicional do ser: a sua universalidade não é a do conceito, porque se conjuga com a absoluta imanência do ser em tudo o que há; há uma mudança de ordem entre a abstração e a apreensão do ser.

ser, mas a relação entre o ente e o ser, a implicação do ser na inteligibilidade dos entes para o homem. De qualquer modo, em “A ontologia é fundamental?” Levinas parece aceitar, até certo ponto, a evidência imediata da remissão dos entes ao ser. Contra ela, contra o lugar fundamental do ser, não se pode opor preferências pessoais pelo ente, erigir uma preferência em condição da ontologia. Trata-se de mostrar que a ontologia, isto é, a relação de compreensão, não é a relação primeira com o ente, que ela própria tem condições; que a abertura do ser que permite a inteligibilidade do ente não é compreensão. Isto, porém, não é possível se os entes são tomados indistintamente, nivelados a partir da sua entidade. Para qualquer ente, visto na sua entidade, pode valer que a relação com ele começa com a compreensão inicial do seu ser, entendida como o fato de deixá-lo ser enquanto ente, independente da nossa percepção. Para qualquer ente - “salvo para outrem”¹¹.

Há uma diferenciação – uma separação – a ser estabelecida entre os entes. Heidegger já salientou que não se pode compreender o ser a partir de qualquer ente, a partir das coisas; elaborou a sua ontologia a partir do ser do ente humano, *Dasein*. Nas primeiras obras, Levinas, como vimos, seguiu a indicação heideggeriana, investigando a relação do existente – eu com o ser. Em *Da existência ao existente* e em *O Tempo e o Outro*, sensível à crítica à representação elaborada por toda uma geração dos filósofos contemporâneos, desde Bérgrson, Husserl, Heidegger, até os filósofos da existência e outros, Levinas procurava a relação do existente com o ser anterior ao conhecimento ou reflexão teórica, a relação primeira, o começo da relação. Esta relação revelou-se como acontecimento da posição, assunção do ser, que é uma dominação sobre a inumanidade do ser puro, relação de sujeição do ser no meio da subjugação à sua irremissibilidade na solidão; a relação com o ser que se dá no interior do existente solitário dá-se em termos de poder. A relação com o ser no mundo, a consciência, resolve-se em gozo e conhecimento, mas estes não mudam a sua determinação primeira,

¹¹ Ibidem.

apenas a tornam mais leve, menos imediata, uma vez que entre o ser e o sujeito se inserem as relações com os objetos. Mas Levinas, além disso, detectou uma dialética que, começando pela hipóstase, desembocava na relação com o Outro, na facticidade que não se refere à relação com o ser, através das situações de morte, encontro com o feminino e a paternidade.

A relação de poder, que parece ser a relação fundamental com o ser que explica também o conhecimento, pode ser, assim, perturbada por duas instâncias. Aquém do mundo, ela é perturbada pelo ser puro, contra o qual, precisamente, o existente deve afirmar-se a cada instante, incessantemente, como poder; esta afirmação tem sucesso relativo, o há continua a perturbar e ameaçar o existente solitário. Se, para Heidegger, toda a relação com os entes situa-se no interior da compreensão do ser, que seria a primeira iluminação ou abertura, anterior à teoria e à representação, Levinas, por sua vez, mostrou que esta primeira relação não é compreensão, nem sequer a compreensão pelo sentimento da existência. Não há, todo o pensamento, a sensação e o sentimento, enquanto compreensão de algo por alguém, extinguem-se no indeterminado. O há é a situação de incompreensão por excelência, da absoluta falta de luz; o ser puro não é luz, não é aberto, não tem sentido. Como ele pode proporcionar inteligibilidade aos entes? E como, contudo, a consciência desponta sobre o há, pela própria hipóstase, e possibilita ao eu uma distância em relação ao ser, um domínio, uma luz? A questão sobre a relação entre o sentido, o pensamento e o ser se levanta fortemente a partir destas reflexões, inclinando a reflexão para o problema da origem da subjetividade como possibilidade do sentido no ser, origem que não está no ser puro nem na relação que o homem mantém com ele, mas vem ao ser de outro “lugar”.

Do “para além” do mundo, por sua vez, a relação de poder é perturbada pelo mistério do outro, acontecimento diferente do poder e que desata a tensão do existente para com o seu ser, dando-lhe futuro, permanência não violenta no ser. Em “A ontologia é fundamental?”, Levinas afirma com decisão que se deve começar pela consideração do outrem; ou seja, não

se pode superar o primado do teórico e da ontologia a não ser que se comece pelo outrem, que se considere o ser a partir da relação com o outrem.

“A relação com outrem [...] não é ontologia”¹² – é uma das conclusões de Levinas no texto “A ontologia é fundamental?”. Nele o autor já avança com os argumentos, que encontram em *Totalidade e Infinito* o seu desenvolvimento maduro e o seu suporte. Se a ontologia não é fundamental, se, portanto, a relação de compreensão com o ser não mantém o seu primado e a própria noção do fundamento não parece se sustentar, como vimos no capítulo precedente, permanece aberta a questão sobre a origem, sobre o princípio: o que é primado, afinal, o que é primeiro? O questionamento sobre o significado da criação e da criaturalidade do ente não está implicado nesta problematização do primado do ser, do conhecimento e da ontologia?

Levinas esforçar-se-á por demonstrar, nos textos a seguir, que a relação com outrem é a condição de possibilidade da compreensão, que a inteligibilidade do ser não consiste na relação de poder que o homem pode sempre manter com as coisas e com o ser na compreensão, mas se instaura na ordem humana, distinta e anterior à ontologia.

O racional reduz-se ao poder sobre o objeto? É a razão dominação em que a resistência do ente como tal é superada, não por um apelo a esta resistência mesma, mas como por um ardil de caçador que apanha o que o ente comporta de forte e irreduzível a partir de suas fraquezas, de suas renúncias a sua particularidade, a partir do seu lugar no horizonte do ser universal? Inteligência como ardil, inteligência da luta e da violência, feita para as coisas – estará ela em condições de constituir uma ordem humana? Paradoxalmente, fomos habituados a procurar na luta a própria manifestação do espírito e sua realidade. Mas a ordem da razão não se constitui antes numa situação em que ‘se fala’, em que a resistência do ente, enquanto ente, não é quebrada, mas pacificada?¹³

Esta investigação da racionalidade, da origem do inteligível ou do sentido, da relação entre o ser, pensamento, sentido e linguagem, é uma das características marcantes da filosofia levinasiana que se exprime na obra *Totalidade e Infinito*. No prefácio desta obra, Levinas expõe a problemática da relação com o ser, indicando em que direção vai o seu questiona-

¹² EN, p. 29.

¹³ EN, p. 30.

mento do primado da ontologia, isto é, da relação com o ser como compreensão; esta exposição ajuda a situar os desenvolvimentos complexos da obra em relação a este questionamento central.

Levinas concorda com a tradição na convicção de que a relação com o ser deve ser o pensamento. Mas, o pensamento verdadeiro começa com a evidência? Esta é a convicção firme da tradição que Husserl ainda encerra e, embora isto não seja explicitado no prefácio, sabemos que a noção heideggeriana de compreensão está inserida, segundo Levinas, nesta tradição: embora a compreensão se oponha ao pensamento, por meio da noção de poder ela alcança o que mais propriamente caracteriza a relação com o real segundo a ontologia clássica. Se o pensamento se apodera do real pela evidência – isto é, como Husserl ensina, se o pensamento consegue adequar o ser ou o real pela idéia, pelo conceito, ou seja, se o pensamento é essencialmente objetivação, abordagem do real como objeto – o ser é guerra. A inteligência como artilheiro, a inteligência da luta e da violência, feita para as coisas, capta a realidade como luta, como guerra. O ser, na evidência, se revela como guerra.

Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afecta apenas como o facto mais patente, mas como a própria *patência* – ou a verdade – do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasma!), dura lição das coisas, a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão. O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos, por uma ordem objectiva a que não podemos subtrair-nos.¹⁴

Nestas linhas aparece a proximidade da *Totalidade e Infinito* às reflexões levinasianas anteriores: a experiência do ser puro – a verdade do real – é mal, interpretado aqui como guerra, isto é, lido já a partir das relações intersubjetivas, onde o mal se exprime como violência. Porém, esta revelação do ser ao pensamento é relacionada ao pensamento objetivante, pensamento que procura certezas e que parte da evidência. Abordar o ser a partir da evidência

¹⁴ TI, p. 9.

seria, segundo esta citação, descobrir o ser como a movimentação dos entes por uma ordem objetiva. Esta ordem objetiva subjuga tudo, não permite distância, não deixa nada de fora; exprime-se pelo conceito de totalidade.

Ora, Levinas neste ponto questiona a tradição:

A relação com o Ser produzir-se-á apenas na representação, lugar natural da evidência? A objectividade, cuja dureza e poder universal a guerra revela, trará a forma única e a forma original sob a qual o Ser *se impõe* à consciência, quando ele se distingue da imagem, do mundo, da abstração objetiva?¹⁵.

A estas perguntas o autor “responde pela negativa”: acima de tudo, à guerra e à ontologia da guerra opõe-se a paz, garantida não pela evidência, mas por uma relação mais originária com o ser, na qual a realidade, o ser, pode revelar-se como exterior à totalidade, como excedendo a apreensão ou a experiência objetiva. A filosofia deve começar pela evidência, pela evidência da guerra, da totalidade, mas pode remontar para aquém da totalidade, até à situação em que ela é excedida e que condiciona a própria totalidade. O ser, então, revela-se no pensamento como o que o excede, o que lhe é exterior, sendo este próprio exceder essencial ao pensamento e à realização do ser: o ser produz-se no pensamento, como o seu transbordamento. Levinas diz: “O termo produção indica tanto a realização do ser [...] como a sua elucidação ou a sua exposição [...]. A ambiguidade deste verbo traduz a ambiguidade essencial da operação pela qual, ao mesmo tempo, se procura o ser de uma entidade e pela qual ele se revela”¹⁶. Será preciso, analisando *Totalidade e Infinito*, mostrar em que consiste o pensamento e a sua relação com o ser, como o ser se produz e revela ao mesmo tempo na consciência; o pensamento não será reduzido à teoria, e o que é mais do que a teoria não é a prática, mas o que antecede ambas: a significação. A produção e a revelação do ser também não será fenomenologia¹⁷; a filosofia concerne à existência e à vida por outro viés. Será preciso anali-

¹⁵ TI, p. 11-12.

¹⁶ TI, p. 14.

¹⁷ Cfr. TI, p. 15: “A fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia – a compreensão através da iluminação – não constitui o acontecimento último do próprio ser”.

sar também como a significação está relacionada com a paz que, para Levinas, é anterior à guerra e que implica uma relação mais originária com o ser.

O ser, o Mesmo e o Outro

A consideração radical do ser a partir do Outro – caminho que Levinas aponta como o único capaz de conduzir à superação do primado da ontologia – leva a descobrir distinções no interior do ser, leva a distinguir diversos níveis de abordagem do ser. Uma distinção clássica, por exemplo, ganha um novo significado: a distinção entre o fenômeno e o ser. Mas a distinção fundamental, a partir da qual outras podem ser estabelecidas e cuja análise pode introduzir-nos no universo da obra *Totalidade e Infinito*, é a distinção entre o Mesmo e o Outro.

O ser em *Totalidade e Infinito* é considerado, como acontece desde a primeira obra de Levinas, como uma “movimentação”, o exercício da existência que tem uma intencionalidade, uma orientação. No ser, porém, há um equívoco ou uma duplicidade: não há uma única relação com o ser possível para o ente; isto vale em dois sentidos. Em primeiro lugar, para o Eu, há pelo menos dois modos possíveis de ser, ou duas orientações possíveis da sua existência. Levinas já no título da obra e desde o prefácio contrapõe duas conjunções do ser: a totalidade e a idéia do Infinito; em torno desta diferença se desenvolve toda a problemática da obra. As duas conjunções, porém, pressupõem a relação do Eu com o Outro, ou seja, são modos desta relação; isto, por sua vez, implica que há diferença no modo de ser do Eu e do Outro: o ser não significa a mesma coisa para o Eu e para o Outro, ele pode ser interioridade e exterioridade. É sobre estas distinções do ser ou no ser que uma pesquisa sobre o problema do ser em *Totalidade e Infinito* deve debruçar-se e é no interior destas distinções que se situa o problema do mal do ser, associado ao ser como totalidade ou guerra. A idéia da saída do ser não está conduzindo esta obra do mesmo modo que acontece nas obras anteriores; ela está associada à crítica da totalidade.

Há ainda uma outra diferença em relação a obras anteriores: Levinas não aborda o ser a partir da relação do existente com o ser puro, mas sim da relação com o ser que se dá, para um sujeito, no interior do mundo, e a sua oposição à relação com a exterioridade do ser, com o Outro.

Deste modo, a distinção entre o Eu e o Outro no ser é fundamental. Numa das seções conclusivas Levinas afirma que “o ser produz-se [...] como cindido em Mesmo e em Outro. É a sua estrutura última”¹⁸. Mas isto não é apenas uma conclusão, é também o pressuposto a ser desenvolvido, esclarecido, demonstrado pela obra. A definição correta destes dois termos implica a idéia da cisão no ser, ou da separação entre eles, à qual, por sua vez, está relacionada também a idéia da transcendência.

O que é o Eu, o Mesmo? Define-se essencialmente pela obra da identificação:

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir identidade como conteúdo. O eu consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação¹⁹.

Possuir identidade, isto é, ser idêntico ou o Mesmo através de tudo o que acontece, pode ter dois sentidos: significa que o Mesmo é um pensamento universal, que representa para si tudo o que é heterogêneo, que o Mesmo é necessariamente um sujeito, um pensamento em primeira pessoa: “Pensamento universal é um ‘eu penso’”²⁰. Por outro lado, a identidade universal do Eu significa a ausência da diferença radical na sua interioridade; o eu é sempre o si-mesmo, perante toda a alteridade confunde-se consigo mesmo, incapaz de separar-se de si. Esta identidade, contudo, não é formal como uma tautologia; não se deve partir da representação abstrata de si mesmo ou da distinção em relação aos outros, diz Levinas²¹, mas, como já Heidegger ensina, da relação concreta do eu com o mundo: o eu se revela como o Mesmo precisamente na relação verdadeira ou original entre eles, que se produz como a permanência

¹⁸ TI, p. 247.

¹⁹ TI, p. 24.

²⁰ Ibidem.

²¹ “A individualidade do eu se distingue de toda individualidade dada, pelo fato de sua identidade não ser feita do que a distingue dos outros, mas de sua referência a si” (“O eu e a totalidade”, em EN, p. 38).

do Eu no mundo como em sua casa. O mundo que, à primeira vista, é o outro do Eu, é para o Eu o lugar onde este se mantém, onde pode ser ele mesmo, no sentido de poder e não de possibilidade. Já em *Da existência ao existente* e em *O Tempo e o Outro*, Levinas relaciona o ser do sujeito com o poder e a posse e isto é analisado mais detalhadamente em *Totalidade e Infinito*: ser no mundo é poder e possuir, pelo gozo, pelo trabalho, pelo conhecimento, que são os modos de o Eu ser o Mesmo, os momentos do processo da identificação; o modo de ser do Eu é egoísmo. Diz Levinas:

A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. [...] É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os ‘momentos’ dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo²².

A identificação do Eu por meio deste processo da sua “produção”, realização ou seu modo de ser, isto é, a partir da sua interioridade, é a identificação do Eu a partir dele mesmo e não a partir de fora, de um termo exterior, ou por meio do pensamento formal. As descrições concretas de como o Eu se identifica como o Mesmo são a desformalização do processo da identificação. Isto é importante para Levinas, por isso ele está atento aos elementos concretos, empíricos deste processo; são eles que articulam o seu sentido. O concreto é, como veremos, a sensibilidade. A concretização não é, portanto, apenas uma questão do método; ela é o modo de o Eu ser ele mesmo, a partir de si. A definição do Eu a partir de si mesmo, a partir do seu modo concreto de ser, é o que caracteriza um Eu separado, o Eu que não entra na totalidade, que é absoluto e pode ser o Mesmo também perante alguém que é absolutamente Outro – que, deste modo, pode relacionar-se com o Outro, é capaz da transcendência. Por isso, Levinas dedica uma seção inteira da obra *Totalidade e Infinito* às relações no interior do Mesmo, “re-

²² TI, p. 25-26.

lações econômicas”, que são relações com o mundo cuja alteridade o Eu é capaz de suspender pela posse, identificando-se nele.

O Mesmo está separado do Outro. Isto significa que, para além da alteridade do mundo, que pode reduzir-se a uma alteridade apenas formal e assim transformar-se no Mesmo, há uma alteridade mais radical, absoluta ou metafísica.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente o Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.²³

Tal como o Mesmo, também o Outro deveria ser definido a partir dele, não por alguma referência ao Mesmo ou a alguma outra instância. É por isso que Levinas insiste que não se trata de uma alteridade formal em conjuntura necessária com o Mesmo no pensamento, mas de uma alteridade como conteúdo. Considerar a alteridade do Outro apenas do ponto de vista formal, como ela se manifesta no pensamento abstrato, significa estabelecer simetria e reversibilidade entre os termos: falar de um seria o mesmo que falar do outro. Contra a tradição filosófica ocidental, Levinas afirma uma diferença originária, assimetria e irreversibilidade entre o Mesmo e o Outro.²⁴ O Outro é transcendência.

Mas, curiosamente, esta alteridade ou transcendência só é possível a partir do Eu separado; o Eu é necessário como o ponto de partida para a transcendência. “A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível, se o Outro é realmente outro em relação a um termo, cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o mesmo não relativa, mas absolutamente.”²⁵ Isto significa que a entrada do Outro no ser, a produção da alteridade ou exterioridade no ser, está relacionada com a sua revelação ao Eu, com a sua manifestação a um pensamento em primeira pessoa. “A alteridade de Outrem está

²³ TI, p. 26.

²⁴ Cfr. Bailhache, op. cit., p. 64.

²⁵ TI, p. 24.

nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego.”²⁶

O significado da separação pode ser esclarecido em parte pela elucidação do conceito da totalidade. Esta é uma conjunção dos entes no ser tal, que estes perdem a sua individualidade, a sua unicidade e heterogeneidade de uns em relação aos outros. Pode falar-se da totalidade apenas quando se trata de entes absolutos. A totalidade é, no fundo, uma relação entre o Mesmo e o Outro que destrói a identidade do Eu e a alteridade do Outro; neste sentido, ela é sempre violenta em relação aos entes absolutos. O conceito da totalidade, como vimos, fixa a face do ser que se mostra na guerra.²⁷

Contra a idéia do ser como totalidade Levinas afirma a separação entre o Eu e o Outro; ela é a possibilidade, em primeiro lugar, de o Eu poder ser definido a partir de si e não a partir do todo.

A separação é o próprio acto da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si. O facto de partir de si equivale à separação. Mas o facto de partir de si e a própria separação só podem produzir-se no ser, abrindo a dimensão da interioridade.²⁸

Na relação do Eu com o mundo não se pode falar da totalidade; é através da relação com o mundo que no ser pode abrir-se a dimensão da interioridade, o Eu como psiquismo, o que possibilita a sua identificação, através dos momentos concretos do corpo, casa, trabalho. A separação, portanto, não é em primeiro lugar uma negação ou oposição à totalidade, mas é o movimento positivo.²⁹

²⁶ TI, p. 106.

²⁷ Cfr. TI, p. 10. No artigo “O eu e a totalidade”, Levinas deixa entrever que há diferentes modos da totalidade: a da violência da ordem impessoal, por exemplo, na qual tanto o Mesmo quanto o Outro são subjugados, perdendo a identidade, e a totalidade em que se dá a violação de um ente pelo outro: “Esta totalidade exige que um ser livre possa dominar outro ser livre. Se a violação de um ser livre por outro é injustiça, a totalidade não pode constituir-se se não pela injustiça” (EN, p. 52). A totalidade sempre pressupõe violência.

²⁸ TI, p. 279-280.

²⁹ Embora, como nota Bailhache (op. cit., p. 65), o Eu seja marcado também pela negatividade como uma recusa da condição em que está instalado, mas uma recusa que pressupõe esta mesma instalação. “A negatividade supõe um ser instalado, colocado num lugar em que ele está em sua casa; é um facto económico, no sentido etimológico deste adjectivo. O trabalho transforma o mundo, mas apóia-se no mundo que transforma. [...] A resistência

Também a alteridade do Outro é uma recusa à relação totalitária e, quando esta é efetiva, é a ruptura da totalidade. O Outro é o que por definição não pode ser englobado numa conjunção fechada, unitária. Enquanto a totalidade é sempre finita, imanente, o Outro é infinitamente outro, transcendente – é o Infinito.

Ora, a transcendência – ou melhor, a revelação da transcendência – é possível, afirma Levinas, a partir de um Eu que permanece como ponto de partida da relação com o Outro. Tanto a totalidade como a ruptura da totalidade produzem-se na relação do Eu com o Outro. Enquanto para o Eu há uma possibilidade de se definir por si a partir da relação com o mundo, o “a partir de si” do Outro só se revela na sua relação com o Eu, quando a transcendência se produz no ser. O Outro enquanto outro não está, pois, no ser e na relação com o ser, a não ser pela sua revelação ao Eu.

Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como *face a face*, como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irredutível à estabelecida pela actividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferentes uns em relação com os outros – que se oferecem à sua operação sinóptica. O eu não é uma formação contingente graças à qual o Mesmo e o Outro - determinações lógicas do ser – podem além disso reflectir-se *num pensamento*. É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu. A irreversibilidade da relação só pode produzir-se se a relação se completar, por um dos termos da relação, como o próprio movimento da transcendência, como o *percurso* dessa distância e não como um registro ou a invenção psicológica desse movimento, O ‘pensamento’, a ‘interioridade’, são a própria fractura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência. Só conhecemos essa relação – por isso mesmo notável – na medida em que a efectuamos. A alteridade só é possível a partir de mim.³⁰

está ainda dentro do Mesmo, o negador e o negado colocam-se conjuntamente, formam um sistema, isto é, totalidade. O médico que falhou uma carreira de engenheiro, o pobre que desejaria a riqueza, o doente que sofre, o melancólico que se aborrece por nada, opõem-se à sua condição permanecendo contudo ligados aos seus horizontes. [...] Esta maneira de negar, ao mesmo tempo que se refugia no que se dá, desenha os contornos do Mesmo ou do Eu” (TI, p. 28). Penso que este sublinhar a negatividade no Mesmo, que no fundo é a dialética da identificação, tem significado enquanto Levinas quer opor-lhe o movimento da transcendência do Outro, que não é uma negação ou recusa do que é dado, mas a diferença absoluta.

³⁰ TI, p. 27. Traduzo o *face-à-face* francês pelo “face a face”, e não “frente a frente”, como está na tradução de J. P. Ribeiro. Gostaria, neste ponto, de comentar a crítica de Derrida à noção levinasiana de totalmente Outro, no escrito “Violence et Métaphysique”; o autor afirma que a ideia da alteridade absoluta enquanto uma realidade positiva é insustentável e que a dialética – aquilo que Levinas chama a relação formal – entre o Mesmo e o Outro é irredutível: todo o Eu é outro para o outro e todo o outro é o mesmo, é um *ego*; a descoberta husserliana do carácter egóico da experiência – ou seja, o fato que todo o Eu, para poder pensar o sentido, experimenta o outro na esfera do mesmo – seria irredutível, inultrapassável, mesmo ao pensar o Outro. Penso que encontramos nesta

O Mesmo e o Outro são entes absolutos, irreduzíveis um ao outro. Contudo, não obstante Levinas defina o Eu em si, a partir dele mesmo, a relação entre eles é, também, irreduzível. O Outro é, pois, o fato primeiro, originário, que não precisa de justificação e do qual é preciso partir para compreender o ser, como vimos em “A ontologia é fundamental?”. Deste modo, a identificação do Eu a partir da relação com o mundo é uma suspensão do Outro, ou uma ignorância espontânea a respeito do Outro. No texto de Levinas, ela é pensada por uma suspensão ou *epoché* que pode ser considerada metódica, na medida em que permite colher o sentido primeiro ou a intencionalidade do movimento espontâneo do ser do Eu, como uma “força que vai” em direção ao outro para se manter em si ou para voltar a si mesmo, suspendendo a sua alteridade, fruindo dela, possuindo-a, exercendo o poder de ser o Mesmo. O ser no Mesmo é poder e posse, egoísmo. Em relação ao mundo, este é um movimento positivo da separação que permite o nascimento da interioridade no ser. Mas este movimento do ser muda de sentido perante o Outro, em dois sentidos: se o poder e a posse, a suspensão da alteridade do Outro, se torna um modo de relação com o Outro, esta relação implica a sua aniquilação, violência; se a alteridade do Outro, diferente da alteridade do mundo, é respeitada, acolhida, o movimento espontâneo do ser deve mudar de sentido, orientar-se diferentemente, suspender a volta para si mesmo.

A separação como produção do Mesmo

Para podermos compreender a noção de ser que se desdobra em *Totalidade e Infinito*, é preciso refletir ainda sobre o significado da separação no ser. Ela é um movimento no ser, movimento do Eu e também do Outro; movimento que contudo não impede a relação entre o Eu e o Outro, visto que o Outro é o fato primeiro, sempre já dado. A separação se opõe à

referência peculiar levinasiana da produção da alteridade ou da transcendência a partir do Eu, pensamento, um eco da idéia fenomenológica do caráter egóico de toda a experiência, mas que Levinas, ao explicitá-la, já a transformará a partir do questionamento do primado. Voltaremos a isto mais adiante.

totalidade; em primeiro lugar, a totalidade significa a relação de representação, da objetivação do Outro pelo Mesmo, que é a desconsideração da alteridade. A crítica da representação não é inovação de Levinas; no início do século XX, muitas correntes de pensamento filosófico, como também antropológico ou literário, opuseram-se ao privilégio da relação teórica objetivante com a realidade, procurando dimensões mais originárias da subjetividade e da existência. Voltaremos à esta crítica mais adiante. Mas a separação, em Levinas, significa também uma oposição à relação imediata com o ser, a participação, tal como foi entrevista no ser puro, no há.

No escrito “Lévy-Bruhl e a filosofia contemporânea”³¹, o autor comenta a descoberta de Lévy-Bruhl do modo original da apreensão da realidade pelo sentimento, na mentalidade primitiva. O sentimento apreende a realidade mais profunda, da qual a objetividade, apreendida pela representação, é apenas a superfície; o sentimento nesta nova abordagem não segue a representação, mas a precede, apreendendo a realidade diretamente, mais diretamente do que a sensação. A realidade nesta apreensão não é dada em formas; dela se participa, por um engajamento pré-predicativo. Esta descoberta faz eco à nova concepção do ser da filosofia contemporânea: a representação objetivante pressupõe substâncias, enquanto a apreensão pré-predicativa permite pensar o ser como ação, como atmosfera e campo de forças. As análises de Lévy-Bruhl, segundo Levinas, contribuíram para a elaboração dos conceitos saídos da consciência da insuficiência da razão técnica e que ajudam na extensão da noção da razão às dimensões não teóricas; mas Levinas rejeita a proposta da mera superação da razão pelo sentimento, na medida em que ela se associa também a uma nostalgia pela mitologia, à elevação do mito ao nível de pensamento. O ser, do qual na mentalidade primitiva se participa pelo sentimento, é um ser sobrenatural, místico, uma conjuntura de potências e influências anôni-

³¹ “Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine”, em *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 82 (1957), p. 556-569; reeditado em EN, p. 66-83.

mas³²; as coisas são fetiches. Este retorno do mito é inaceitável para Levinas; *Totalidade e Infinito* procura outra saída para a crise da razão. A crítica da representação e a descoberta da intencionalidade específica da emoção não conduzem, portanto, a um privilegiar a relação de participação no ser, da confusão mística com o ser. Levinas, mesmo nas análises do movimento do ser no Mesmo, anterior à representação – nas análises da fruição, por exemplo, em que é valorizado o sentimento de felicidade e a sua intencionalidade oposta à representação – esforça-se por acentuar a separação do Eu; o movimento do ser no Mesmo é um movimento de identificação a partir de si, um modo da consciência, impossível na participação onde o interior não se distingue mais do exterior do ser ao qual é entregue. É nisto que o elemento se distingue, nas análises de Levinas, do ser como o há, como veremos mais adiante. À participação no há opõe-se a separação. A crítica à relação objetivante conduz, portanto, numa direção oposta à participação, conduz à relação originária do pensamento ou da consciência com a transcendência. A relação com o ser que é consciência e pensamento não é originalmente representação. “A diferença entre objectividade e transcendência vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho”, diz Levinas em *Totalidade e Infinito*.³³

Quero neste momento aprofundar o movimento da separação como identificação do Eu pela relação com o mundo. Não interessam todos os detalhes da análise de Levinas na secção “Interioridade e economia”, mas aqueles gestos que ajudam a colher o movimento da abertura da interioridade no seio do ser pela separação, que transforma o ser. Isto ajuda a

³² Levinas aproxima esta noção do ser que Lévy-Bruhl descobre na análise da mentalidade primitiva à noção do há: “Como a primeira experiência do ser está situada ao nível da emoção, o ser exterior encontra-se despojado da forma que assegurava ao pensamento a familiaridade com ele. O sujeito encontra-se assim diante da exterioridade à qual está entregue, porque ela é absolutamente estranha, isto é, imprevisível e, portanto, singular. [...] Por seu lado, o eu, assim entregue ao ser, é lançado para fora de si, para os lugares de um eterno exílio, perde seu domínio sobre si, é superado por seu próprio ser. Está à mercê dos acontecimentos que já o determinam. [...] O ser que doravante se anuncia é o ser que vos atravessou totalmente. [...] O mundo para o primitivo não é jamais dado, mas é como o anonimato angustiante da existência ainda não assumida por um sujeito” (EN, p. 77-79).

³³ TI, p. 36; no texto original em itálico.

compreender a ruptura com a idéia da participação como relação primeira com o ser, a pré-ligação original.³⁴

A separação do Eu significa que este não é enraizado no ser; há certamente no eu uma relação com o ser, um contato, mas a identidade não vem ao eu deste contato.

O enraizamento, uma pré-ligação original, manteria a participação, como uma das categorias soberanas do ser [...]. Participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o seu ser, sem nunca perder o contacto com ele em ponto algum. Destruir a participação é, sem dúvida, manter o contacto, mas não mais extrair o seu ser deste contacto [...]. É preciso para tal que um ser, ainda que parte de um todo, tenha o seu ser a partir de si e não das suas fronteiras – não da sua definição –, exista independentemente, não dependa nem das relações que indicam o seu lugar no ser, nem do reco-

³⁴ Penso que a noção da participação pode ser aqui compreendida como ganhando a conotação do seu sentido clássico. Já Platão, não obstante a idéia da transcendência do ser pelo Bem, falava da participação (*metesis*) das coisas sensíveis, materiais, nas Idéias eternas; este tema foi desenvolvido pelos neoplatônicos e ganhou uma grande relevância nas discussões medievais, na filosofia de Tomás de Aquino, sobre a relação entre Deus e as criaturas, entre o Infinito e o finito; ele diz respeito ao problema da transcendência de Deus e a sua imanência em tudo o que é, como é também uma proposta da solução do problema do uno e do múltiplo. É interessante notar que a noção levinasiana da separação, oposta à participação, também remete a todos estes problemas. Para a tradição, dizer que o ser é uno não extingue a multiplicidade no ser. A idéia da participação torna possível uma conjugação entre a multiplicidade da realidade apresentada pelo conhecimento sensível e o ser uno, como o que está implícito na noção confusa, análoga, do ser. Ora, há distinção, em s. Tomás de Aquino, entre o *ens commune* ou *ens universale*, que é o que é comum aos entes que se dão ao conhecimento sensível, e cuja unidade é ainda abstrata e pobre, e o *ens divinum*, no qual é possível pensar uma unidade de plenitude, simplicidade e riqueza. Há participação de tudo o que há no ser divino – é o que possibilita precisamente a subsistência dos entes; esta participação pode ser por semelhança, o que implica que a natureza dos seres criados traz em si a semelhança com a natureza divina, ou participação por contato, que implica que a realidade dos seres criados e também, em última instância, a sua semelhança com Deus, se explicam pela presença constitutiva do Criador no seu ser. É pela noção do ser e suas propriedades transcendentais que esta presença do Criador pode exprimir-se para uma inteligência finita; a criatura mantém um contato com o Criador e extrai o seu ser e a sua identidade deste contato. É pela participação ao Ente infinito, também, que ao ente finito é possível ter algum conhecimento. É contra esta idéia da participação no ser que Levinas se ergue pela noção da separação ontológica? Participar é, para Levinas, referir-se ao Outro de tal modo que se mantém o ser sem perder em nenhum momento o contato com ele; destruir a separação é manter o contato sem tirar o próprio ser deste contato. Vale a pena ressaltar que a imanência de Deus em tudo o que há para Aquino não elimina a sua absoluta transcendência em relação a tudo o que é finito. Em última instância, para este autor, não podemos exprimir uma síntese última entre a imanência e a transcendência do Criador, unindo-os em um sistema definitivo, porque o nosso espírito não dá conta de exprimir plenamente a imanência e a transcendência sem que elas se destruam mutuamente. A noção análoga do ser é o melhor instrumento que possuímos para tal, e a analogia significa tanto a semelhança quanto a dissimelhança no ser; a imanência de Deus nas criaturas não significa a identidade de suas naturezas, como a sua transcendência não significa exterioridade.

É significativo que também Aquino fale da separação, *separatio*, que significa para ele uma operação do espírito, o juízo negativo, que se pronuncia sobre a estrutura do ser, afirmando a independência de certos princípios no ser, ou seja, negando que um princípio no ser seja ontologicamente solidário com o modo de ser com que a experiência no-lo apresenta de fato. O ato de separação é o que funda o objeto metafísico, o saber metafísico, distinguindo-se da abstração do primeiro e do segundo grau. Por ele podemos afirmar que um ente particular, o homem, por exemplo, não é absolutamente idêntico ao ser como tal, ou que o homem não é absolutamente idêntico ao seu ser. Cfr. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, 2^{ème} ed., Paris: Vrin, 1953, p. 315-341; A. Hayen, SJ, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, 2^{ème} ed., Bruges – Bruxelles – Paris: Desclée de Bruwer, 1954, p. 52-91.

nhhecimento que o Outro lhe traria. [...] A vida interior, o eu e a separação são o próprio desenraizamento, a não-participação [...].³⁵

Esta identificação de si, que não se reduz ao contato com o outro, é o movimento do ente no seu ser que pode descrever-se em vários níveis, todos permanecendo no Mesmo. O primeiro movimento, que delinea já a primeira independência, no ser, em relação a este próprio ser, é a fruição. Nela, o existir significa viver a vida, viver os conteúdos da vida, de modo que estes conteúdos se tornam o alimento da vida, a sua alegria e felicidade, aquilo de que se vive e se goza. Levinas parece “corrigir” ou desdobrar a primeira relação com o ser que descreveu nas obras anteriores como hipóstase, mostrando de que modo entra nela originalmente a relação com o mundo. O fato nu de existir como pôr-se sobre o ser não é nunca nu, diz o autor, mas já encarnado nos conteúdos que o preenchem e constituem.

Se o viver de..., a fruição, consiste igualmente em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*. O próprio acto que se desdobra no plano do ser entra, além disso, na nossa felicidade. Vivemos de actos – e do próprio acto do ser – tal como vivemos de idéias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que vivo*.³⁶

Este viver de ser e dos conteúdos da vida é originalmente fruição, ou gozo – uma emoção em que o eu estremece de felicidade e, deste modo, coloca-se já “acima do ser”, acima do ser puro. A emoção originária – a felicidade – aqui, para Levinas, não significa uma tonalidade afetiva do exercício do ser, uma disposição no ser como a angústia heideggeriana, por exemplo, mas algo mais do que ser. A fruição

não exprime, como pretendia Heidegger, o modo da minha implantação – a minha *disposição* – no ser, o tónus da minha conservação. Não é a minha manutenção no ser, mas já a ultrapassagem do ser; o próprio ser ‘chega’ àquele que pode procurar a felicidade, como uma glória nova acima da substancialidade; o próprio ser é um conteúdo que faz a felicidade ou a infe-

³⁵ TI, p. 48. Há uma ambigüidade, nas análises de Levinas, entre a relação com o ser e a relação com o Outro: ao mesmo tempo em que fala da participação no ser, ele fala também da participação no Outro, Deus. Por causa da separação, no ser e entre o Eu e o Outro, o homem não tem nenhum conhecimento natural ou intuição direta de Deus; não há religião natural, diz Levinas, o homem é originalmente ateu. Esta ambigüidade será mantida e ulteriormente desenvolvida na obra *Autrement qu'être*.

³⁶ TI, p. 98.

licidade de quem não realiza apenas a sua natureza, mas procura no ser um triunfo inconcebível na ordem das substâncias³⁷.

Este triunfo acima do ser é a independência ou a distância do eu, por mais “pequena” que seja, em relação ao ser. A independência que está na própria felicidade: viver significa suprir as necessidades, mas suprir as necessidades apraz, é um domínio no seio da necessidade e dependência. A sede é certamente uma necessidade e dependência do eu em relação ao outro que ele, a água; mas, beber a água para matar a sede é um prazer que desmente a relação apenas fisiológica da necessidade como falta. A necessidade já está fora das categorias do ser, diz surpreendentemente Levinas. Porque pode ser suprida pelo mundo e suprida com gozo, a necessidade separa o homem da condição animal ou vegetal do enraizamento no ser, insere já uma distância indelével entre o eu e o mundo.

A distância que se intercala entre o homem e o mundo de que ele depende – é que constitui a essência da necessidade. Um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta! A parte do ser que se separou do todo em que estavam as suas raízes dispõe do seu ser e a sua relação com o mundo não é agora mais do que a necessidade. Ele liberta-se de todo o peso do mundo, dos contactos imediatos e incessantes, está à distância. [...] Ter frio, ter fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas estas dependências em relação ao mundo, tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anônimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro *sujeito* capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, susceptíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro.³⁸

Antes de as necessidades estarem em meu poder pela posse e trabalho, que se realizam no corpo, possibilitados pela relação com o Outro, e em que a distância se converte em tempo, elas significam uma independência em relação ao mundo pelo próprio movimento da fruição no corpo, pela felicidade, que realiza a unicidade do eu. Na fruição, o eu é só, separado, para si. A unicidade do eu, por um lado, significa a recusa do conceito geral do Eu, a não-participação no gênero – como se esta recusa se produzisse concretamente num movimento de voltar-se para si: “A ipseidade do eu consiste em ficar fora da distinção do individual e do geral. [...] Esta recusa do conceito empurra o ser que o rejeita para a dimensão da interiori-

³⁷ TI, p. 99.

³⁸ TI, p. 102.

dade”³⁹. Por outro lado, a unicidade do eu na fruição é o próprio bastar-se do eu, a sua suficiência para si, o movimento do egoísmo:

A suficiência do fruir marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo que se chama o estado afectivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta. O eu não é, de facto, o *suporte* da fruição. A estrutura ‘intencional’ é aqui inteiramente diferente. O eu é a própria contração do sentimento [...]. É precisamente como ‘enrolamento’, como movimento para si, que tem lugar a fruição⁴⁰.

No ser, pela fruição, realiza-se o movimento de contração em si, de enrolamento em si, que produz a interioridade separada do resto do ser, a interioridade que é o eu. Que relação há entre a fruição e a hipóstase, já que Levinas nas obras anteriores interpretou o surgimento do ente ou da subjetividade no ser anônimo como hipóstase? Parece-me que Levinas desdobra o próprio ato da posição em processos e movimentos diversos, relacionados e ordenados entre si. A fruição é a origem da subjetividade, o gesto primeiro, a condição, porque é gesto de separação e soberania em relação ao ser. Levinas diz:

A felicidade é a condição da actividade, se actividade significa começo na duração contínua. O acto supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anónimo – onde fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição.⁴¹

A posição significa a dominação do ser pelo ente, assumindo o seu movimento, tornando-se o sujeito do ser; é um processo ontológico. A fruição é um movimento diferente, como que indiferente ao movimento ontológico, realizando precisamente uma independência em relação a ele, elevando-se acima do puro movimento do ser. É esta exaltação acima do ser que Levinas parece afirmar com a fruição, como a exaltação do ente que não está preso à compreensão do ser, exaltação do ente antes do que do ser:

O surgimento de si-mesmo a partir da fruição e onde a substancialidade do eu é percebida não como sujeito do verbo ser, mas como implicada na felicidade – não tendo a ver com a ontologia, mas com a axiologia – é a

³⁹ TI, p. 103.

⁴⁰ TI, p. 104.

⁴¹ TI, p. 99.

exaltação do *ente*, sem mais. O ente não estaria, portanto, sujeito à jurisdição da ‘compreensão do ser’ ou da ontologia. Tornamo-nos sujeitos do ser, não assumindo o ser, mas gozando da felicidade, pela interiorização da fruição, que é também uma exaltação, um ‘acima do ser’. O ente é ‘autônomo’ em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas a felicidade. O ente por excelência é o homem.⁴²

A subjetividade nasce no ser e a fruição é a origem do seu movimento de ser, contudo ela não é o movimento ontológico – enquanto a ontologia é o sinônimo da compreensão do ser. A fruição não é, de nenhum modo, uma compreensão. A sua intencionalidade é peculiar, original; Levinas a descreve por oposição à intencionalidade da representação. A representação caracteriza-se por uma relação com o exterior tal, que este, o seu ser exterior, é suspenso e aparece como que constituído pelo sujeito, como sentido, noema; o pensamento encontra em si mesmo a condição da exterioridade. Na fruição, a relação com o exterior é diferente: o corpo que frui é uma oposição ou inversão da representação; o exterior torna-se, na fruição, a condição do sujeito constituinte e da sua representação, como alimento. O exterior pensado, representado, constituído, extravasa o sentido representado, como a condição da constituição. Não se pode dizer que se trata de uma relação com o irracional, com algo irrepresentável, diz Levinas; há aqui um movimento diferente do pensamento. “A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui, vem de algum modo do ponto para onde vai, reconhecendo-se passada no seu futuro, vive do que pensa.”⁴³ Aqui se nota, a meu ver, a ambigüidade, da qual Levinas fala já a respeito de Husserl, ambigüidade que a fenomenologia descobre no ser, entre o doador e o dado, entre o condicionado e a condição, que já em Husserl aponta para a superação da consciência constituinte.

Levinas esclarece ulteriormente por que a fruição é irreduzível e anterior à representação. Trata-se de compreender como e de onde nos atingem as coisas de que fruímos. A fruição é a relação com a materialidade do ser, não com as coisas propriamente ditas, identifi-

⁴² TI, p. 104.

⁴³ TI, p. 114.

cadadas por uma substância determinada que se separa do infinito do ser. Na fruição, as coisas ou o ser de que fruimos nos oferecem apenas suas qualidades elementais, referem-se ao elemento do qual provêm: terra, mar, céu, ar, vento, luz, cidade... As coisas de que se vive referem-se ao elemento como ao meio em que as buscamos. O elemento é um modo de ser indeterminado; é ele, propriamente, que é inapreensível, não-possuível pela apreensão representativa, porque não tem forma. O homem está em relação com o elemento mergulhando nele, como que mantendo-se nas entranhas do ser, no avesso da realidade, que contudo é familiar e não estranho, a partir da casa, como veremos. As coisas representadas referem-se ao Infinito – relação com o Outro – enquanto na fruição elas se referem ao indeterminado do elemento, que “tapa de algum modo o infinito em relação ao qual teria sido necessário pensá-lo e relativamente ao qual se situa, de facto, o pensamento científico, que recebeu de outro lado a idéia do infinito. O elemento separa-nos do infinito”⁴⁴. O mundo na fruição não é pensado, mas sentido: a fruição é a sensibilidade, pertence à ordem do sentimento. Sentir é estar dentro do elemento, sem que a situação de estar condicionado inquiete o pensamento; as coisas bastam-me, contentam-me, não as penso como finitas, não aparecem num horizonte infinito. Sensibilidade é o finito como contentamento, diz Levinas. Pelo corpo, na sensibilidade, mantenho-me no ser, no elemento – sem que isto signifique pensamento, nem participação. A fruição é uma separação no ser, uma consciência primeira que implica distância; Levinas diz: “sensibilidade [é] a própria estreiteza da vida, ingenuidade do eu irrefletido, para além do instinto, aquém da razão”⁴⁵. Há uma consciência – ingênua e irrefletida – que separa a sensibilidade da participação instintiva no ser; o ser vem a mim num movimento incessante, como uma onda, a partir do elemento indeterminado, e na sensação ele me contenta, satisfaz, me basta – não me submerge de modo hostil, como o ser anônimo no há.

⁴⁴ TI, p. 117.

⁴⁵ TI, p. 122.

Há, contudo, uma possibilidade de o elemento “prolongar-se” no há; há uma dimensão noturna do elemento, diz Levinas. É que pela indeterminação do elemento, o alimento implica uma ambivalência: ele se oferece, mas sem que saibamos de onde vem e isto significa, sem assegurar a sua permanência; o nada – uma ausência com profundidade sempre nova, uma noite – orla a fruição e seu egoísmo, o que é vivido concretamente pelo eu como a “insegurança dos tempos vindouros”, a insegurança do futuro. Assim o elemento, no qual estou separado já do ser por uma orla do nada, pode prolongar-se no há, que Levinas denomina aqui também o formato mítico do elemento: divindade mítica, deuses sem rosto, impessoais, aos quais não se fala. O elemento, neste sentido, distingue-se radicalmente do Infinito que se revela como Rosto.

O nada do futuro assegura a separação: o elemento de que fruímos desemboca no nada que separa. O elemento em que habito está na fronteira de uma noite. O que esconde a face do elemento que está voltada para mim não é um ‘qualquer coisa’, susceptível de se revelar, mas uma profundidade sempre nova da ausência, existência sem existente, impessoal por excelência. Esta maneira de existir sem se revelar, fora do ser e do mundo, deve chamar-se mítica. O prolongamento noturno do elemento é o reino dos deuses míticos. A fruição não tem segurança. [...] Descrevemos a dimensão noturna do futuro sob o título de *há* (*il y a*). O elemento prolonga-se no *há*. A fruição, como interiorização, choca-se com a própria estranheza da terra.⁴⁶

Em relação aos “deuses míticos” que habitam o há, aos quais Levinas se refere já a respeito das pesquisas de Lévy-Bruhl sobre o pensamento primitivo, ele afirma a separação também como o ateísmo: o homem não tem nenhuma relação natural e espontânea, imediata com Deus, porque não participa do ser ou da vida divina; o homem é originalmente ateu. O ateísmo significa aqui uma atitude anterior ao acolhimento ou rejeição de Deus, significa a separação original e a possibilidade originária da rejeição ou do acolhimento do Outro. A ausência desta possibilidade – a participação involuntária e inconsciente – seria uma violência, relacionada precisamente aos mitos, em que o outro, o ser, é tomado e temido como deus.

⁴⁶ TI, p. 125-126.

Com a noção da separação, Levinas pretende assegurar o humano no ser contra a exaltação da dimensão natural, biológica da vida: a relação do homem com o ser não pode ser apenas biológica, natural ou espontânea, instintiva, mas consciente. Uma tal participação no ser é aqui chamada também a “condição animal”⁴⁷ do homem. Nos escritos dedicados à reflexão sobre o judaísmo Levinas relaciona explicitamente a existência espontânea ou biológica – o “eu biológico” – com o mito e a violência, com a guerra – estas referências remetem à primeira reflexão sobre o hitlerismo como uma exaltação do biológico – aos quais opõe a vida consciente que suspende o biológico e natural, interpondo a distância.⁴⁸ A fruição, embora seja o consentimento primeiro à vida, “o amor da vida”, anterior ao acolhimento ou rejeição do outro, implica já a distância, é uma consciência irrefletida.

A separação que se produz como fruição e que significa uma exaltação do ente “acima do ser”, ente de algum modo já autônomo em relação ao movimento do ser puro – por mais frágil que esta autonomia seja –, pode ser compreendida também como uma libertação, da parte do ente, do aperto sufocante do ser, da ligação irremissível ao ser. Uma distância ou ruptura se intercala entre o ente e o ser já na fruição e aponta para um privilegiar o ente em relação ao ser, para “a anterioridade filosófica do ente sobre o ser”⁴⁹, que se revelará plenamente na noção do rosto.⁵⁰

⁴⁷ TI, p. 133.

⁴⁸ O eu biológico está ligado ao mito e à guerra, diz Levinas em “Être occidental”; o judaísmo é um apelo à humanidade sem mito, “porque o mito, mesmo que seja sublime, introduz na alma este elemento obscuro, este elemento impuro de magia e de feitiçaria e esta embriaguez do sagrado e da guerra que prolongam o animal no civilizado” (“Être occidental”, *Evidences* 18 (1951), p. 34-35; reeditado em *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, 3ª ed. Ed. Le Livre de Poche, 1995, p. 75; doravante DL). “A consciência é a impossibilidade de invadir a realidade como uma vegetação selvagem que absorve ou quebra ou expulsa tudo o que a cerca. O retorno sobre si da consciência não equivale a uma contemplação de si, mas ao fato de não existir violentamente e naturalmente [...]” (“Éthique et Esprit”, *Evidences* 27 (1952), p. 1-4; reeditado em DL, p. 22).

⁴⁹ TI, p. 38.

⁵⁰ Em toda esta análise da fruição como a relação primeira com o mundo, Levinas contesta que a primeira relação com os objetos seja a da utilização, ou manejo, como afirma Heidegger. “O mundo como conjunto de utensílios formando sistema e suspenso da preocupação de uma existência angustiada no ser, interpretado como uma onto-logia, atesta o trabalho, a habitação, a casa e a economia; mas, além disso, uma organização particular do trabalho tal que os ‘alimentos’ assumem nele o valor de carburante na engrenagem econômica. É curioso verificar que Heidegger não toma em consideração a relação de fruição. O utensílio encobriu totalmente o uso e a chegada ao termo – a satisfação. O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração” (TI, p. 118-119).

Uma pergunta se levanta a partir desta análise da fruição: o que é que possibilita a relação de fruição com o ser? Por que o ser não é mais hostil? Se o ser como a morada, a posse do ser e o trabalho são possibilitados pela relação com o feminino, como veremos, e o pensamento e a representação são possibilitados pela relação com o Outro como Rosto, o que é que possibilita esta separação primeira, que depois apenas se explicita e concretiza em diversos níveis? Esta pergunta aponta para a relação primeira e original com o Outro, que se dá na criação – relação a partir da qual, talvez, se possa compreender como é possível que o homem frui da terra, como quem a recebe do Outro, antes de a possuir como sua.⁵¹

Além da fruição, há no Mesmo um outro movimento, como que num outro nível que pressupõe e já transforma a fruição. É a relação da posse com o ser, com as coisas, em que a separação do eu se concretiza de um modo novo. A posse, por sua vez, fundamenta-se num modo novo de ser, que é a morada. Pela fruição, o homem mantém-se no mundo e é por causa da fruição que o mundo não é originalmente hostil para o eu – se o mundo pode ter também sentido hostil e negativo é porque originalmente ele se oferece à fruição. Mas a familiaridade no mundo concretiza-se num domínio privado, da interioridade, que é a morada ou a casa; a partir da morada o ser pode polarizar-se mais concretamente num fora e num dentro. O homem está no mundo como em sua casa, a partir da morada na qual se abriga perante o que é exterior e na qual o mundo lhe é familiar. A morada é uma nova relação com o ser: é um recolhimento na intimidade, uma retirada do elemento e da insegurança da fruição, para a superar com o trabalho e posse; ela é uma concretização e realização da separação, encarnação da consciência. A morada é uma distância também em relação à fruição, uma nova liberdade do eu, suspensão do mergulho no elemento.

⁵¹ Uma passagem de “A filosofia e a idéia do Infinito” justifica a ligação da fruição com a criação: a terra é dada ao homem, na criação, para ser fruída – antes de ser possuída por ele. “Um exegeta do segundo século, mais preocupado com o que devia fazer do que com o que tinha a esperar, não compreendia que a Bíblia começasse pela narrativa da criação, em vez de nos colocar imediatamente perante os primeiros mandamentos do Êxodo. Teve muita dificuldade em concordar que a narrativa da criação era igualmente necessária à vida do justo: se a terra não tivesse sido *dada* ao homem, mas simplesmente *tomada* por ele, o homem não a teria possuído a não ser como salteador” (DEHH, p. 214). E também: “Possuir é sempre receber” (DL, p. 32).

Levinas desenvolve este tema em duas direções, analisando o que possibilita esta liberdade do eu e o que esta nova liberdade, por sua vez, possibilita ao eu em relação ao ser. O eu não se dá sozinho a liberdade em relação à fruição; ele a recebe na relação com o Outro. O outro aqui não se revela na sua transcendência absoluta, mas como uma retirada do ser, que espalha doçura sobre o ser, um desfalecimento no ser; o que é “presente” no ser no modo de retirar-se para acolher, é a mulher. É a relação com o feminino, a presença acolhedora no ser, que possibilita o recolhimento da morada.

Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se na ecuménia do ser é preciso que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que desvenda a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com esta presença, na sua retirada e na sua ausência. Esta simultaneidade não é uma construção abstracta da dialética, mas a própria essência da discrição. E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.⁵²

A partir do existir como morar, o eu não mergulha mais no elemento, é arrancado ao elemento e pode dirigir-se a ele de modo novo: suspendendo ou adiando a fruição, pode trabalhar o exterior e torná-lo sua propriedade. O movimento para si do eu concretiza-se por um apanhar as coisas e trazê-las para o seu interior, guardá-las na casa. O trabalho descobre ou suscita, assim, as coisas enquanto coisas; a natureza elemental torna-se o mundo à disposição, o ser apanhado ganha o estatuto de coisa. O trabalho suspende a materialidade pura do elemento, o seu ser indeterminado, suspende a sua independência – que provocava insegurança do futuro a um eu que frui – neutraliza-a, manifestando no ser as coisas, captáveis e possuíveis, substâncias que têm características duráveis. A posse é um modo de compreender o ser dos entes enquanto coisas, é ontologia; esta, portanto, é relação com as coisas, não se aplica ao humano. Diz Levinas:

Ao captar para possuir, o trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebata o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser. [...] A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu o seu ser. Mas assim, por meio dessa suspensão, a posse com-preende o ser do ente e

⁵² TI, p. 138.

desse modo apenas faz surgir a coisa. A ontologia que capta o ser do ente – a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas – é uma tarefa espontânea e pré-teorética de todo o habitante da terra.⁵³

O trabalho que realiza a posse é uma relação pré-teorética com as coisas, através do corpo, da mão que apanha e descobre os contornos delimitados das coisas, dominando-as. O trabalho não é sensibilidade, como fruição; é já ação, domínio, dominação. Porque o ser suspenso do elemento pode ser guardado na casa para a fruição futura, a coisa ganha a permanência estável, durável, torna-se substância.

A informação do informe é a solidificação, aparecimento do captável, do *ente*, *suporte* das qualidades. A substancialidade não reside, pois, na natureza sensível da coisa, dado que a sensibilidade coincide com a fruição que goza de um ‘adjectivo’ sem substantivo, de uma qualidade pura, e uma qualidade sem suporte. [...] A substancialidade da coisa está na solidez que se oferece à mão que apanha e leva.⁵⁴

O ser suspenso pode opor resistência à mão que trabalha, mas uma resistência do nada da sua indeterminação, a ser vencida pela posse. O trabalho e a posse das coisas não são, pois, violência; aliás, eles suspendem, junto com a insegurança do indeterminado, também o murmúrio do há, diz Levinas, e podemos compreender isto em dois sentidos: a posse vence a dimensão noturna do elemento porque garante um futuro de fruição; por outro lado, o que há de informe e amorfo no elemento ganha a forma, substancialidade, e o anonimato do ser é vencido, o ser torna-se mundo habitável, o mundo de que disponho para viver. A primeira polarização do ser em interioridade e exterioridade, dada pela fruição, solidifica-se na interioridade do eu na morada e na descoberta e posse do mundo.

Mas, na medida em que o ser independente das coisas captadas é neutralizado na posse, a substancialidade que elas ganham é um ser fenomenal, de pura aparência, diz Levinas; não se trata mais do ser em si.

A posse capta no objecto o ser, mas apanha-o, quer dizer, contesta-o de imediato. Situando-o na minha casa como haver, confere-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. A coisa minha ou de outro não é em si. [...] A substancialidade da coisa, correlativa da posse, não consiste, para a coisa, em

⁵³ TI, p. 141.

⁵⁴ TI, p. 143.

apresentar-se absolutamente. Na sua apresentação as coisas adquirem-se, dão-se.⁵⁵

Por isso a identidade das coisas pode tornar-se mercadoria, susceptível de troca, convertível em dinheiro e por aí perder-se no anonimato. A relação com as coisas é economia.

Há ainda a esclarecer ulteriormente a concretização da separação, isto é, da distância em relação ao ser, na morada e na posse. O primeiro movimento da separação foi descrito por Levinas como a fruição, envolvendo o mergulho no elemento e o seu domínio no gozo, pelo corpo e suas necessidades materiais. A separação concretiza-se, além disso, na morada: o eu separado recolhe-se em sua casa e assim se distancia do outro. Mas, este é também um movimento do corpo: a sua posição no mundo e o seu vir ao mundo, pela mão que tateia, que pega e guarda. No ser corporal do homem reúnem-se muitos movimentos opostos, diz Levinas. Por que estes movimentos são opostos? O corpo é simultaneamente dependência e independência: é o modo como o eu frui do elemento, dependendo dele; a sua soberania pode traí-lo, o corpo pode sofrer, obstruir o eu: “a vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença”⁵⁶. O sentimento da insegurança, do medo da morte, está fundado na própria fruição e sua felicidade. Mas, eis que a morada que torna possível o trabalho adia, suspende esta traição possível.

A morada, ultrapassando a insegurança da vida, é um perpetuo adiamento do prazo em que a vida corre o risco de soçobrar. A consciência da morte é a consciência do adiamento perpétuo da morte, na ignorância essencial da data. A fruição como corpo que trabalha mantém-se nesse adiamento primeiro, o que abre a própria dimensão do tempo.⁵⁷

O corpo é esta ambigüidade, de pertença e liberdade em relação ao ser, ao mundo, da felicidade e sofrimento, do perigo e adiamento do perigo. “A ambigüidade do corpo é a consciência”⁵⁸: a consciência da morte e do adiamento da morte; a consciência é este adiamento, pelo corpo, da própria corporeidade do corpo, da sua mortalidade. Ter consciência é, afinal,

⁵⁵ TI, p. 144.

⁵⁶ TI, p. 146.

⁵⁷ TI, p. 147.

⁵⁸ Ibidem.

ter tempo para prevenir o perigo. A indeterminação do elemento, a insegurança a respeito do futuro que ele significa, pela morada e trabalho transforma-se em tempo.

Toda a liberdade da habitação tem a ver com o tempo que ainda resta ao habitante. O incomensurável, isto é, o incompreensível formato do meio, dá tempo. A distância em relação ao elemento ao qual o eu está entregue só o ameaça na sua morada no futuro. O presente é *para já* apenas a consciência do perigo, o medo, sentimento por excelência. A indeterminação do elemento, o seu futuro, torna-se consciência, possibilidade de utilizar o tempo.⁵⁹

Entre o presente do perigo e o futuro da morte instaura-se uma distância, o tempo. Ele é produzido pelo trabalho, fundado na morada. Contudo, este tempo ainda não é a verdadeira abertura para o novo do futuro que só a relação com o Outro, com o Rosto, tornará possível. O trabalho pelo qual o definitivo se produz como não-definitivo caracteriza a vontade, o querer. A consciência do corpo é o querer: ainda não liberdade plena, nem liberdade finita, mas uma liberdade como construção de um mundo onde se possa ser livre.

Todos estes movimentos que realizam a separação do eu em relação ao não-eu, produzem-se no Mesmo que, estando em relação com o outro, redu-lo a si. A fruição é a identificação do eu pelo estremeamento do egoísmo; a posse, por sua vez, também reduz ao Mesmo o que, à primeira vista, se apresenta como outro. “A existência econômica - conclui Levinas - (tal como a existência animal) – apesar da infinita extensão de necessidade que torna possível – permanece no Mesmo. O seu movimento é centrípeto.”⁶⁰

Esta descrição da subjetividade como o Mesmo é uma descrição da sua finitude. A separação marca a finitude do ser – esta se produz na relação do Eu com o mundo, sem a referência ao Infinito. O movimento da existência finita, cuja intencionalidade é ser para si, é caracterizado na sua finitude como sensibilidade. Levinas assim integra na sua fenomenologia as lições dos seus mestres. Contudo, para ele, o movimento de ser do eu no Mesmo não é ainda o ser originário do Eu; o ser interior, que se produz na relação com o mundo, ainda não é “todo” ser. O ser no Mesmo é fenomenal, diz Levinas, afirmando a distinção entre fenô-

⁵⁹ TI, p. 148.

⁶⁰ TI, p. 157.

meno e ser. Na verdade, diz o autor, a descrição da fruição não traduz o homem concreto; por cima da fruição designam-se a posse e o trabalho, que já pressupõem a relação com o Outro – com a Mulher. O ser humano, na realidade, nunca existe sozinho – vive em sociedade, relaciona-se com o Outro. A consciência que caracteriza o eu da fruição é ingênua e irrefletida precisamente porque ignora o Outro e ignora a própria fenomenalidade. Mas a relação com a Mulher ainda não é capaz de conduzir o Eu da fenomenalidade ao ser em si; ela exprime uma primeira abertura na interioridade do Mesmo, mas não rompe ainda a sua suficiência e o seu egoísmo. Levinas fala da doçura que se espalha sobre o ser a partir da relação com a Mulher, do desfalecimento no ser, que torna o ser exterior familiar, fá-lo morada para o eu, isto é, algo que, embora exterior, lhe pertence ainda, instaura a pertença do mundo ao eu. A ruptura desta suficiência do Mesmo é possível apenas quando se apresenta uma exterioridade absoluta, irreduzível à posse do Mesmo, isto é, no encontro com o Rosto, que exprime plenamente a exterioridade do ser. Assim, o movimento originário e autêntico da existência, a sua intencionalidade, não é nem para o mundo, nem para a morte, mas para o Outro. Deste modo, a finitude ganha sentido autêntico na relação com o infinito; a separação entre o finito e o Infinito é superada pela relação.

Separação no ser e pensamento: a Idéia do Infinito

Se o movimento do ser no Mesmo é um movimento fenomenal, a separação do Mesmo em relação ao Outro não encontrou ainda a sua expressão plena nas análises desenvolvidas até aqui, isto é, a partir do Mesmo, também porque na fruição e na posse o Outro é ignorado, como que posto entre as parênteses. A separação deve ser mostrada a partir da relação entre o Mesmo e o Outro, em que o Outro se apresenta ao Mesmo precisamente como Outro, transcendente. Tal relação é pensamento, diz Levinas; ele exige a superação da separação e mostra o seu alcance verdadeiro. De fato, lemos acima que são necessários a interiori-

dade e o pensamento para que se produza a transcendência no ser. A interioridade do Mesmo na fruição e na posse ainda não é pensamento; Levinas esforça-se por descrever como ela se produz independentemente da relação com o Outro para mostrar que a interioridade do Mesmo não é obtida por oposição formal à exterioridade ou à relação com o Outro. O pensamento é a relação com o Outro, relação do finito com o Infinito.⁶¹

Antes de mostrar a concepção levinasiana do pensamento da transcendência, a idéia do Infinito, prestemos atenção à sua crítica ao modelo preferido da relação ao transcendente na tradição ocidental, a relação teórica entre o Mesmo e o Outro. Levinas analisa esta relação na sua concepção tradicional, visando mostrar que ela significa a redução da alteridade ao Mesmo; os autores diretamente visados nesta análise são Husserl e Heidegger, enquanto eles são o ápice da filosofia ocidental, mas referência a outros autores também é feita.

A relação teórica significa captar um indivíduo não na sua individualidade, mas na sua generalidade, subsumindo-a no conceito; é a relação apropriada e única possível para abordar cientificamente as coisas, que neste sentido transformam-se em objetos de conhecimento. As coisas rendem o seu ser ao conceito. Deste modo a sua alteridade se desvanece. A idéia da representação, além disso, faz entender que pelo conceito a coisa se encontra em mim, no sujeito pensante: o objeto é a presença atual da coisa no sujeito, como aquilo que o sujeito atualmente, isto é, no presente, pensa.

A clássica relação entre sujeito e objecto é uma presença do objeto e uma presença junto do objecto. De fato, a relação é compreendida de tal maneira que o presente esgota aí o ser do sujeito e do objecto. O objecto é aí, em qualquer momento, exactamente aquilo que o sujeito o pensa actualmente. Por outras palavras, a relação sujeito-objecto é consciente. Apesar do tempo que pode durar, essa relação recomeça eternamente esse presente transparente e actual e permanece, no sentido etimológico do termo, representação.⁶²

⁶¹ Em “O eu e a totalidade” Levinas escreve: “O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência da sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica. O pensamento estabelece uma relação com uma exterioridade não assumida” (EN, p. 36).

⁶² DEHH, p. 157-158.

Husserl de algum modo abriu a possibilidade de ultrapassar a idéia clássica da representação, mostrando no conceito da intencionalidade e de horizontes toda a vida implícita do pensamento atual, que não se torna presente a não ser pelos novos, infinitos, atos da representação. O pensamento já não seria puro presente e representação, a liberdade do sujeito pensante é inseparável da sua pertença aos horizontes e mundos que a sustentam.⁶³ Mas Husserl, segundo Levinas, interpreta também os horizontes implícitos como objetos, e a pertença ao mundo pré-predicativo como passível de ser assumida pela reflexão, afirmando assim a primazia da consciência teórica e dos atos objetivantes. “A fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da idéia do *horizonte* que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do *conceito* no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito.”⁶⁴ Levinas encontra esta primazia na estrutura da intencionalidade, que seria a correlação ou adequação entre a *noese* e *noema*, o pensamento e o pensado, e no ideal da intuição e da clareza na qual se dá esta correlação, remissível à “idéia clara e distinta” de Descartes. Embora haja distinção entre *noese* e *noema*, e o objeto da representação seja à primeira vista exterior ao ato do pensamento, na clareza, isto é, na medida em que ele é inteligível, ele “dá-se, ou seja, entrega-se a quem o encontra, como se tivesse sido inteiramente determinado por ele. Na clareza, o ser exterior apresenta-se como obra do pensamento que o recebe.”⁶⁵ A adequação do pensado ao pensamento significa o apagar-se das distinções entre mim e o objeto, entre o exterior e o interior; mais, ela é a determinação do pensado pelo pensamento, que tem o sentido preciso de “um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado, em que a sua resistência de ser exterior se desvanece no objecto. Este domínio é total e como que criador; efectua-se como uma doação de sentido: o objecto da representação reduz-se a noemas”.⁶⁶

⁶³ Cfr. DEHH, p. 158-163.

⁶⁴ TI, p. 32.

⁶⁵ TI, p. 108.

⁶⁶ TI, p. 108-109.

A representação é assim um exercício da liberdade e da espontaneidade do Mesmo. Ela se funda em algo anterior que ela não constitui, mas no momento da representação toda a anterioridade se reduz ao instante do pensamento, ao presente puro, surge simultaneamente com o pensamento como constituído por ele, ganhando o sentido. A representação pressupõe todo o movimento do ser do Eu no mundo, a fruição e a posse do mundo; além disso, ela é possibilitada pela própria relação do Eu com o Outro, dá-se sempre na relação com o Outro, que possibilita a transformação das coisas captadas e possuídas na morada em objetos de pensamento. É por isso que Levinas descreve a representação também em termos da relação entre o Mesmo e o Outro, relação em que o Outro perde a sua transcendência: “o Mesmo está nela em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nela o Mesmo e é sempre o Mesmo que determina o Outro”⁶⁷. A representação do Outro é uma extensão da relação de posse que vale para os objetos, ao Outro. O Mesmo é, deste modo, definível também como o Eu que pensa ou representa o Outro sem se deixar afetar por ele: “A identidade do Mesmo inalterado e inalterável nas suas relações com o Outro é, de facto, o eu da representação”⁶⁸. O eu particular na obra da representação perde a sua particularidade, para fazer ressaltar o seu caráter inalterável, a sua identidade universal; ele se confunde com o pensamento universal: “o eu da representação é a passagem natural do particular ao universal”⁶⁹. A relação de representação entre o Mesmo e o Outro é uma relação totalitária, segundo esta interpretação de Levinas. O poder sobre as coisas não é violento, na medida em que as coisas não têm a identidade própria a opor à posse e ao trabalho; o eu da fruição e da posse é apenas ingênuo, é o eu que não pensa. Mas o Outro que sustenta a representação acusa esta ingenuidade como violência, quando o Mesmo visa captar o Outro como uma coisa entre as coisas, como objeto.

⁶⁷ TI, p. 109.

⁶⁸ TI, p. 111.

⁶⁹ Ibidem.

Ao pretender reconduzir toda a relação com a realidade à consciência constituinte, ao sentido pensado – o *noema*, Husserl reduz também a alteridade do Outro ao Mesmo. Embora na quinta das *Meditações Cartesianas*, Husserl se esforce por marcar a diferença entre o modo da apresentação dos objetos e a apresentação do Outro, *alter ego*, ao Eu, esta última apresentação analógica também cai no domínio do Mesmo. Tudo o que é inteligível, é *a priori*, isto é, fruto da espontaneidade do pensamento.

A ontologia de Heidegger, embora critique o privilégio do teórico na fenomenologia de Husserl, continua este domínio do Mesmo sobre o Outro. O terceiro termo, o intermediário que “amortece” o choque da diferença entre o Mesmo e o Outro, é para Heidegger o ser do ente: ele não é um conceito, não é (não se põe como um ente), mas também não é um nada. É, precisamente, o horizonte da luminosidade a partir do qual surge a compreensão: “a luz em que os entes se tornam inteligíveis”⁷⁰. Esta luz pode não ser a claridade ou clareza da adequação entre ato de pensar e o pensado, mas nela os entes estão irremediavelmente entregues à compreensão do sujeito. Levinas precisa:

A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser. Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência. O ente compreende-se na medida em que o pensamento o transcende, para o medir com o horizonte em que ele se perfila. [...] Mas o que impõe a não coincidência do ente e do pensamento – o ser do ente que garante a independência e a estranheza do ente – é uma fosforescência, uma luminosidade, um desabrochar generoso. O existir do existente transforma-se em inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir – inteiramente luz e fosforescência – que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade.⁷¹

Aquilo que deveria garantir a distância do Outro em relação ao Eu, a sua alteridade – que é o seu modo de ser – em Heidegger é interpretado como o que transforma o ente em

⁷⁰ TI, p. 30.

⁷¹ TI, p. 32.

inteligibilidade, neutralizando a diferença, para o fazer entrar no jogo interior da luz, da compreensão. O ser é, segundo Heidegger, o próprio processo da manifestação dos entes, que pressupõe a subjetividade para a qual há manifestação. Para Levinas, o ser como horizonte intermediário na relação da subjetividade com o ente é um termo neutro, impessoal, anônimo, um puro processo de mostrar-se do ente que não interpela radicalmente a subjetividade nem engaja o ente em pessoa; o seu *Logos*, a inteligibilidade, não é verbo de ninguém⁷², diz Levinas, e isto desumaniza a relação com o Outro, fazendo-lhe perder o rosto, reduzindo-o ao Mesmo. Ao determinar deste modo a relação com o ente, Heidegger decide e confirma a essência da sua filosofia que, filosofia do ser, não pode ser outro que afirmação do poder:

Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade⁷³.

Levinas conclui imediatamente o caráter negativo da relação com o ser que se dá pela ontologia: a compreensão do ser é uma supressão ou posse do Outro pelo Mesmo, exercício da liberdade como poder sobre o Outro, injustiça em relação a ele. A relação ontológica com as coisas, que se dá na captação do seu ser pela mão que apanha, que neutraliza o ser das coisas, tornando-as fenômeno, é aplicada por Heidegger indistintamente à relação com o Outro, à relação que se dá na sociedade. Daí a condenação radical da ontologia por parte de Levinas:

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade.⁷⁴

O caráter anônimo da filosofia do ser e do ser como posse confirma-se em Heidegger também por um outro viés, pela ligação do ser à terra, paisagem, natureza. Na oposição à

⁷² Cfr. TI, p. 279.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ TI, p. 33.

técnica como esquecimento do ser, o pensamento como obediência ao ser é para Heidegger uma presença junto às coisas como um existir cultivador e edificador da terra; a posse da terra seria um sinônimo da posse do Outro, e a referência à natureza impessoal indica a opressão do ser bruto, matéria pura, que lembra a sua relação com a ditadura política do totalitarismo explorada na reflexão sobre o hitlerismo.

Ao reunir a presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e cultivar, Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu. Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. É verdade que suas análises não partem da coisa-objecto, mas trazem a marca das grandes paisagens a que as coisas se referem. A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas. [...] A ontologia heideggeriana [...] mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a ‘estados de alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar a seus senhores.⁷⁵

A condenação levinasiana da ontologia de Heidegger e, com ele de toda a filosofia ocidental – que, nas suas palavras, “foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”⁷⁶ – é severa e grave. Levinas descobre já na maiêutica de Sócrates o primado do Mesmo sobre o Outro: o conhecimento como anamnese é o desdobramento da identidade do Mesmo, a sua anterioridade em relação a tudo que poderia vir de fora ao Eu. O mesmo movimento há em outros autores da história da filosofia, como Berkeley e Hegel; na verdade, apenas a idéia platônica do Bem acima do ser e a idéia do Infinito em Descartes escapam à condenação geral da ontologia, porque são as que possibilitam o pensamento da transcendência. À ontologia ocidental Levinas opõe a metafísica, a relação com a transcendência. Portanto, a filosofia primeira não é a ontologia, porque esta, reduzindo a Alteridade ou a transcendência ao

⁷⁵ TI, p. 33-34.

⁷⁶ TI, p. 31.

Mesmo, não respeita a estrutura última da realidade ou do ser; é a metafísica que precede a ontologia, a metafísica é a filosofia primeira.

A condenação da inteligibilidade ontológica não significa, obviamente, a condenação do pensamento. Segundo Levinas, é possível pensar a transcendência – é pelo pensamento que a transcendência pode produzir-se no ser, desde que o pensamento não seja identificado à teoria ou objetivação, ou seja, desde que ele não se dê como adequação do ente à idéia ou como o abandono do ente a um termo neutro. A teoria e a representação, enquanto fundamentadas na relação anterior com o Outro, apenas atestam a separação do Eu. Nisto são preferíveis à relação imediata no ser que suprime a distância entre o ente e o ser, tal como a participação do ente ao ser. A eliminação do termo intermediário entre o Mesmo e Outro deve garantir a distância entre eles.

O esquema formal do pensamento da transcendência – pensamento metafísico, relação que não abole, mas exprime a distância entre o Mesmo e o Outro, relação que não se serve de intermediário, é a idéia do Infinito. É a situação descrita por Descartes nas *Meditações*: o *cogito* descobre em si uma idéia da qual se reconhece incapaz de ser o autor, a idéia cujo conteúdo ou o *ideatum* ultrapassa a idéia pensada, a idéia de um ultrapassamento ou transvasamento infinito da idéia. A idéia do Infinito exprime a distância infinita entre o que é pensado e a sua idéia, exprime a transcendência do Infinito em relação ao Eu que o pensa. O Eu pensa o Infinito, sem encerrar no seu pensamento o conteúdo daquilo que pensa, sem adequar a idéia ao seu *ideatum*; o Infinito está absolutamente separado da sua idéia. “O infinito é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito.”⁷⁷ Deste modo, a exterioridade do Infinito, embora sendo pensada, isto é, embora ela se manifeste ao Eu, não se perde com

⁷⁷ TI, p. 36.

esta manifestação. O Absoluto na relação absolve-se da relação, permanece Absoluto – esta é a característica peculiar da relação chamada a idéia do Infinito.

A idéia do Infinito atesta a separação entre o Mesmo e o Outro, diz Levinas. Ou seja, a separação entre o Mesmo e o Outro é deduzida da idéia do Infinito, mas não como uma oposição formal do Mesmo à alteridade do Outro; a separação produz-se por um movimento positivo, como a interioridade do Eu, conforme vimos. O movimento do ser no Mesmo é um movimento original, o movimento da resistência à totalidade que estaria pressuposta se houvesse oposição formal entre o Mesmo e o Outro, se a identidade do Mesmo fosse obtida por esta oposição ao Outro.

O psiquismo constitui um *acontecimento* no ser [...]. O papel original do psiquismo não consiste de facto em *reflectir* apenas o ser. É já *uma maneira de ser*, a resistência à totalidade. O pensamento ou o psiquismo abre a dimensão que esta *maneira* requer. A dimensão do psiquismo abre-se sob o impulso da resistência que um ser opõe à sua totalização, é efeito da separação radical.⁷⁸

Mas é na idéia do Infinito que a separação pode ser radicalmente pensada e provada. Como? Levinas analisa o *cogito* de Descartes. A evidência do *cogito* é cronologicamente anterior à descoberta, pelo pensamento, de Deus – “o ser que ultrapassa infinitamente a sua idéia em nós”⁷⁹ – que, no entanto, lógica e metafisicamente anterior, subtende esta evidência. Esta distinção entre a ordem cronológica e a lógica, que se produz no pensamento, aponta para a separação:

Que possa haver ordem cronológica distinta da ordem ‘lógica’, que possa haver vários momentos nas diligências feitas, que haja mesmo diligências – eis a separação. [...] A posterioridade do anterior – inversão logicamente absurda – só se produz, dir-se-ia, pela memória ou pelo pensamento. Mas o ‘inverossímil’ fenómeno da memória ou do pensamento deve precisamente interpretar-se como revolução no ser. Assim já o pensamento teórico – mas em virtude de uma estrutura mais profunda ainda que o sustenta, o psiquismo – articula a separação; não reflectida no pensamento, mas produzida por ele. O *Depois* ou o *Efeito* condiciona neste caso o *Antes* ou a *Causa*: O *Antes aparece* e é apenas acolhido. [...] O presente do *cogito*, apesar do apoio que encontra *a posteriori* no absoluto que o ultrapassa, mantém-se sozinho – nem que seja por um instante, o espaço de um *cogito*. O facto de poder haver esse instante de plena juventude, despreocupado com o seu deslizar para o

⁷⁸ TI, p. 42.

⁷⁹ *Ibidem*.

passado e a sua reassunção no futuro (e de esse arrancar ser necessário para que o eu do *cogito* se agarre ao absoluto), de haver, em suma, a ordem ou a própria distância do tempo – tudo isso articula a separação ontológica do metafísico e da Metafísica⁸⁰.

Levinas interpreta aqui este espaço da separação entre o *cogito* ou o eu que pensa e o Absoluto que sustenta o pensamento, separação que é o intervalo do tempo, como a liberdade do Eu em relação ao Outro, liberdade ou independência que impede a participação. Não obstante esta independência, há relação: a idéia do Infinito é relação entre o Eu e o Outro, em que o Outro permanece transcendente à sua idéia no Eu, relação em que os termos se abstêm da relação, ou seja, não são englobados por ela.

Antes de abordar as dimensões desta relação, podemos precisar a sua intencionalidade; esta não é a intencionalidade objetivante, que Husserl descreveu como doadora de sentido, nem a intencionalidade da fruição. Ela é o Desejo: desejo metafísico, do qual Levinas diz que não se compara à necessidade, que não se apaga pela fruição ou posse, e cujo movimento é o inverso da posse. O movimento do Desejo é suscitado pelo Desejável, ele parte do Outro. Se a necessidade pode sempre ser pensada a partir do Eu, e qualquer objeto contemplado ou conhecido deve adequar-se ao Eu, o único modo de abordar o Infinito sem medida comum comigo é o Desejo.

A idéia do Infinito não parte, pois de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador. [...] A idéia do Infinito revela-se, no sentido forte do termo. [...] O Infinito não é ‘objecto’ de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, que é abordável por um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa. O Infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida.⁸¹

A idéia do Infinito exige um ser separado, também por esta distinção entre a necessidade e o Desejo. Somente um ser satisfeito, feliz, que já possui tudo de que necessita – como um ser que frui e que habita o mundo a seu dispor a partir da morada – pode desejar ainda

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ TI, p. 49.

algo que não lhe falta, mas que é melhor que qualquer posse: a exterioridade, o Infinito. O desejo como o movimento suscitado pelo Outro num Eu satisfeito provoca na interioridade uma incomparável abertura à exterioridade, para além da relação com as coisas, uma ruptura da satisfação ingênua e irrefletida com as próprias posses. O desejo do Outro escava no Mesmo uma insaciável fome e sede que nenhuma fruição ou posse podem saciar. Esta ruptura ou abertura no Mesmo pelo infinitamente outro é o despertar da consciência, a produção do pensamento: o pensamento é a relação de um finito com o Infinito.

A idéia do Infinito é apenas o esquema formal da relação entre o Eu e o Outro; a partir desta relação, possibilitada pela alteridade do Outro, pelo Infinito que suscita no Mesmo o Desejo e o abre à alteridade, o Mesmo altera o seu modo de ser, a orientação do seu exercício do ser. Não é mais o Mesmo; a sua existência passa da fenomenalidade ao ser. A abertura à exterioridade no ser, como a abertura da própria interioridade, condiciona esta passagem.

Vimos que as coisas não têm este “poder” da exterioridade; o seu ser deixa-se captar pelo Eu, neutralizar na fenomenalidade. As coisas não suscitam desejo, apenas servem para preencher as necessidades, servem à fruição; elas não têm a identidade ou personalidade própria. Apenas o Outro pessoal pode despertar uma distância radical entre o exterior e o interior. Levinas, de fato, define o Outro como Rosto.

Sublinhei o fato que a relação com o Outro – que define, em última instância, o movimento do ser da subjetividade, a sua intencionalidade originária – é pensamento, relação do finito com o Infinito, que abre o ser à transcendência. Há uma grande distância de Heidegger nisso: em “Da descrição à existência”, Levinas mostra como Heidegger supera a filosofia do pensamento, acentuando a finitude da existência sem relação ao Infinito, fazendo da compreensão o seu movimento ou modo de ser – que conserva, porém o poder, o poder de ser para a morte, de morrer. Levinas rejeita a definição da existência como compreensão; a finitude marca, sim, a existência na sua relação consigo mesma e com o mundo, mas o seu movimento

originário é o pensamento, que necessariamente se refere ao Infinito. Isto, porém, não é um simples retroceder das posições de Heidegger para a filosofia pré-heideggeriana. Optando por definir a existência autêntica como pensamento, Levinas se distancia radicalmente da idéia do poder relacionada ao pensar e que Levinas reprova radicalmente em Heidegger, como vimos. Existência como pensamento não é mais poder. Pensamento é do ser, o ser se produz no pensamento, mas não há adequação entre eles. Na relação inaugural do pensamento, a realidade ultrapassa radicalmente a sua idéia.

O Rosto como ruptura da totalidade no ser

O que distingue o Rosto das coisas, dos fenômenos, o que faz com que ele seja absolutamente exterior ao Eu, é o fato que ele se exprime, fala. O rosto é por si, *kath'auto*, porque exprimindo-se, ele mesmo diz o seu significado. O Rosto dirige-se a mim, expondo-se de frente, fazendo face ao Eu, dizendo a sua identidade ou o seu próprio conteúdo. Ele é essencialmente olhar e palavra: é mais do que a imagem sensível, porque “através da máscara penetram os olhos, a indisfarçável linguagem dos olhos. O olho não reluz, fala”⁸²; a presença do Rosto, como expressão, é a ultrapassagem incessante da idéia que um eu pode fazer dele, ultrapassagem da fixação da presença do Outro nalgum termo intermediário, imagem sensível ou conceito.

O Outro, ao se apresentar como Rosto, é uma presença sensível – face, corpo –, que pode ser vista, mas é ao mesmo tempo mais do que o sensível, mais do que aquilo que se vê; o olhar não é apenas visto, também vê. O olhar é já palavra, porque se expõe a mim com franqueza. Dizer que o Rosto é expressão significa dizer que o Outro se apresenta no Rosto em pessoa, imediatamente, sem intermediários. Levinas diz que o Rosto se apresenta na sua

⁸² TI, p. 53.

nudez, e a nudez do Rosto significa a ausência da forma que poderia funcionar como o que apresenta um conteúdo. O Rosto é o rompimento de forma.⁸³ O Rosto inaugura a linguagem, porque se apresenta como interlocutor e porque interpela o Mesmo. A linguagem aqui é considerada essencialmente como interpelação, na sua dimensão de vocativo; é a interpelação incessante do Outro que rompe o que a palavra pode ter de estático – a fixação da palavra numa idéia, conceito.

Levinas distingue entre o manifestar-se e o exprimir-se; este último equivale à revelação, à linguagem e ao ensino – equivale ao próprio significar. Os fenômenos manifestam-se, aparecendo à luz do ser, a partir do horizonte pelo qual a consciência os capta, constituindo-lhes o sentido. O aparecer do fenômeno é uma presença sem presença, o ente se apresenta e se ausenta, deixando apenas a sua forma – imagem sensível, conceito; o fenômeno é o ente cujo ser é neutralizado na luz do ser, na manifestação; os fenômenos dão-se. O rosto, neste sentido, não é fenômeno, porque não é o que aparece; ele se expõe, mas não se dá, não se oferece à posse. Ele significa, é revelação ou epifania do ente: no rosto, o ente está presente, fala por si, pela sua presença não apenas se manifesta, mas traz auxílio à sua manifestação, rompendo a forma fixa que já o aliena. A significação ou o sentido do ente é o que não provém do Mesmo, mas surge na relação com o Outro que, por ser exterior, Outro precisamente, ensina algo novo ao Eu; o sentido surge na linguagem ou no discurso instaurado pelo Outro.

Assim, contrariamente a todas as condições de visibilidade de objectos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação – presente antes da manifestação, que somente o manifesta. *A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação* – coincidência do expresso e daquele que exprime. [...] O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. [...] A maneira de desfazer a forma adequada ao

⁸³ “Esta maneira, para um ser, de perfurar (*percer*) sua forma, que é sua aparição, é concretamente seu olhar, sua visada. Não há primeiro perfuração e depois olhar; perfurar a sua forma é precisamente olhar, os olhos são absolutamente nus. O rosto tem um sentido, não pelas suas relações, mas a partir dele mesmo, e isto é a *expressão*. O rosto é a apresentação do ente, como ente, sua apresentação pessoal” (“Liberté et Commandement”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 58, 1953, p. 264-272; reeditado em *Liberté et Commandement*, Montpellier: Fata Morgana, 1994, Ed. Le Livre de Poche, p. 49).

Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença, afirmada na presença da imagem como a ponta do olhar que vos fixa, é dita. A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade. [...] O sentido [...] é dito e ensinado pela presença.⁸⁴

O significar do Rosto se produz como este transbordamento da imagem sensível pelo dirigir-se a mim do olhar, ou o transbordamento da palavra fixa pela interpelação e o ensino do novo no discurso, ou como transbordamento do presente da presença pelo seu futuro sempre novo e imprevisível. Mais adiante compreenderemos com toda a radicalidade esta ruptura como ética. O Rosto é, no ser, a produção do transbordamento deste ser, da ruptura do ser, a produção da transcendência ou exterioridade.

Como o Rosto rompe a totalidade no ser? A noção de rosto, diz Levinas, implica “a anterioridade filosófica do ente sobre o ser”⁸⁵. O que isto significa? Se o ser é o horizonte a partir do qual algo pode aparecer como ente, isto é, ser compreendido, na compreensão o ente não é considerado em si, mas precisamente referido ao horizonte do ser, a uma luz que não é dele. A relação com o Outro como Rosto não é compreensão; é a relação com o ente em si, ente que vem absolutamente dele mesmo, sem referência ao ser como à luz do horizonte. Podemos neste ponto considerar a análise levinasiana do privilégio da luz ou da visão na filosofia ocidental, desde Platão até Heidegger. Ver um ente, isto é, compreendê-lo – isto é, colher a aparição do ente – significa pressupor a luz como condição da relação inteligível com o ente.

A visão, como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, a luz. O olho não vê a luz, mas o objecto na luz. A visão é, portanto, uma relação com ‘qualquer coisa’ que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um ‘qualquer coisa’. Estamos na luz na medida em que encontramos a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa afastando as trevas, esvazia o espaço. Faz surgir precisamente o espaço como um vazio. [...] Assim, para a visão e para o tacto, um ser vem como que do nada e aí reside o seu privilégio ontológico tradicional. A vinda a partir do vazio é assim a sua vinda a partir da sua origem – essa ‘abertura’ da experiência ou a experiência da

⁸⁴ TI, p. 53.

⁸⁵ TI, p. 38.

abertura – explica o privilégio da objetividade e a sua pretensão de coincidir com o próprio ser dos *entes*⁸⁶.

A visão, portanto, ao permitir que a luz os destaque a partir de um espaço, o vazio, parece colher os objetos na sua origem. Mas, Levinas reconduz este espaço vazio ao seu significado do há: o espaço vazio que a luz ilumina, distinto de todos os objetos iluminados, não é o nada absoluto, transposição absoluta de tudo, começo derradeiro; portanto, não é a origem verdadeira dos objetos ou do pensamento dos: é o há, o ser neutro.

Se o vazio que a luz faz no espaço de que ela afasta as trevas não equivale ao nada, mesmo na ausência de todo e qualquer objecto particular, *há lá* esse mesmo vazio. Ele não existe por força de um jogo das palavras. A negação de toda a coisa qualificável deixa ressurgir o impessoal *há* que, por detrás de toda a negação, regressa intacto e indiferente ao grau da negação.⁸⁷

O impessoal há é por si a treva; a luz da visão afasta as trevas, mas esta luz não provém do ser; os objetos aparecem na luz, mas com isto a treva do ser neutro é precisamente afastada. A luz deveria vir de uma abertura, da transcendência, mas o recuo ao ser não é esta abertura, o ser não é aberto por si. A visão é apenas “uma modalidade da fruição e da separação”⁸⁸, cujo contentamento permite esquecer o horror do há e agüentar-se perante o vazio, abordando os objetos; ela não pára o jogo do há. Por sua relação com a mão que apreende os objetos no espaço, ela possibilita a referência do objeto a outros objetos, a relação entre os objetos e sua relação a um sujeito que os apanha.

O espaço vazio é a condição dessa relação, não é uma abertura do horizonte. A visão não é uma transcendência, mas empresta um significado pela *relação* que torna possível. Não abre nada que, para além do Mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si. A luz condiciona a relação entre os dados – torna possível a significação dos objectos que se encontram lado a lado.⁸⁹

Se a visão não é transcendência em relação ao Mesmo, ela não permite a relação originária entre os entes; remontar ao horizonte do ser é ainda permanecer no Mesmo, não encontrar um ente em si, o Outro. A aparição do ente – na qual a ontologia se apóia – não é a rela-

⁸⁶ TI, p. 169.

⁸⁷ TI, p. 170.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ TI, p. 171.

ção original com ele, não começa o pensamento; na verdade, ela já está comprometida com um pegar, apanhar. A relação com o ente em si implica uma transcendência além do puro ser. “É necessária uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente dele mesmo – para tornar possível a consciência da exterioridade radical. É preciso uma luz para ver a luz.”⁹⁰ Esta luz provém do encontro com o Rosto. Neste sentido, na medida em que aponta para uma origem diferente, anterior ao ser, a noção do Rosto – ente por excelência – significa a anterioridade do ente sobre o ser. Petrosino, a este respeito, esclarece:

Este ‘ente por excelência’ não é o ente da diferença ontológica, não é o ser ente em geral; na nossa opinião, em Levinas o ente não é nunca o ente no seu ser ente, mas o ente enquanto este ente, ente único. Como poderia, de fato, o ente em geral apresentar-se em pessoa? [...] Neste sentido parece-nos poder afirmar que em Levinas o rosto indique a individualidade, a modalidade do exprimir-se da individualidade.⁹¹

A individualidade é, na *Totalidade e Infinito* e nas obras posteriores, chamada por Levinas também a unicidade.⁹²

Neste sentido, importa muito que o Rosto seja uma aparição sensível; o Outro no Rosto não é uma idéia do Outro, mas este outro concreto que me visa e assim estabelece a relação comigo.⁹³ Parece-me significativa a afirmação de Labate a este respeito:

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*. Milano: Jaca Book, 1979, p. 129-130. De modo semelhante se exprime Sebbah: “Um rosto é um rosto no fato que ele tende a ultrapassar sua própria forma e, em primeiro lugar, a ‘forma’ rosto. É porque o rosto surge ‘antes’ de ser dito e me chama, produz-se como mensagem (*adresse*), ‘antes’ de proferir uma palavra articulada e tematizante. Se é possível evocar, em geral, a experiência do rosto do Outro, é preciso lembrar-se que esta descrição eidética, esta descrição que visa a essência da coisa mesma – necessária quando se faz filosofia – não significa de outro modo que ao deixar ressoar nela o encontro cada vez singular com este rosto. Enquanto Levinas nos fala do Outro, ele nos diz em primeiro lugar que a relação com o Outro não significa a não ser na experiência sempre concreta *deste* Outro particular” (D.-F. Sebbah, op. cit., p. 50).

⁹² Levinas dá muita ênfase ao Rosto como “o ente por excelência”, como o ente na sua individualidade, isto é, na sua exterioridade ao gênero ou ao conceito do ente, ao ente na sua entidade; o Rosto é o ente enquanto único, por isso não comporta sequer um nome genérico. S. Petrosino, no livro *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas* (Genova: Casa Editrice Marietti, 1992), sublinha novamente este caráter único do rosto, descrito por Levinas sob o aspecto da sua expressividade, sua nudez e como *numeno* (p. 47). J. Colette, no texto “Lévinas et la phénoménologie husserlienne” (AA.VV., *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de La nuit surveillée*, n° 3, Verdier, 1984, p. 33), sublinha a diferença, nos textos de Levinas, entre o singular a partir do universal, $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$, e o singular a partir de si, $\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, que também indica a unicidade do rosto. Além de cada rosto ser único, também cada encontro com ele é único, um acontecimento novo (Cfr. E. Kovac, “L’intrigue éthique”, em J. Greisch & J. Rolland (org.). *Emmanuel Lévinas. L’éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 192). Daí ser impossível que o encontro originário com o rosto seja um acontecimento teórico.

⁹³ A tradição também percebeu o caráter abstrato, universalizante do conhecimento conceptual, oposto ao caráter individual da experiência; por isso a escola aristotélico-tomista, por exemplo, conecta o conhecimento intelectual

O rosto é em relação mas absolve-se da relação. Esta relação é possível porque o rosto tem ainda 'forma sensível'. Se o rosto não tivesse 'forma sensível', se não fosse também a face, estaria fora do mundo. Seria outro nunca vindo à luz. Exterioridade sem linguagem ou significação. Sem rosto. Alteridade sem relação⁹⁴.

O Rosto é Rosto precisamente porque no sensível, significando, rompe o sensível, o compreensível, e abre o Infinito. Porque no ser abre uma dimensão além do ser, uma dimensão além deste concreto que se apresenta na face.

Uma pergunta surge neste ponto: se a noção do Rosto é uma maneira de explicitar o esquema ainda formal da relação entre o Eu e o Outro que é a idéia do Infinito, qual é a relação entre o homem concreto e Deus? O Rosto é o Outro Infinito, Deus, ou o outro homem concreto que me é acessível na sua face, como corpo? A resposta é que no Rosto se abrem as duas dimensões, ele é neste sentido ambíguo; mas é nisto, precisamente, que consiste a força do seu sentido. A noção do Rosto é, para Levinas, um modo de dizer o Infinito no finito, ou o finito em relação com o Infinito. O Rosto é o modo como o Infinito chega a mim no concreto do outro homem. O Infinito que rompe a totalidade, o Transcendente ou o exterior, é em primeiro lugar Deus. Mas a relação com Deus passa pela relação com os homens. É no ser que o Infinito deve se produzir para poder ter um sentido para o homem – para o ser, no fim das contas, poder significar, isto é, romper a totalidade, ser exterior.

A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. [...] Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela.⁹⁵

ao conhecimento sensível, dizendo que não temos nenhum acesso direto, intuitivo às essências, mas apenas o acesso sintético, mediado pelo conhecimento sensível. Ora, em Levinas a problemática do acesso ao real vai além da problemática do conhecimento, pretende descrever o real na dimensão mais originária; o sensível, precisamente, não é conhecimento.

⁹⁴ S. Labate, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Assisi: Cittadella Editrice, 2000, p. 74.

⁹⁵ TI, p. 64-65.

O Outro no Rosto é desencarnado porque se desfaz a cada instante do que é sensível ou compreensível. Esta relação peculiar que no Rosto se estabelece entre o humano e divino, entre o ser e o além do ser, terá a sua explicitação plena na idéia da criação. Abordar o Outro no Rosto é abordar a criaturalidade do ente, o seu estatuto de criatura; nas obras posteriores Levinas relacionará a este tema o conceito do vestígio. Isto se diferencia enormemente da abordagem do ente no seu ser.

Gostaria, neste ponto, de comentar ainda a diferença que Levinas introduz, em *Totalidade e Infinito*, entre o fenômeno e o ser. Vimos que ela possibilita a distinção entre as coisas, objetos e o ente pessoal, como também a distinção entre o Mesmo, no seu movimento de ser para si, e a subjetividade como ser-para-Outro. Penso que se pode concluir que o fenômeno diz a realidade na medida em que ela é relacionada a um sujeito solitário, numa relação sem transcendência, portanto, que não pode significar, apenas se manifesta; nela reina o ser na sua relação com a subjetividade isolada. O ser, por sua vez, na sua diferença do fenômeno, é abertura ao Outro na realidade, abertura da transcendência, que pode significar – é referência da realidade ao “domínio” das relações intersubjetivas, que não se mostra ou desvela, mas se revela pessoalmente. O ser diz o Rosto, o Infinito, e a subjetividade na relação com o Rosto ou Infinito.⁹⁶

A exterioridade do ser

“O ser é exterioridade”⁹⁷, afirma Levinas nas conclusões da *Totalidade e Infinito*; a exterioridade é a essência do ser. Até agora pretendemos mostrar que a separação entre o Mesmo e o Outro no ser implica interioridade e exterioridade absolutas, relacionando-se e absolvendo-se da relação; devemos compreender melhor, portanto, o que pode significar tal

⁹⁶ Levinas, contudo, refere-se por vezes ao ser como ao ser heideggeriano, ser neutro, ser como há; nestes casos, o seu significado não é o da oposição ao fenômeno. Há uma ambigüidade no ser.

⁹⁷ TI, p. 270.

afirmação. Penso que ela pode ser compreendida como recusa da concepção “panorâmica” do ser que uma oposição entre interioridade e exterioridade ainda implica, unindo tanto a exterioridade como a interioridade numa totalidade, num pensamento que as pensa juntas –

para além da relação entre o interior e o exterior, haveria lugar para a percepção dessa relação num aspecto lateral que abrangeria e compreenderia (ou penetraria) o seu jogo, ou que forneceria uma cena última em que a relação se travaria, em que verdadeiramente se empenharia o seu ser⁹⁸.

Vimos que desde o primeiro comentário sobre Husserl, Levinas colhe a “dialética” entre a exterioridade e a interioridade como essencial para o pensamento; na fenomenologia não é possível pensar com sentido uma exterioridade absolutamente desligada do interior, não é possível colocar-se para fora da própria existência pelo pensamento. A realidade deve revelar-se na sua essência nesta dialética. O ser se revela na sua essência, isto é, na sua verdade, na relação entre o Eu e o Outro que apenas o Rosto possibilita, precisamente rompendo todo o horizonte ou visão que possa ainda uni-lo ao Mesmo. A totalidade não é interrompida por alguma “coisa” que possa simplesmente se lhe opor de fora; ela é rompida a partir de dentro, a partir da interioridade.⁹⁹ Se consideramos que o ser não é um movimento neutro e impessoal, mas “tem lugar na relação entre os homens”¹⁰⁰, podemos afirmar que o ser se produz no encontro face a face. A interioridade do Eu, embora necessária para tal encontro, não exprime ainda o ser, mas apenas a fenomenalidade, ou um Eu pensado pela suspensão da sua relação com o Outro sempre “presente” no ser. Dizer que “o próprio exercício do ser consiste na exterioridade” significa que o ser se produz como a inversão do Mesmo em subjetividade na relação com o Outro, como este abandono da interioridade, como a saída de si, da qual a interioridade é o ponto de partida. O ser, a exterioridade, é de algum modo essencialmente ligada ao subjetivo, onde as relações intersubjetivas se efetuam como indo de mim ao Outro. Não é possível nenhuma visão neutra do ser: o ser se revela na abordagem subjetiva,

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ “Este ‘além’ da totalidade e da experiência objectiva (..) reflecte-se no *interior* da totalidade e da história, no *interior* da experiência” (TI, p. 11).

¹⁰⁰ TI, p. 278.

no campo subjetivo onde toda a visão objetiva é deformada. Há uma “refração” ou “curvatura” no campo da revelação do ser, campo intersubjetivo. É este o sentido da impossibilidade da reflexão total sobre o Eu e o Outro, percebida por Husserl e por Heidegger, como também o sentido da prioridade do ente sobre o ser. Esta referência ao subjetivo, para Levinas, a implicação do Eu no sentido do ser – que implica, por sua vez, a separação do Eu em relação ao Outro – é a garantia da alteridade do Outro, da multiplicidade no ser, do ser como exterioridade. Falando sobre a multiplicidade no ser, que tem a ver com o sentido da exterioridade do ser, Levinas escreve:

A multiplicidade só pode produzir-se se os indivíduos conservarem o seu segredo, se a relação que os agrupa em multiplicidade não for visível de fora, mas for de um ao outro. [...] Para manter a pluralidade, é preciso que a relação que vai de mim a Outrem – atitude de uma pessoa em relação a outra – seja mais forte do que a significação formal da conjunção em que toda a relação corre o risco de se degradar. [...] Para que se realize um pluralismo em si, que a lógica formal não pode reflectir, é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim a outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem [...] que não seria uma espécie da relação em geral; o que significa que o movimento de mim para o outro não poderia oferecer-se como tema a uma olhar objectivo liberto desse afrontamento do Outro, a uma reflexão. O pluralismo supõe uma alteridade radical do Outro que eu não *concebo* simplesmente em relação a mim, mas que *encaro* a partir do meu egoísmo. A alteridade de outrem está nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que lá chego.¹⁰¹

A referência a mim da relação entre o Eu e o Outro, que impede a totalização desta relação por um terceiro, exterior à própria relação, não é, por sua vez, a referência ao Eu como consciência constituinte, como origem do sentido de toda a experiência, que a filosofia de Husserl pressupõe, por exemplo. O esforço grande de Levinas da argumentação contra a totalidade é orientado, essencialmente, contra a possibilidade de o conhecimento do ser – a relação formal – figurar como aquela que colhe o sentido do ser, isto é, conta o primado do conhecimento ou compreensão do ser, da ontologia. Não se pode, obviamente, prescindir da compreensão e do conhecimento do ser, é Levinas mesmo quem o faz, fazendo filosofia,

¹⁰¹ TI, p. 106 (já parcialmente citado). Quero chamar atenção para a repetição da palavra “é preciso” (*il faut*) neste parágrafo, assim como nalguns outros parágrafos decisivos das obras de Levinas, que, típica de seu modo de argumentar, introduz uma certa tensão no leitor, no percurso da argumentação e aponta para a ordem em que a multiplicidade e o ser se realizam realmente: a ordem ética. Cfr. também Bailhache, op. cit., p. 61.

discursando sobre o ser e seu primado. Mas ele sublinha que toda a tematização, mesmo a do seu livro, está já inserida na relação com o Outro, com o leitor, na sua invocação, como que entregue à linguagem primeira, à sua escuta e julgamento.

Penso que isto seja importante na discussão que Derrida trava com Levinas, no seu ensaio crítico sobre a obra deste, que tem como um dos objetivos mostrar a força da resistência da filosofia de Husserl e da de Heidegger perante as críticas de Levinas. Penso que a consideração da crítica de Derrida seja frutuosa para a argumentação desenvolvida até aqui.

Crítica de Derrida

O desacordo principal entre Husserl e Levinas, segundo Derrida, estaria na concepção do Outro. Para este autor, Levinas não considera a essência egóica de toda experiência, de todo o sentido, descoberta pela fenomenologia transcendental, que mostra que a referência ao Eu de todo o fenômeno é indepassável, irreduzível: para que qualquer realidade possa ter sentido, ela deve apresentar-se a mim, na esfera original, primária, da minha relação intencional com o mundo. Para que o Outro, Deus ou qualquer objeto intramundano tenham sentido, é necessário que eles possam ter sentido para um “Eu em geral”, sentido descrito por Husserl como *noema* na sua correlação com a *noese*. Não teria sentido, portanto, falar de um Outro Infinito, de uma alteridade absoluta, cujo sentido não possa ser compreendido pelo Eu, no sentido de entrar em relação intencional com o Eu. Ao recusar ao Outro esta relação intencional com o Eu, ao rejeitar que o Outro seja pensado como um fenômeno intencional do Eu, Levinas deslegitimizará a sua própria linguagem sobre o Outro, porque a estrutura da linguagem, na sua unidade com o pensamento, é essencialmente ligada à estrutura finita do Eu, à origem e própria possibilidade da linguagem na relação originária do Eu com o mundo, na qual o sentido do mundo é constituído.

Quando reconhece a este infinitamente Outro *como tal* (que se manifesta como tal) o estatuto da modificação intencional do eu em geral, Husserl se

atribui o *direito de falar* do infinitamente outro como tal, justifica a origem e a legitimidade da sua linguagem. Descreve o sistema da fenomenicidade da não-fenomenicidade. Levinas fala *de fato* do infinitamente outro, mas, porque recusa reconhecer nele uma modificação intencional do eu – o que seria, para ele, um ato totalitário e violento – priva-se do próprio fundamento e da possibilidade da sua própria linguagem. O que autoriza dizer ‘infinitamente outro’ se o infinitamente outro não se manifesta como tal naquela zona que ele chama de mesmo e que é o nível neutro da descrição?¹⁰²

Por causa desta implicação entre o Eu e o Outro, seria impossível falar da alteridade absoluta do Outro. Há uma dialética entre o Outro e o Mesmo, segundo a qual o Outro não pode ser outro a não ser em relação a mim e como o mesmo em relação a si, e o Eu não pode ser Mesmo a não ser como outro do Outro:

1) o infinitamente outro [...] não pode ser aquilo que é se não se é outro, isto é, outro *que*. *Outro que* deve ser *outro que* eu. Mas então, não é mais absolvido da relação comigo. Portanto, não é mais infinitamente, absolutamente outro. Não é mais aquilo que é. Se fosse absolvido, também nisto não seria o Outro, mas o Mesmo; 2) o infinitamente outro pode ser aquilo que é – somente se não é absolutamente o mesmo. Quer dizer, em particular, se é outro que si (não-ego). Por ser outro que si, não é aquilo que é. Portanto, não é infinitamente outro, etc. Esta exercitação não seria, no seu fundo, verbosidade e virtuosismo dialético no ‘jogo do Mesmo’. Significaria que a expressão ‘infinitamente outro’ ou ‘absolutamente outro’ não pode ao mesmo tempo, ser dita e pensada; que o Outro não pode ser absolutamente externo ao mesmo, sem deixar de ser outro e que, por consequência, o mesmo não é uma totalidade fechada sobre si, uma identidade que joga consigo, com a mera aparência da alteridade, naquilo que Levinas chama a economia, o trabalho, a história”¹⁰³.

Esta impossibilidade de exprimir coerentemente, na linguagem, o que se pensa sob a alteridade absoluta do Outro, não significa que não haja alteridade, para Derrida. Significa,

¹⁰² J. Derrida, “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, nº 3-4 ; trad. it. G. Pozzi, “Violenza e metafisica”, em J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi, 1971, p. 158. Derrida ressalta que Husserl pretende descrever a alteridade do Outro como tal, enquanto outro, como ela se apresenta a mim; sem a manifestação do Outro a mim não é possível pensar ou tematizar o Outro. Husserl respeita a diferença do Outro em relação a mim, a sua alteridade – pretende descrever na forma do fenômeno intencional a não-fenomenicidade originária do outro, o outro como aquilo que eu não posso ser. Por causa da sua separação em relação a mim, eu não posso ir ao Outro de modo indireto, conceber intuitivamente o seu sentido: a intencionalidade dirigida ao outro tem caráter irredutivelmente mediato. “Se eu não fosse ao outro por via de apresentação analógica, se o alcançasse imediata e originariamente, no silêncio e através da comunhão com o seu próprio vivido, o outro cessaria de ser outro” (p. 157). Além disso, considerar o outro como *ego* não significa reduzi-lo ao eu, compará-lo comigo somente, mas permite salvaguardar a sua diferença em relação ao mundo, a impossibilidade de reduzi-lo a mim: “Husserl quer somente reconhecê-lo como outrem na sua forma de ego, na sua forma da alteridade que não pode ser a das coisas no mundo. Se o outro não fosse reconhecido como alter *ego* transcendental, seria por inteiro no mundo e não, como eu, origem do mundo. Recusar de ver nele um ego neste sentido é, na ordem ética, o próprio gesto de toda violência” (p. 159).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 160.

por um lado, que a questão do sentido do Outro toca a própria “origem da linguagem como diálogo e diferença”, origem e condição da própria racionalidade, que não pode ser compreendida na e pela linguagem. Significa também, que a passagem necessária do Outro pela linguagem e pelo ser, a referência necessária do Outro ao Eu, aponta para uma finitude originária; se esta finitude significa violência em relação ao Outro, esta violência não é ética, mas pré-ética, transcendental, ligada à própria origem do sentido e do *logos*, mas uma violência que é ao mesmo tempo não-violência originária, enquanto permite a relação com o Outro. Esta finitude originária da linguagem e do ser significa também, que o Infinito não pode ser pensado, como faz Levinas, como uma infinitude positiva, mas como infinitude essencialmente negativa, como a impossibilidade de determinação absoluta, tal como a própria expressão que o diz: in-finito.¹⁰⁴

Creio que a dialética entre o Mesmo e o Outro, à qual o pensamento formal não pode escapar, não seja a palavra final de Levinas sobre o Eu ou sobre o Outro; ele a ultrapassa pela relação entre eles, pela qual o Mesmo não é mais o mesmo.¹⁰⁵ O Mesmo infinitamente o mesmo, ignorando o Outro, é ainda distante do Eu em que o ser pode ter sentido. A identidade do Eu – ou melhor, a sua ipseidade – vem da sua relação com o Outro, do seu movimento para o Outro pelo qual a alteridade do Outro unicamente pode se manifestar; certamente o sentido

¹⁰⁴ A dialética ou a relação entre o finito e o infinito é, como vimos, essencial não só para a argumentação de Levinas, mas é essencial àquilo que ele pretende dizer, propor. O Eu só pode ser Eu e pode pensar enquanto está em relação com o Infinito; o Outro só pode ser infinitamente Outro nesta relação essencial com o finito. Ora, a afirmação da finitude originária e a dialética entre o finito e o infinito que faria parte dela, conduzem Derrida à afirmação da igualdade entre o Mesmo e o Outro, pensados no horizonte do Infinito. “A diferença entre o mesmo e o outro, que não é uma diferença ou uma relação qualquer, não tem sentido no infinito, a não ser que se fale, como Hegel e contra Levinas, da inquietude do infinito que se determina e se nega por si mesmo. Certo, a violência se mostra no horizonte de uma idéia do infinito. Mas, este horizonte não é aquele do infinitamente outro, mas aquele de um reino em que a diferença entre o mesmo e o outro, a diferença, não teria mais curso, quer dizer um reino em que a paz não teria mais sentido. E, em primeiro lugar, porque não haveria mais fenomenicidade e sentido em geral. O infinitamente outro e o infinitamente mesmo, se estas duas palavras têm algum sentido para um ser finito, são a mesma coisa” (Derrida, op. cit., p. 163-164). Segundo Derrida, é somente no reino da finitude que as palavras Mesmo e Outro têm algum sentido, assim como as palavras finito e infinito, ou qualquer outra palavra.

¹⁰⁵ Levinas pretende superar a dialética entre o Mesmo e o Outro também pelo ancoramento do Mesmo na alteridade do mundo pela sensibilidade, ancoramento e separação ao mesmo tempo, que pode contudo de algum modo ainda implicar a dialética, embora Levinas sublinhe a sensibilidade como a recusa de compreensão formal do Mesmo, como um posicionamento acima do ser. Contudo, absolutamente além desta dialética situar-se-ia a relação com o Infinito.

“em si” do Outro não é acessível ao Eu se ele não se lhe revela. Há, portanto, pela idéia do Infinito, a referência inultrapassável de toda experiência possível do Outro ao Eu, como Husserl afirma e Derrida lembra, e que é a origem do pensamento¹⁰⁶; há até, se se quiser, uma “modificação intencional” do Eu no encontro com o Outro, visto que Levinas fala da mudança do sentido da intencionalidade. Mas esta referência não é, em primeiro lugar, da ordem de consciência cognitiva tal como Husserl a descreve. Ela é de ordem ética, é chamada consciência moral, o pôr em questão da suficiência do Mesmo pelo Outro. Levinas escreve em “Transcendência e altura”:

“A idéia do infinito não é uma intencionalidade da qual o Infinito seria o objeto. [...] A idéia do Infinito consiste em captar o incaptável garantindo-lhe entretanto o seu estatuto de incaptável. Se houvesse, na idéia do infinito, visão adequada do incaptável e do impensável, ela não seria mais a idéia do infinito. E, entretanto, se o excedente ou o excesso incaptável ou impensável não dissesse respeito em nada ao pensamento que visa um tema, não teria havido mais a idéia do infinito. [...] O infinito não é, portanto, o correlativo da idéia do infinito como se ela tivesse uma intencionalidade [...], o Infinito tira a sua idéia do seu lugar [*désarçonne*]. Este transtorno consiste no fato que o Eu *recebe* absolutamente, aprende absolutamente (não no sentido so-crático), uma significação que não emprestou, precedendo toda *Sinngebung*. É isto que faz sair para fora da simples tomada da consciência e de simples poderes. De fato, nós nos temos perguntado: como pode produzir-se um questionamento de si mesmo, uma desorientação [*désarçonnement*] de si, sem que ela seja simplesmente a constatação deste fracasso por um novo ato, já escapando à toda crítica? Podemos responder: o ato que vai para o infinito é posto em questão já na sua ‘intenção’ primeira. Ora, isto não é possível a não ser que ele mude em moralidade que se submete a Outrem e se produz imediatamente como obediência e como submissão a uma altura. [...] Outrem não está somente *fora*, mas já em *altura*.”¹⁰⁷

Não creio que se possa pensar que Derrida não compreendeu Levinas. Segundo Derrida, Levinas pressupõe a fenomenologia transcendental ao falar do Outro e da ética. Levinas precisamente pretende questionar o primado da consciência transcendental, da ontologia e da relação teórica entre o Eu e o Outro – mesmo que o teórico seja pensado aqui no

¹⁰⁶ Há uma palavra clara de Levinas a respeito disso já no prefácio da *Totalidade e Infinito*, onde fala da produção do ser como sua realização e sua revelação: “A idéia do infinito é o modo de ser – a *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua *infinição* produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* da sua idéia. Produz-se no facto inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o *Eu* contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjectividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter” (TI, p. 14).

¹⁰⁷ “Transcendance et hauteur”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, tomo LIV, n° 3, 1962 ; reeditado em E. Lévinas, *Liberté et Commandement*, op. cit., p. 85-87.

sentido largo, que pretende dizer o aparecer, como Derrida refere; questionar que a origem do sentido, ou a origem da linguagem, esteja no funcionamento da consciência intencional tal como Husserl a descreve, por exemplo, ou na compreensão do ser. A aparição e a sua relação com a linguagem, o seu dizer-se na linguagem finita, é o lugar originário do sentido? Há, no fundo, em curso um desacordo sobre o que é a origem, que será afrontado no capítulo seguinte.

Derrida conduz uma argumentação semelhante também em relação à crítica de Levinas a Heidegger. A ontologia de Heidegger, segundo Derrida, não é o que Levinas entende por ontologia, uma filosofia primeira que procura o *arché*, o primeiro princípio ou o fundamento da realidade; trata-se, antes, do pensamento do ser, da explicitação da pré-compreensão do ser que está pressuposta em todo o pensamento.¹⁰⁸ Levinas, portanto, na opinião deste autor, pressupõe o “pensamento do ser”, sem o explicitar, isto é, ignorando-o. A metafísica do Rosto, pois, pressupõe o pensamento do ser, uma vez que o ser não é conceito entre outros conceitos, não encerra o Outro num gênero, não elimina as diferenças; o ser é antes, para Heidegger, aquilo que apenas possibilita a conceptualização, a predicação, o que, mais velho do que a presença do ente, deixa surgir as diferenças. O pensamento do ser é, deste modo, na interpretação de Derrida, o próprio respeito à alteridade, é deixar-ser a alteridade como alteridade; o ser é o próprio outro do pensamento.¹⁰⁹ Ele não é anônimo, como afirma Levinas, a não ser como pura possibilidade do nome.

Seria a experiência do rosto possível [...], se o pensamento do ser não fosse já implicado nela? O rosto, de fato, é a unidade inaugurante de um olhar nu e de um direito à palavra. Mas, os olhos e a boca não fazem um rosto, senão enquanto, para além da necessidade, possam ‘deixar ser’, queiram e digam aquilo que é tal como é, só se têm acesso ao ser do que é. Mas, uma vez que

¹⁰⁸ Cfr. Derrida, op. cit., p. 173.

¹⁰⁹ “Se compreender o ser é poder deixar ser (respeitar o ser na essência e na existência, e ser responsável pelo seu respeito), a compreensão do ser diz sempre respeito à alteridade e, por excelência, à alteridade do outro com toda a sua originalidade: só se pode deixar ser o que não se é. Se se deve sempre deixar ser o ser e se pensar é deixar ser o ser, o ser é justamente o outro do pensamento. Mas, porque é aquilo que é graças ao deixar ser do pensamento, e porque este último não pensa a não ser graças à presença do ser que ele deixa ser, o pensamento e o ser, o pensamento e o outro, são o mesmo; o que, lembremo-lo, não quer dizer o idêntico ou o um ou o igual” (Ibid., p. 179).

o ser é, não pode ser simplesmente produzido, mas precisamente respeitado por um olhar e uma palavra, deve provocá-las, interpelá-las. Não há palavra sem um pensamento e sem um dizer *do* ser. Mas, porque o ser não é nada fora do ente determinado, não se manifestaria como tal sem a possibilidade da palavra. O *próprio* ser pode somente ser pensado e dito. É contemporâneo ao Logos que também não pode ser a não ser como Logos *do* ser, *que diz* o ser. Sem este dúplice genitivo, a palavra, privada do ser, fechada no ente determinado, seria apenas, segundo a terminologia de Levinas, o grito da necessidade, o gesto do eu na esfera do homogêneo. [...] A metafísica do rosto *encerra*, portanto, o pensamento do ser, pressupõe a diferença entre o ser e o ente, precisamente enquanto a cala.¹¹⁰

Levinas pressupõe o pensamento do ser também ao propor no conceito do Rosto o tema tradicional da analogia, segundo a interpretação de Derrida. O Rosto é, pois, o ente em si, a substância, na medida em que se assemelha a Deus. As determinações do ente-homem, ente-Deus, e a noção da analogia, pressupõem o ser como unidade pré-analógica, pré-conceitual, como o que possibilita apenas qualquer determinação ou semelhança.

A linguagem está, por sua vez, essencialmente relacionada ao ser: ela não pode dizer nada se não diz o ser. Mas, na medida em que deixa vir à luz os entes, ela manifesta e esconde, ao mesmo tempo, o ser. É impossível evitar a metáfora ôntica para articular o ser na linguagem. Uma linguagem que, neste sentido, não queira passar pelo ser, a linguagem isenta da violência da manifestação, seria pura invocação do outro, uma linguagem que não ensina nada, segundo Derrida.

Por outro lado, pensar o ser não seria subjugar o ente; ser é completamente estranho à totalidade, tanto finita quanto infinita, estranho à hierarquização. Totalidade, pois, diz respeito aos entes, assim como qualquer relação de poder; e os termos finito e infinito têm sentido apenas na relação com a totalidade. O pensamento do ser, por sua vez, pressupõe o in-finito como não-determinação ôntica, que permite pensar a diferença entre o ser e a determinação ôntica, que permite interrogar o ser do ente.¹¹¹

¹¹⁰ Ibid., p. 183.

¹¹¹ “Porque o Ser não é nada (de determinado), *produz-se* necessariamente na diferença (*como* diferença). Dizer, de um lado, que é infinito, ou dizer, por outro lado, que não se revela ou não se produz a não ser ‘em um com’ (*in eins mit*) o Nada (*O que é a metafísica?*) -, o que significa que é ‘finito na sua essência’ (*ibid*) – é, fundamentalmente, dizer outra coisa?” (Ibid., p. 193).

Levinas teria, segundo esta interpretação, falhado o sentido do pensamento do ser, teria permanecido no nível ôntico, na metafísica, precisamente, no saber que ignora o ser, ao falar da subjugação do ente pelo ser, da ética pela ontologia. O ser não é nada fora do ente. A anterioridade do ente ao ser pode ter apenas significado ôntico, e neste sentido nunca foi contestada, segundo Derrida. É somente o pensamento do ser que libera da violência, que condiciona, a seu modo, o respeito ético. Na interpretação de Derrida, haveria uma proximidade e uma distância entre Levinas e Heidegger.

É verdade que Levinas não tematiza explicitamente a diferença ontológica em *Totalidade e Infinito*, e faz confusão com o termo ser, usando-o seja para designar o ente, seja para designar o ser no sentido verbal. Mas, o “além do ser” que pretende descrever nesta obra não significa a redução do ser, não significa abandono do ser, como foi sugerido nas obras anteriores. O Infinito deve produzir-se no ser; “é para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu”¹¹². A idéia do Infinito é precisamente a produção do Infinito no *cogito*; o Rosto é a produção do Outro no sensível, que inaugura o pensamento. Mas, isto implica uma diferença entre o Outro e o ser, para além da diferença ontológica; implica uma anterioridade do Outro em relação ao ser, que é difícil de ser pensada, enquanto o pensamento começa no ser e a ele permanece ligado; é apenas *a posteriori* que o *cogito* se apercebe daquilo que o torna possível. Esta anterioridade não pode significar que o Outro *existe* antes de se revelar no ser. Ela possibilita no ser uma abertura que permite pensar o além do ser, que permite o significar. Talvez se deveria explicitar melhor em que sentido esta distinção entre o Outro e o ser se aproxima ou distancia da diferença ontológica entre o ser e ente. A distinção que Derrida faz entre o Rosto e o ser, na citação acima, se justifica, em última instância? O Outro, no Rosto, interpela o Eu e a sua consciência, a sua intencionalidade – e assim se produz no ser, como ente. O Rosto é o ente, no qual já há uma impli-

¹¹² TI, p. 27 (já citado); o itálico é de Levinas.

cação entre o ser e o “além do ser” (embora Levinas não use esta expressão nesta obra), ou entre finito e Infinito, entre o Outro e o ser.¹¹³ O ser, para Levinas, está relacionado ao pensamento, ao Eu. Mas é pelo Outro, que no Eu vem ao ser, que o ser e o pensamento podem significar o Infinito, enquanto este os abre ao para além do ser. O ser é contemporâneo ao *Logos*, mas o *Logos* do ser não é a origem do sentido. O pensamento pode deixar ser o ser, porque ambos foram já, anteriormente, afetados pelo outro do ser e do pensamento. É deste modo, enquanto em si sem sentido, enquanto o sentido lhe vem das relações interpessoais, que o ser é neutro, impessoal. O problema, nesta obra, não é o *é* do ente, e sim o seu significar no ser.

É verdade que esta anterioridade, esta origem do pensamento e da linguagem – porque pensar é falar, e a linguagem é, antes de proferir palavras, invocação –, e a diferença entre ser e significar, talvez não sejam suficientemente pensados por Levinas nesta primeira grande obra. A implicação do Infinito no finito, que Derrida reconhece também em Heidegger, mas a traduz como a necessidade do horizonte in-finito, in-determinado, para a produção do pensamento, é, contudo, diferente em Levinas.¹¹⁴

Levinas aposta, nesta obra, na mudança no ser, na mudança que acontece na passagem do fenômeno ao ser. Mudança que não pode ser provocada, segundo ele, pelo ser, que não é compreendida pela pré-compreensão do ser, porque lhe é anterior. Estamos de novo às voltas com o problema da origem. É somente por um certo modo de colocar a pergunta pelo *arché* que a violência na relação ao ente pode ser superada, sugere Derrida. O que Levinas procura no início, não é o *arché* – tal como não o faz Heidegger – mas a criação. Devemos, contudo, por agora, segui-lo na sua argumentação sobre o primado da ética, para poder concluir a discussão iniciada por Derrida. Queria no fim deste capítulo apenas lembrar a resposta que Levinas escreveu a uma objeção semelhante a de Derrida, a respeito da anterioridade do ser

¹¹³ Cfr. S. Trigano, op. cit., p. 151: “Outrem ou o Rosto é ao mesmo tempo o lugar onde todos os homens se encontram, mas é também Deus criando o mundo”.

¹¹⁴ O problema em Levinas será, talvez, dizer que o Infinito se produz como Infinito, no ser.

em relação ao que é pessoal ou impessoal, a respeito da noção de ser como a condição do pessoal, resposta que a meu ver aponta para o essencial nesta discussão, para o anterior como ética.

A filosofia é doravante ligada aos ensinamentos heideggerianos? É preciso que o ser, transcendendo os entes, quer dizer uma potência impessoal e sem rosto como um fato, doe o sentido ao real? Questões ímpias! Dizer-se-nos-á que não compreendemos nada de Heidegger, que o Ser do Ente se encontra para além do pessoal e do impessoal como sua condição ambivalente, que é absurdo situar em relação às coordenadas um pensamento que quer ser coordenada das coordenadas, que as palavras como *impessoal* ou como *fatum* recebem a sua significação apenas a partir de uma filosofia que pensa o Ser do ente. Ao que será preciso responder que o respeito da pessoa – a responsabilidade infinita por Outrem – impõe-se ao pensamento com a potência das coordenadas primordiais; *que procurar a condição do pessoal e do humano – é já prestar-lhes atenção.*¹¹⁵

Todas estas reflexões sobre o ser em *Totalidade e Infinito* são, pois, ainda introdutórias. Elas serão aprofundadas a seguir, na dimensão ética que se abre na relação entre o Eu e o Outro e possibilita o sentido desta, o sentido do ser, e nas reflexões sobre a bondade do ser, sobre a verdade do ser ou sobre a relação entre a linguagem, o pensamento e conhecimento, e na problematização da unidade e pluralidade do ser. Estas questões possibilitarão avançar a resposta sobre como se conclui a procura da origem do sentido no ser em *Totalidade e Infinito*, pelo conceito da criação.

¹¹⁵ “Transcendance et hauteur”, op. cit., p. 122-123; o último sublinhado é meu.

CAPÍTULO VI

O sentido do ser

Ética como ruptura da totalidade

Para compreender o acontecimento da ruptura da totalidade, é preciso recuar das conclusões do capítulo precedente, em que o ser foi definido, autenticamente, como exterioridade. Na verdade, Levinas começa, desde o prefácio, com a experiência – ou a idéia – da totalidade, em que o ser se revela como guerra. É desta experiência, da totalidade, que se recua para as suas condições, onde ela já se quebra: para a noção do Eu que se produz fora da totalidade, para a noção do Outro que é o transbordamento da totalidade, e para a relação entre eles, onde originalmente a ipseidade e a transcendência se produzem.

No começo: a guerra. O ser como guerra é “a experiência pura do ser puro”¹. A lucidez do espírito consiste em entrever a possibilidade permanente da guerra, em não se iludir com a moral, em não se iludir – isto é, talvez, em tomar a sério o ser e as possibilidades que ele encerra. O prefácio esclarece: o ser se manifesta como guerra enquanto é objetivado, enquanto se torna uma totalidade, que pretende encerrar todo o real, o real reunido numa unidade objetiva, sob a ordem objetiva.

Ora, a objetivação é uma atitude de espírito em relação ao real, a atitude teórica. Não será aqui visada a ontologia, a relação teórica com o ser, relação de poder? A ruptura da totalidade, segundo Levinas, não acontece pela argumentação conceptual, não é teórica; ela é um acontecimento concreto, o encontro com o Rosto, o face a face, o acontecimento único com o Outro enquanto único, irreduzível ao gênero, a todo conceito, a toda visada teórica.

O encontro com o Rosto põe em questão este movimento objetivo do ser. Se for verdade que o ser não pode ser corretamente apreendido a partir de um ponto de vista neutro, que

¹ TI, p. 9.

a verdade do ser implica a inflexão subjetiva, a abordagem a partir de um sujeito, então deve se afirmar que também a guerra como o acontecer do ser deve ser vista como desenrolando-se a partir do sujeito, a partir de mim.² É o ser que se desenrola no Eu, como o Mesmo, que o Rosto põe em questão. Como?

Como vimos no final do capítulo anterior, o movimento que vai do Eu ao Rosto, na idéia do Infinito, muda na sua intenção primeira. A intenção do Eu, no movimento do seu ser na relação com as coisas, é intenção da posse. O sujeito se afirma no mundo como a vontade livre para possuir, exercer o domínio sobre as coisas. Ora, o Rosto abre uma nova dimensão no mundo do Eu, a partir da sua aparência sensível. Ele interpela o Eu da posse, alojado na morada, como o pobre necessitando dos recursos do Eu. No sensível, o Rosto expõe-se numa extrema fraqueza, como quem está entregue à morte, entregue aos poderes do Eu, mas, diferente das coisas, resistindo contudo aos poderes, apelando ao Eu. No Rosto, o poder da posse revela-se na sua intenção mortífera; sendo a negação parcial do ser, que se opera na relação do Eu com as coisas, impossível na relação com o Rosto, a intenção da negação do ser se torna a intenção da aniquilação total, isto é, a intenção da destruição da alteridade do outro, a tentação do assassinio. A resistência do Rosto, a sua estranheza ou transcendência em relação ao mundo, revela-se como a negação do poder de aniquilar.

O rosto [...] oferece-se, portanto, ainda num sentido a poderes. Num sentido apenas: a profundidade que se abre na sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode a partir daí apanhar mais, mas pode matar. O assassinio visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá *suspender-se* por uma apropriação. Encontra-se perante um dado absolutamente não neutralizável. [...] Nem a destruição das coisas, nem a caça, nem o extermínio de seres vivos visam o rosto, que não é do mundo. [...] Só o assassinio aspira à negação total. [...] Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce

² F.-D. Sebbah nomeia este movimento objetivo do ser, a guerra, como a lei do ser. Em relação à *Totalidade e Infinito*, deve ser precisado que se trata do ser objetivado. Cfr. op. cit., p. 36, 39: “A verdade do real, de todo ser e do ser em geral, é a guerra. Tal é o dado mais originário, mais evidente. Nós começamos todos *na e pela* guerra: é disto que somos obrigados a tomar consciência. E isto não pelas razões inessenciais, contingentes, mas porque a violência, a guerra, é a lei do ser, o que o define essencialmente. [...] Assim, é o encontro com a concretude do rosto de Outrem que quebra a totalidade, que desarma o guerreiro, quer dizer, a mim, enquanto eu sou a lei do ser, na medida em que, desde que vivo e existo, faço a guerra, ameaço todo outro, todos os outros e toda a exterioridade em geral”.

um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única ‘matéria’ possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar.³

A nova dimensão que o Rosto abre no sensível, por causa da sua transcendência ao sensível, que é o próprio modo da transcendência, é esta significação ética do movimento do ser do Eu: a intenção de posse, no confronto com o Outro, é a tentação do assassinio. O Rosto revela a violência implicada no Eu que visa tudo, todo o exterior, como visa as coisas. Perante esta intenção, o Rosto ergue-se como o Outro, o Infinito que não pode ser aniquilado pelo Eu: a expressão do Rosto é a proibição de matar, a resistência ética. “Esse infinito, mais forte do que o assassinio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassinio’.”⁴

Isto significa, no pensamento de Levinas, que a diferença do Outro não é apenas a exterioridade, mas também a altura, superioridade; o Outro é o Altíssimo que ordena, a quem o Eu deve submeter-se.

A dimensão da altura em que Outrem se coloca é como que a inflexão primeira do ser a que está ligado o privilégio de Outrem, o desnivelamento da transcendência. Outrem é metafísico. Outrem não é transcendente porque seria livre como eu. A sua liberdade, pelo contrário, é uma superioridade que vem da sua própria transcendência.⁵

A transcendência do Outro desordena ou desnivela o movimento do ser, O Eu encontra-se perante uma ordem diferente, atingido pelo mandamento ético. A penúria do Outro obriga a entrar no discurso, isto é, a liberar as posses de que o Eu dispõe. O encontro com o Rosto é esta afeição do Eu pelo Outro, pela sua expressão ou seu dirigir-se a mim, afeição pela qual o Eu deve responder ao Outro, pelo Outro, à qual não pode escapar ou subtrair-se, e que é anterior à tomada da consciência teórica ou conceptual do Outro. O mandamento ético,

³ TI, p. 177.

⁴ TI, p. 178.

⁵ TI, p. 73.

que proíbe a violência e assim obriga à preocupação ou responsabilidade pela vida do Outro, é o princípio da inteligibilidade, diz Levinas: “o princípio só é possível como ordem”⁶. Pela sua expressão, que abre a dimensão ética no movimento de ser do Eu, pelo mandamento, o Rosto inaugura apenas a inteligibilidade, e com isso a ordem da razão, mas permanece exterior a toda a apreensão conceptual que contudo o Eu pode fazer dele. É assim que a totalidade, encerrada no movimento da posse do Eu, é rompida. É preciso sublinhar que o Outro não apenas anuncia um princípio moral, mas por meio dele afeta indelevelmente o Eu, julgando-o, pondo-o em questão. O Outro permanece exterior à consciência teórica, que instaura no Eu, porque é o seu juiz.

Como é que o docente está fora da consciência que ele ensina? Não lhe é exterior como o conteúdo pensado é exterior ao pensamento que o pensa. A exterioridade do conteúdo pensado, em relação ao pensamento que o pensa, é assumida pelo pensamento e, nesse sentido, não *ultrapassa* a consciência. Nada do que toca o pensamento a pode ultrapassar, tudo se assume livremente. *Nada, a não ser o juiz que julga a própria liberdade do pensamento.*⁷

A liberdade ou a vontade livre, inaugurada na morada, ao reconhecer diante do Rosto a sua intenção mortífera, reconhece-se injusta e sente vergonha da sua injustiça, da sua arbitrariedade. A primeira consciência é, portanto, a consciência moral, a vergonha que implica já o acolhimento de Outrem e da exigência em relação a ele, o acolhimento do Infinito. Acolher o Infinito não é assumir, na consciência, o seu juízo sobre mim. A ruptura da totalidade, que aqui é mostrada por Levinas como o questionamento da liberdade da consciência e a ultrapassagem da consciência teórica pela consciência moral, se dá concretamente pela incomensurabilidade da exigência moral – que o Rosto exprime – com o que a consciência pode assumir; isto se traduz na insaciabilidade da consciência moral, em agravamento do juízo sobre mim que permanece exterior a mim, o aumento constante das exigências perante o Outro na minha consciência moral. O Outro, o Infinito, que me julga, afeta-me de tal modo que a sua infinitude se torna em mim o sem-fim da minha responsabilidade a seu respeito.

⁶ TI, p. 180.

⁷ TI, p. 86.

Se chamamos consciência moral a uma situação em que a minha liberdade é posta em questão, associação ou o acolhimento de Outrem é a consciência moral. A originalidade desta situação não está apenas na sua antítese formal em relação à consciência cognitiva. [...] O aumento de exigências que tenho em relação a mim próprio agrava o juízo que incide sobre mim, aumenta a minha responsabilidade. É neste sentido muito concreto que o juízo que se faz sobre mim nunca é assumido por mim. Essa impossibilidade de assumir é a própria vida – a essência – da consciência moral. A minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho. E a partir daí diremos que só a consciência moral sai de si própria. [...] Toda a outra consciência é conceptual, ou seja, torna-se minha ou diz respeito à minha liberdade.⁸

A liberdade, posta em questão, precisa da justificação. Procurar a justificação do ser – o que seria o verdadeiro problema da realidade, segundo Levinas – passa pela procura da justificação da liberdade do sujeito, isto é, do movimento espontâneo do ser como vontade livre. Pôr em questão a liberdade não é eliminá-la, mas liberá-la da presunção de ser o fundamento, o princípio ou o *arquê*, é liberar nela o que a justifica. É o Outro que pode justificar a minha liberdade, assim como é ele quem me julga. A liberdade se justifica precisamente pelo infinito das exigências, da responsabilidade, que o Infinito suscita em mim. A justificação da liberdade está na resposta do Eu a Outrem, resposta que é a própria produção do Eu como único, singular. O Outro, que no Rosto se revela como único, exterior à toda apreensão genérica e até à singularidade que se obtém por oposição ao universal, suscita o Eu como único por causa da responsabilidade infinita que abre nele como o novo movimento do seu ser.

A exaltação da singularidade no juízo produz-se precisamente na responsabilidade infinita da vontade que o julgamento suscita. O juízo incide sobre mim na medida em que me intima a responder. A verdade faz-se na resposta à intimação. A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. *O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade actual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume*, os deveres alargam-se à medida que se cumprem. [...] O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência – confirma-se na sua singularidade esvaziando-se dessa gravitação, que não cessa de se esvaziar e que se confirma precisamente no incessante esforço de se esvaziar.⁹

Deste modo, a ultrapassagem da totalidade no ser realiza-se por esta transformação do Eu em subjetividade infinitamente responsável pelo Outro, que é a moralidade; “a exteriori-

⁸ TI, p. 86-87.

⁹ TI, p. 222.

dade do ser é a própria moralidade”¹⁰, diz Levinas. A moralidade, aqui, é a realização do Eu e a sua relação com o Outro, a realização do Eu na sua relação ao Outro, a abertura e a inversão radical do seu modo de ser – a inversão da identificação para a infinição da responsabilidade.

A realização do eu como eu e a moralidade constituem um único e mesmo processo no ser: a moralidade não nasce na igualdade, mas no facto de para um ponto do universo convergirem as exigências infinitas, o facto de servir o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão. Só assim, pela moralidade, no universo, se produzem Eu e os Outros. A subjectividade alienável da necessidade e da vontade que pretende possuir-se desde já, mas cuja morte tem lugar, encontra-se transfigurada pela eleição que a bloqueia ao voltá-la para os recursos da interioridade. Recursos infinitos – no transbordamento incessante do dever cumprido, por responsabilidades mais amplas.¹¹

A partir daqui compreende-se claramente que a noção do ser, tal como Levinas a pensa na obra *Totalidade e Infinito*, não diz mais respeito à ontologia. A ontologia, a abordagem teórica do ser dos entes, deve ser ela mesma entendida doravante como um modo de ser, um modo de relacionar-se com o Outro. Na ontologia, o ser revela-se como guerra do Mesmo contra o Outro. O ser é, portanto, corretamente entendido em termos não teóricos, mas “práticos”¹², em termos da ética. É a ética que exprime o sentido do ser, a ética é a filosofia primeira para Levinas, ela coincide com a metafísica. Isto não significa que a ética funciona como fundamento ou que a esfera da ontologia é subordinada à esfera da ética, mas que a realidade primeira – na ordem da significação – é a situação ética, a situação da minha responsabilidade pelo Outro e que o sentido da visão teórica, da ontologia, insere-se já nesta

¹⁰ TI, p. 282.

¹¹ TI, p. 223.

¹² Assim se exprime Sebbah: “Não sendo o conhecer, como redução ao Mesmo, outro que um modo do Ser, o próprio Ser deve ser em primeiro lugar entendido em termos pertencentes ao registro da prática e da sensibilidade [...]” (F.-D. Sebbah, op. cit., p. 41, nota 8). Contudo, vale lembrar o que diz Levinas no prefácio: ele não quer opor prática à teoria, mas procura, na ética, a superação desta oposição, procura aquilo que as precede e possibilita, a transcendência metafísica: “A ética, já *por si mesma*, é uma ‘óptica’. Não se limita a preparar o exercício teórico do pensamento que monopolizaria a transcendência. A oposição tradicional entre a teoria e a prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a via real. Até então, a relação entre a teoria e a prática só se concebia como uma solidariedade ou uma hierarquia [...]. Nós vamos mais longe, correndo o risco de parecer confundir teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica” (TI, p. 16-17). Aceito, portanto, aqui, o termo ‘prática’ de Sebbah somente para sublinhar a relação com o Outro implicada no ser, relação que, como o próprio Sebbah ressalta, é sempre concreta, “empírica”, antes de ser teoricamente pensada.

situação. A própria ontologia é lida ou re-traduzida em termos da ética. O sentido do ser é ético; Levinas pergunta-se pelo sentido do ser e encontra este na justificação ética do ser.

Ser como bondade

Esta transformação do Eu, que é a passagem do Eu como fenômeno ao Eu como ser, na “sua realidade última”, Levinas chama também bondade. Ser unicidade, isto é, ser a partir de si, $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$, significa ser bom, passar de uma existência em que o movimento do ser gravita em torno de um centro que é a minha interioridade – existência do Eu da fruição, da sensibilidade, definida como o enrolar-se do Eu separado sobre si mesmo – para a existência cujo centro de gravitação está fora dela, é exterior, cujo movimento é exprimir-se ou servir o Outro.¹³ Levinas diz: “A bondade consiste em pôr-se no ser de tal maneira que o Outrem conta aí mais do que eu próprio”¹⁴. Ser bom significa ser para outro, ser responsável. Como o ser não é um movimento geral ou anônimo, mas, precisamente, a existência do sujeito, do Eu, também a bondade não é característica do ser em geral, mas é o movimento do ser que se produz no Eu. A bondade do ser é o Eu responsável pelo Outro. “A bondade [...] implica um ser que se revela num rosto, mas assim não tem a eternidade sem começo. Tem um princípio, uma origem, sai de um eu, é subjetiva.”¹⁵ A bondade significa, concretamente, que a vontade livre do Eu se transforma em Desejo que aspira ao Outro. Esta passagem é provocada pelo Outro, é uma resposta ao Outro, à apresentação do Outro no Rosto que me interpela a ser, ser eu, ser bom. “A apresentação do rosto põe-me em relação com o ser. *O existir do ser* – irreduzível à fenomenalidade, compreendida como realidade sem realidade – efectua-se na inadi-

¹³ “O regresso ao ser exterior, ao ser em sentido unívoco – sentido que não esconde nenhum outro sentido – é entrar na rectidão do face a face. Não é um jogo de espelhos, mas a minha responsabilidade, ou seja, uma existência já empenhada. Coloca o centro da gravitação de um ser fora desse ser. A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade. Ser $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron$ - é ser bom” (TI, p. 164).

¹⁴ TI, p. 225.

¹⁵ TI, p. 285.

ável urgência com que ele exige uma resposta.”¹⁶ O existir do ser – estranha expressão que aponta para esta relação entre o ser e a subjetividade – é o existir do Eu, convocado a ser para o Outro, impelido a orientar o seu ser para o Outro; é a obrigação moral urgindo no ser do Eu, provocando a inversão do seu movimento. O ser, na sua diferença em relação ao fenômeno, é este movimento da obrigação ética, é moralidade, que é já o movimento de sair de si de um Eu em direção ao Outro para o servir, oferecendo-lhe o próprio ser. O ser, como exterioridade, implica a relação ética entre o Eu e o Outro, implica o transcender-se do Eu para o Outro. O transcender do ser, a infinição do ser, ou seja, a implicação do Infinito no ser, é a bondade do ser. A bondade do ser coincide com a produção do ser enquanto exterioridade, é a inflexão no ser que o Infinito produz; ela é a produção da transcendência no ser. Ela, pois, “consiste em ir [...] sem saber onde. Aventura absoluta, numa imprudência primordial, a bondade é a própria transcendência.”¹⁷

O que esta caracterização do ser como bondade significa para a pergunta inicial deste trabalho sobre o mal do ser? Como a bondade se opõe radicalmente ao mal, o problema não será assim revertido? Se a guerra é o mal do ser que se desencadeia a partir do Eu na relação com o Outro, a bondade do ser que remedeia radicalmente este mal está na transformação desta relação, na mudança do Eu. A bondade certamente para Levinas não é a propriedade transcendental do ser no sentido clássico, porque a própria noção do ser é transformada em Levinas – de um movimento espontâneo ou natural para um movimento consciente, ético. Para Levinas, o ser diz respeito à subjetividade e às relações entre os homens; não se poderia falar da bondade das coisas. No homem, ela não é algo dado como ser puro; talvez também não poderia ser designada como uma possibilidade do ser – no sentido heideggeriano, como o poder. Antes, é identificada ao próprio movimento do ser, enquanto oposto ao fenômeno, à própria produção do ser na relação com o Infinito, como a vocação do ser.

¹⁶ TI, p. 190.

¹⁷ *Ibidem*.

Na ruptura da totalidade, pela bondade ou responsabilidade, Levinas vê a superação do mal do ser que, desde a primeira obra, descrevia na sua relação com a subjetividade como o que pesa sobre ela. O Eu se libera do seu inevitável ser amarrado a si mesmo – que, talvez, seja a fonte última do acontecimento da guerra – pelo seu transcender para o Outro na responsabilidade ética. Na obra *Totalidade e Infinito*, o ser perde a sua caracterização como o mal do ser; a verdade do ser é a bondade, a superação do mal pela inversão do movimento do ser na subjetividade. Se dissemos que a pergunta sobre o ser é a da sua justificação, o ser se justifica na sua bondade, quando o Eu, em vez de guerrear com o Outro, em vez de estabelecer a relação teórica ou formal, erguendo-se sobre os outros, exercendo o ser como poder, se põe como responsável do Outro, dos Outros. A bondade do ser será chamada também a paz.

Isto ainda é questão da liberdade, para Levinas, como foi na reflexão sobre o hitleirismo; digamos, contudo, que a liberdade é agora liberada da sua arbitrariedade, sempre perigosa para o Outro, porque ela é convocada a partir do Outro que é a origem; ou seja, a liberdade não é na origem do Eu, este é investido pela liberdade para responder pelo Outro. Na bondade, a liberdade é promovida, porque ela ganha significação.

Na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. A ordem da responsabilidade ou a gravidade do ser inelutável [...] é também a ordem em que a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade. O inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade severa da bondade.¹⁸

O ser comporta ainda, nesta reflexão levinasiana, a gravidade que deve ser explicada; mas, esta gravidade não é o peso do Mesmo, do Eu acorrentado ao Si, mas o peso da responsabilidade pelo Outro cuja gravidade tem o sentido da bondade. Mais adiante, quando abordarmos a pluralidade do ser, tornar-se-á mais claro como precisamente o mal do ser pode ser superado pela bondade.

¹⁸ TI, p. 179.

A bondade do ser remete ao Bem além do ser; ela é, para Levinas, o modo de pensar concretamente o Infinito que “abre a ordem do Bem”¹⁹. É o Bem, o Infinito, que está além do ser e que, a partir de um ser separado voltado para ele, a subjetividade, produz no ser a abertura para além deste, fazendo-o ultrapassar-se. A noção do Bem adquire sentido apenas a partir da subjetividade pensada deste modo na relação com o Infinito, isto é, na infinição do Eu responsável pelo Outro. A idéia do Bem além do ser que orientava a pesquisa de Levinas desde *Da Existência ao Existente*, encontra aqui o desenvolvimento mais maduro. Levinas afirma:

O Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – [...] da filosofia. [Ele é] o paradoxo de um Infinito que admite um ser fora de si, que ele não engloba – e que realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude –, numa palavra, o paradoxo da criação [...]²⁰.

Este tema remete, portanto, ao tema da relação entre finito e Infinito, a criação, que será abordada mais adiante. De qualquer modo, podemos por agora concluir com G. Lissa, que Levinas inverte a relação tradicional entre o ser e o Bem: não é o ser que fundamenta o Bem, mas o Bem é o fundamento do ser, aquilo que garante a sua verdadeira configuração. O Bem precede o ser e lhe confere sentido, mas de tal modo que a separação entre eles permanece.²¹

O ser e a verdade

O discurso sobre a verdade, na obra *Totalidade e Infinito*, junta-se, de algum modo, ao discurso sobre a bondade do ser, à argumentação sobre a ruptura da totalidade pela transcendência; diz respeito, pois, à pergunta fundamental sobre a origem do significado ou do sentido do ser. Esta pergunta poderia exprimir-se também em seguintes termos: como o ser pode ser na verdade, o que é a verdade do ser?

¹⁹ TI, p. 91.

²⁰ TI, p. 90.

²¹ Cfr. G. Lissa, op. cit, p. 172.

Isto poderia ser “associado” à teoria clássica da verdade como propriedade transcendental do ser, na medida em que a Levinas interessa mostrar que a “verdade objetiva”, isto é, para o nosso autor, a verdade do juízo ou das proposições, funda-se em algo anterior, na verdade do ser. O sentido original da verdade não está na sua expressão em juízo, embora ela deva também manifestar-se assim, mas no próprio movimento do ser.

Contudo, tal como a bondade, também a verdade não pertence ao ser “espontaneamente”, “naturalmente” e universalmente, não é, portanto, uma característica transcendental do ser no sentido clássico. Ela vem ao ser a partir de fora do ser, está associada à produção do ser como exterioridade, à transcendência. Neste sentido, Levinas sublinha a importância da separação para a produção do ser como verdade. “Sem separação, não teria havido verdade, apenas teria havido ser”²², porque sem separação não há pensamento, não há inteligibilidade ou sentido. “A significação está no excedente absoluto do Outro em relação ao Mesmo [...]”²³. A verdade do ser é a vocação do intelecto, do pensamento, ela não se separa da inteligibilidade do ser, diz o autor; a verdade é a revelação do sentido ou da significação no ser.

Se o intelecto aspira à verdade, ao sentido, enquanto ele aspira ao ser na sua exterioridade absoluta, a procura da verdade pode ser associada ao Desejo. A exterioridade absoluta se dá apenas no campo das relações intersubjetivas, como vimos; apenas o Outro, a liberdade do Outro me pode ser absolutamente estranha ou exterior, tudo o mais a minha consciência pode assumir como obra sua. A verdade do ser implica, portanto, a relação entre o Mesmo e o Outro, ela é, tal como a bondade, uma modalidade da relação entre eles: ela exige um eu autônomo, separado do Outro, que respeita ou “deixa ser” a alteridade deste, que não elimina pelo saber a distância entre eles. A verdade, portanto, não diz respeito, em primeiro lugar, ao mundo; a verdade do ser também não é um estado de coisas a ser conhecido. Ela se produz, no ser, na relação entre o Mesmo e o Outro, que é a própria produção da exterioridade do ser;

²² TI, p. 48.

²³ TI, p. 83.

neste sentido, a verdade é uma “obra”²⁴, o movimento metafísico. Para a produção da verdade requer-se, portanto, tal como para a bondade, a relação ética: a justiça, ou o acolhimento do Outro, é a condição da verdade, diz Levinas.

Levinas trava uma discussão com a concepção heideggeriana da verdade. Embora as duas concepções possam ser aproximadas por considerarem a verdade do ser anterior à verdade objetiva, como o que a funda, e embora para Heidegger o pensamento do ser signifique “deixar ser” o ente enquanto ente e Levinas se serve, também, da terminologia heideggeriana, em *Totalidade e Infinito* é claro o esforço de Levinas de mostrar que o desvelar-se do ser não é suficiente para a produção da verdade, para o respeito do ser na sua exterioridade. “Dizer que o *ente* só se desvela na abertura do ser é dizer que nunca estamos com o ente como tal, directamente”.²⁵ A exterioridade do ser está, em última instância, na exigência ética que ele suscita na interioridade do sujeito; ela não se desvela – pela referência do ente ao horizonte finito do ser – mas se revela ao eu a partir da altura, provocando a reorientação do seu movimento de ser. No lugar de desvelamento, portanto, há a revelação da verdade, que equivale à expressão *kath`auto* do Outro no Rosto cuja autenticidade precede a distinção entre a verdade e não-verdade; a revelação da verdade equivale ao ensino, ao discurso, e implica o questionamento da liberdade do sujeito e a exigência da sua justificação perante o Outro. O questionamento da verdade como desvelamento implica, pois, também o questionamento da relação entre a verdade e a liberdade, da fundamentação da verdade na liberdade do sujeito, na tradição ocidental e em Heidegger²⁶. A verdade como desvelamento supõe a solidão da visão, diz

²⁴ Em *Totalidade e Infinito*, Levinas não usa o termo obra neste sentido, ele está antes associado à atividade do sujeito, posterior à produção da transcendência, e tem sentido negativo de não conseguir exprimir a verdade da subjetividade humana (cfr. TI, p. 159-161). Contudo, nos textos posteriores a *Totalidade e Infinito*, esta noção é usada no sentido pretendido aqui (cfr. “O vestígio do Outro”, em DEHH, p.232).

²⁵ TI, p. 38.

²⁶ Heidegger, em *Vom Wesen der Wahrheit*, (Frankfurt a. Main: Klostermann, 1976; trad. port. *Sobre a essência da verdade*), afirma que a essência da verdade é a liberdade, mas, na preocupação de superar o subjetivismo, de iluminar o exercício do ser, ele precisa que a liberdade não é uma propriedade que o homem possui, antes é a liberdade que, originalmente, possui o homem; a liberdade é, pois, definida por Heidegger como “deixar-ser o ente”, o que significa: abandonar-se ou confiar-se ao ente. Nesta concepção da verdade e da liberdade, o homem de fato não tem o papel de decidir livremente a sua adesão ao verdadeiro, ele é ao serviço do desvelamento do

Levinas, e a solidão do sujeito implica a liberdade da adesão da vontade e a espontaneidade da razão que intui, conhece a priori, supõe a certeza que assenta sobre a liberdade. A relação entre a verdade e a liberdade, porém, é diferente quando a verdade é alcançada ou cumprida na relação ética com o Outro. Não é a verdade que deve ser justificada pela liberdade, mas a liberdade é questionada e precisa de justificação. “A relação *moral* com o Mestre que me julga subtende a liberdade da minha adesão ao verdadeiro, assim como a linguagem. [...] A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. A partir daí, a verdade, exercício soberano da liberdade, torna-se possível”.²⁷ O julgamento da consciência, da vontade ou da liberdade, é, portanto, indispensável para a verdade; a entrada da subjetividade sob o julgamento é aquela situação em que a verdade se produz, como a reorientação da vida interior da subjetividade chamada à responsabilidade infinita. A verdade, cuja condição está na revelação do Outro ao Eu, na palavra ou expressão do Outro que instaura a linguagem, se produz *no ser* com o surgimento do eu responsável, com a resposta da subjetividade ao apelo do Outro. “A verdade não pode *estar* na tirania, tal como não pode *estar* no subjectivo. A verdade só pode *ser* se uma subjectividade for chamada a dizê-la [...]”²⁸.

Há, portanto, na verdade, uma dimensão de revelação ou ensino, cuja iniciativa não está na liberdade do Eu mas na do Outro que profere a primeira palavra e instaura a significação, e há uma dimensão de manifestação da verdade no ser, que é a resposta da subjetividade ao apelo ético vindo do Outro, a “manifestação” que é o próprio movimento do ser da subjetividade de si para o Outro. A verdade é o movimento metafísico, é o respeito da exterioridade do ser ou a justiça.

ser. Neste sentido, a discussão com Heidegger poderia ser conduzida questionando o “prevalecer” do ser sobre o ente, sobre o homem. É deste modo que Levinas critica a noção da verdade em Heidegger também já antes da *Totalidade e Infinito*, no escrito “A filosofia e a idéia de infinito”, por exemplo, onde lemos: “Quando Heidegger vê o homem possuído pela liberdade em vez de ser o homem a possuí-la, põe acima do homem um Neutro que esclarece a liberdade sem a pôr em questão – e assim, não destrói, mas resume toda a corrente da filosofia ocidental” (DEHH, p. 206). Cfr. a respeito também S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 96-98.

²⁷ TI, p. 87.

²⁸ TI, p. 223.

A verdade do ser não é a *imagem* do ser, não é a *idéia* da sua natureza, mas o ser situado no campo subjectivo que deforma a visão, mas permite precisamente assim à exterioridade exprimir-se, toda ela mandamento e autoridade: toda ela superioridade. Esta inflexão do espaço intersubjectivo converte a distância em elevação, não desfigura o ser, mas apenas torna possível a sua verdade.²⁹

Há nesta concepção da verdade uma conjugação entre a verdade que é o Outro, a sua exterioridade, a verdade expressa no Rosto, e a verdade do ser do Eu, a resposta do Eu à interpelação do Outro: “O homem enquanto Outrem chega-nos de fora, separado – ou santo: rosto. A sua exterioridade – quer dizer, o seu apelo a mim – é a sua verdade. A minha resposta não se junta a um núcleo da sua ‘objectividade’ como um acidente, mas *produz* apenas a sua verdade [...]”.³⁰ Nesta afirmação se compreende claramente a dimensão “relacional” da verdade: ela é obra da subjetividade, mas somente na medida em que a subjetividade é interpelada pelo Outro, pelo Infinito, enquanto ela acolhe a revelação e a testemunha ou diz, na própria orientação da existência.³¹

Podemos perguntar qual é a relação entre a bondade e a verdade do ser, já que as duas consistem na resposta do Eu ao apelo do Outro, na reorientação do movimento do seu ser?

²⁹ TI, p. 271.

³⁰ Ibidem. As duas dimensões encontradas na descrição levinasiana da verdade não podem ser compreendidas como separadas uma da outra: não se pode dizer que há a verdade do rosto primeiro e que só depois se produziria a verdade no ser como a resposta do Eu. Devemos lembrar as advertências de Levinas no prefácio: “O termo produção significa tanto a realização do ser [...] como a sua elucidação ou a sua exposição. [...] O Infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infinição produz-se como revelação, como colocação em *mim* da sua *idéia*” (TI, p. 14).

³¹ S. Petrosino, no seu ensaio sobre a concepção da verdade segundo Levinas, a partir da obra *Autrement qu’Être* e a partir do artigo de Levinas “Vérité du dévoilement et vérité du témoignage” (em AA.VV., *Le témoignage*, Paris: Aubier-Montaigne, 1972), sublinha o significado desta “produção” da verdade como testemunho da subjetividade atingida pelo apelo do Infinito, e deste modo a importância da contribuição pessoal, única, de cada subjetividade para a revelação da verdade. “O único põe em obra a verdade não enquanto simplesmente a revela ou reflete – espetáculo da verdade como aquilo que se configura apenas diante dele – mas enquanto é a condição da sua plena instituição: ‘Participação daquele que recebe a Revelação na Obra d’Aquele que se revela na profecia’. Por consequência, nenhuma verdade como desvelamento ou como salvaguarda, como custódia, mas como testemunho, como dinâmica que *pertence*, tornando-a verdadeira, à própria ordem de que há testemunho: testemunho não enquanto proferimento da ou resposta à verdade, mas enquanto a instituição da própria verdade através do proferir e responder, espaço original em que o *dizer é fazer*, testemunho como *fazer-se da verdade*.” (S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 116). Levinas, em “Entre deux mondes”, onde comenta a filosofia de Rosenzweig, diz: “Viver a vida judaica autenticamente, é testemunhar a verdade absoluta. A verdade *tout court*, onde o judaísmo e o cristianismo se unem, é em Deus. O modo como o homem a possui não consiste em a contemplar em Deus, mas em verifica-la pela própria vida. *A verdade humana, cristã e judaica, é verificação*. Ela consiste em arriscar a sua vida vivendo-a em resposta à Revelação, isto é, em resposta ao Amor de Deus. [...] *A verdade humana é um testemunho levado por uma vida* da verdade divina do fim do tempo” (DL, p. 272).

Elas significam a mesma coisa? Segundo a teoria clássica das propriedades transcendentais do ser, a bondade e a verdade do ser consistem na relação entre a alma e o ente, e distinguem-se por serem a apreensão do ser do ponto de vista da vontade ou do ponto de vista do intelecto, respectivamente. Certamente não podemos distinguir exatamente deste modo também a bondade e a verdade do ser segundo Levinas, já que o autor fala, por exemplo, da verdade do querer ou da vontade. Mas talvez se possa dizer que a verdade é o nome da aspiração do intelecto à exterioridade do ser, enquanto o desejo, como também a justiça, poderiam ser relacionados com a bondade? Levinas diz: “Desejo perfeitamente desinteressado – bondade”³²; mas ao mesmo tempo continua:

Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a ‘negatividade’ do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, como uma presença em face de um rosto. Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem, só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o Outro de mãos vazias. Esta relação por cima das coisas doravante possivelmente comuns, isto é, susceptíveis de serem ditas – é a relação de discurso³³.

A relação entre o que até aqui foi descrito como a verdade do ser e a verdade teórica, tematizada, objetivada nas proposições, talvez possa ajudar-nos a esclarecer a resposta. Levinas diz que a verdade somente pode *ser*, isto é, pode se manifestar no ser, na orientação do ser da subjetividade, se esta a diz, ou seja, se a exprime na linguagem, nas proposições, tematizando o mundo. Podemos lembrar, neste ponto, a distinção levinasiana entre a linguagem como invocação, como relação sem mediação entre o Mesmo e o Outro, que é o sentido originário da linguagem, a sua dimensão de interpelação ética, e a linguagem como a tematização do mundo, como doação do mundo ao Outro que concretiza o acolhimento do Outro na morada, na consciência. Levinas diz que a consciência cognitiva, a consciência do sentido do mundo, articula a consciência moral, o abalo moral do Eu pelo Outro. Trata-se da mesma

³² TI, p. 37.

³³ Ibidem.

consciência, da abertura da interioridade do Mesmo, contudo o apelo moral que põe em questão a subjetividade é o acontecimento primeiro, fundador, o sentido original da consciência, em relação ao qual a consciência cognitiva é secundária. Talvez se possa dizer o mesmo da relação entre a justiça e a verdade? Levinas reitera que a justiça fundamenta a verdade, que a consciência da minha indignidade moral, da arbitrariedade da liberdade injustificada, apenas torna possível a verdade do ser. Contudo, é-nos dito também que a verdade é a justiça, que é o mesmo movimento metafísico da resposta do Eu, do dizer ou testemunho do Eu. Talvez possamos afirmar que é a verdade, enquanto tematização, que articula no ser esta resposta? A distinção fundamental não estaria, portanto, entre a verdade do ser e a bondade, mas entre a relação teórica entre o Mesmo e o Outro, a teoria ou objetivação da verdade, e a verdade e bondade como a relação imediata, ética? Na verdade, já no Prefácio de *Totalidade e Infinito* Levinas nos adverte contra a distinção entre a teoria e a prática, atividade e passividade – contra a distinção, portanto, entre a procura da verdade como contemplação passiva e a ética como ação oposta à teoria. A relação do Eu com o absolutamente exterior, a aspiração à transcendência, é a própria verdade, que se realiza ou concretiza pela ética, ou seja, produz-se como ética. Convém, neste ponto, reler as palavras de Levinas em que estes termos estão expostos claramente:

A aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica, o respeito dessa exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, ‘deixar ser’ – constitui a verdade. Ela anima este trabalho e atesta sua fidelidade ao intelectualismo da razão. Mas o pensamento teórico, guiado pelo ideal da objectividade, não esgota tal aspiração. Fica aquém das suas aspirações. Se as relações éticas devem levar – como este livro mostrará – a transcendência ao seu termo, é porque o essencial da ética está na sua *intenção transcendente* [...]. A ética, já *por si mesma*, é uma ‘óptica’. [...] A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a via real. [...] Correndo o risco de parecer confundir teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica. A confusão aparente é desejada e constitui uma das teses deste livro.³⁴

³⁴ TI, p. 16-17 (já citado).

A verdade e a bondade são, portanto, modos da transcendência metafísica, modos de o ser se transcender para além de si. Se levamos em conta que o objetivo de Levinas nesta obra é mostrar que a relação teórica não é a relação mais original da transcendência, compreendemos que lhe importa sublinhar que o intelecto, sim, aspira à verdade, mas que isto se realiza pela ética: a ética é a via real da verdade, a sua é a intenção transcendente, ela cumpre a intenção da procura da verdade. Assim se torna também mais compreensível a consideração levinasiana da ética como a filosofia primeira: se a filosofia tem a tarefa de procurar a condição primeira, de remontar do dado à sua origem, e se é a ética a via real para tal, então a ética é a filosofia primeira, a metafísica.³⁵

Resta-nos explicar como a verdade teórica ou objetiva se distingue ou relaciona com o que até aqui foi chamado a verdade do ser; esta abordagem ulterior da questão da verdade nos levará à questão sobre a origem – origem da verdade no ser, origem do sentido.

Levinas diz que a verdade se procura; por causa da separação entre o Mesmo e o Outro, “o Mesmo só pode juntar-se ao Outro nas vicissitudes e nos riscos da procura da verdade, em vez de descansar em si em toda a segurança [...] – no risco da ignorância, da ilusão e do erro [...]. A procura da verdade desdobra-se na aparição das formas”.³⁶ A verdade se procura no, e vem ao ser do Outro; a expressão do Outro, a palavra ensinada ou revelada, é o início ou origem da significação. Mas a palavra instaura imediatamente o discurso, porque apela a uma resposta. A linguagem se concretiza na abertura da morada, na doação das coisas possuídas, que deste modo ganham nome, sentido, tornam-se objetos, isto é, objetos do mundo comum, passível de ser partilhado. O mundo ganha sentido na medida em que é tema-

³⁵ Deste ponto de vista, torna-se enigmática a afirmação de Levinas no prefácio: “[...] Desde que a escatologia da paz opôs a paz à guerra, a evidência da guerra mantém-se numa civilização essencialmente hipócrita, ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, doravante antagonistas. Talvez seja altura de reconhecer na hipocrisia, não apenas um rele defeito contingente do homem, mas a dilaceração profunda de um mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas” (TI, p. 12). A experiência da guerra coincide com a lei do ser, com a própria evidência racional, e portanto se opõe ao Bem, num “mundo” em que não há acolhimento do Outro como rosto, em que o ser se recusa ao respeito da exterioridade. Nesta situação, portanto, o Bem e o Verdadeiro são antagonistas; mas tal civilização é hipócrita já por este fato da oposição entre eles. Voltaremos a esta questão mais adiante, na ocasião da abordagem da guerra.

³⁶ TI, p. 48.

tizado, dito, na medida em que se insere na relação com o Outro, isto é, enquanto recebido e dado na linguagem. A verdade do ser pode, então, ser dita, tematizada em proposições, objetivada.

A linguagem é o lugar original da aparição do sentido dos fenômenos, do mundo, enquanto na proposição os fenômenos são referidos ao ente, ao Outro; o mundo, apenas quando tematizado, surge com sentido, se orienta a partir do Absoluto. A objetividade do sentido, a inserção ou aparição do sentido nas proposições, é fundamentalmente ligada à relação ética entre o Eu e o Outro, o seu sentido é a partilha do mundo como resposta do Eu ao Outro por intermédio das coisas, no mundo. “A própria objetivação da verdade remete para a linguagem”³⁷, diz Levinas, e a essência da linguagem não é a transmissão de conteúdos, mas a associação entre os interlocutores, que tem a estrutura ética: o apelo do Rosto, o seu pôr em questão a liberdade do Eu. Este acontecimento ético é o essencial da linguagem, de todo o recurso à palavra e assim da tematização do mundo na relação intersubjetiva. Levinas remete o racional, o inteligível, a própria procura da verdade do mundo – a tematização –, ao acontecimento originário que é o encontro do rosto.

O sentido remete para um significante. [...] O significado nunca é presença completa; sempre signo por seu turno, não se apresenta numa recta franqueza. O significante, aquele que emite o sinal, está *de frente*, apesar da mediação do sinal, sem se propor como tema. Outrem, o significante, manifesta-se na palavra ao falar do mundo e não de si, manifesta-se propondo o mundo, *tematizando-o*. A tematização manifesta Outrem porque a proposição que o mundo apresenta [...] promete uma resposta ao que recebe essa proposição e se dirige para Outrem, pois recebe, na sua proposição, a possibilidade de questionar. A questão não se explica somente pelo espanto, mas pela presença daquele a quem ela se dirige. A proposição mantém-se no campo tenso das perguntas e das respostas.³⁸

O sentido é o rosto de outrem e todo recurso à palavra se coloca já no interior do face a face original da linguagem. Todo o recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como ‘consciência de’, é sociedade e obrigação. A signifi-

³⁷ TI, p. 85.

³⁸ TI, p. 82-83.

cação é o Infinito, [...] faz-me frente e põe-me em questão e *obriga-me* pela sua essência de infinito.³⁹

Levinas também neste ponto argumenta contra a concepção da verdade como desvelamento, sobretudo do ponto de vista da falta da relação com o Outro e da linguagem no desvelar-se heideggeriano do ser. O que é desvelado, aparece, é fenômeno: o ente referido apenas ao ser solitário; o mundo dos fenômenos é mundo solitário, sem palavra, por isso passível de equívoco, de degradar em aparências, porque não há ninguém que possa orientar ou auxiliar a interpretação da aparição. “Donde, a possibilidade de dúvida universal que não é uma aventura pessoal acontecida a Descartes. Tal possibilidade é constitutiva da aparição como tal, quer ela se verifique na experiência sensível, quer na evidência matemática”.⁴⁰ Relacionando-a com a aparição dos fenômenos na sua dimensão de obra de um sujeito só, Levinas faz uma belíssima interpretação da procura cartesiana do fundamento da certeza e da verdade. O mundo dos fenômenos é anárquico, sem princípio – por isso passível de dúvidas infinitas –, precisamente porque obra de um pensamento solitário. Este mundo silencioso, o inverso da linguagem – porque aquele que, contudo, torna possível a aparição se esquiva ao auxílio na sua interpretação – é a mistificação dos fatos, em que o real não se fixa em formas, em que os fenômenos, joguetes do gênio maligno, mascaram-se indefinidamente, tornando impossível a atualidade. A significação que resolveria a ambivalência da aparição, não pode ser deduzida das relações entre os fenômenos, não pode absolutamente ser deduzida. A significação vem da palavra proferida pelo interlocutor, é recebida do Outro que já deve ter se apresentado para tornar possível a própria contemplação dos fenômenos. Pois, “o espectáculo só é de facto contemplado na medida em que tem um sentido. O significativo não é posterior ao ‘visto’ [...]”⁴¹. Contudo, não é o *cogito*, o pensamento solitário, que chega à verdade, ao primeiro princípio ou origem do sentido, não obstante ele chegue a uma certeza. O Outro não é nem

³⁹ TI, p. 185.

⁴⁰ TI, p. 77.

⁴¹ TI, p. 80.

deduzido nem intuído⁴², mas sim acolhido. A certeza do *cogito* não chega até o Outro, ela é uma paragem arbitrária, que não se justifica por si própria; ela não é a afirmação última ou inicial, é uma paragem arbitrária, porque pode ela mesma novamente ser posta em dúvida, negada indefinidamente, num nível sempre mais profundo. Este exercício de afirmação e negação que Descartes empreende e pára arbitrariamente é, na verdade, o movimento de procura da origem numa direção errada, segundo a interpretação de Levinas:

é um movimento de descida para um abismo que noutra sítio denominamos ‘há’, para além da afirmação e da negação. É em virtude desta operação de descida vertiginosa para o abismo, em virtude da mudança de nível, que o *cogito* cartesiano não é um raciocínio no sentido corrente do termo, nem uma intuição. Descartes empenha-se numa tarefa de negação infinita que certamente é obra do sujeito ateu que rompeu com a participação e que (embora pela sensibilidade apto para o assentimento) permanece incapaz de uma afirmação; compromete-se num movimento para o abismo que arrasta vertiginosamente o sujeito incapaz de parar.⁴³

O pensamento solitário pode chegar apenas ao há, ao ser neutro que, porém, não pode ser a origem do sentido. A procura da origem não é, pois, esta descida ao há. O pensamento da origem não é o pensamento do ser⁴⁴; tentarei abordar este problema mais adiante. Para já, Levinas conclui a sua interpretação apontando para o Outro como a fonte do sentido, como quem pode parar a vertigem do pensamento do ser que esbarra no há, quem pode fazer a afirmação primeira:

O eu na negatividade, que se manifesta pela dúvida, cinde a participação, mas não encontra no *cogito* sozinho uma paragem. Não sou eu, é o Outro, que pode dizer *sim*. Dele vem a afirmação. Ele está no começo da experiência. Descartes procura uma certeza e pára na primeira mudança de nível dessa descida vertiginosa. É que, de facto, ele possui a ideia de infinito, pode medir antecipadamente o retorno da afirmação atrás da negação. Mas possuir a ideia do infinito é já ter acolhido Outrem.⁴⁵

⁴² Anoto aqui a afirmação levinasiana que me parece preciosa como orientação sobre o método buscado e usado por ele na justificação da origem do sentido: “Pois a dedução é uma maneira de pensar que se aplica a objetos já dados. O interlocutor não pode ser deduzido, porque a relação entre ele e eu é pressuposta por toda a prova. [...] O dado remete para o dador, mas este reenvio não é causalidade tal como não é a relação do sinal à sua significação” (TI, p. 79).

⁴³ TI, p. 79-80.

⁴⁴ Talvez se possa aqui objetar que o procedimento de Descartes não poderia ser chamado de pensamento do ser, já que não tematiza a diferença ontológica; falo do pensamento do ser apenas pela referência deste procedimento cartesiano ao ser neutro que é, afinal, o ser ao qual leva, segundo Levinas, o pensamento em Heidegger.

⁴⁵ TI, p. 80.

Levinas continua esta argumentação sobre a origem do sentido – e assim, sobre a procura da verdade – discutindo a proposta heideggeriana do sentido relacionado à finalidade prática.

Por se ter compreendido o laço indissolúvel que liga aparição à significação, tentou-se tornar a aparição posterior à significação – situando-a no seio da finalidade do nosso comportamento prático. O que apenas aparece, a ‘pura objectividade’, o ‘nada mais que objectivo’, seria tão só um resíduo da finalidade prática da qual tiraria o seu sentido. Daí a prioridade da preocupação relativamente à contemplação, ao enraizamento do conhecimento numa compreensão que tenha acesso à ‘mundanidade’ do mundo e que abra o horizonte à aparição do objecto.⁴⁶

Esta proposta, contudo, significa para Levinas um subestimar a objectividade que, por si, significa já uma distância ou separação do sujeito em relação ao mundo, em relação à fruição, sobretudo, pela qual, na interpretação levinasiana, o Eu vive para si, ou “existe em vista da própria existência” – para a qual remete ultimamente a significação na qualidade de prática. Esta existência para si da fruição foi descrita por Levinas precisamente como não tendo ainda acesso ao sentido, como existência sem consciência dos objetos, do mundo. “Com efeito, a significação só se mantém na ruptura da unidade última do ser satisfeito”⁴⁷; ruptura que, mais fortemente, é provocada pelo Desejo do Outro, ou seja, pelo Outro que fala e possibilita a consciência, a linguagem, a ultrapassagem de si mesmo como última referência do movimento do ser.

“Ter um sentido é situar-se em relação a um absoluto, isto é, vir da alteridade [...]”⁴⁸ O absoluto está, antes do que no fim, no próprio começo do ser, na origem. Isto possibilita a Levinas marcar diferença radical entre o começo e o fim, distanciar-se novamente em relação à proposta heideggeriana da origem do sentido, e também em relação à sua compreensão do começo.

A função de origem não se reduz a um *fim* que, num sistema de referência, se referiria a si (como o para si da consciência). Começo e fim não são conceitos últimos no mesmo sentido. O ‘para si’ fecha-se sobre si e, uma vez

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ TI, p. 81.

⁴⁸ TI, p. 83.

satisfeito, perde toda a significação. A quem o aborda, apresenta-se tão enigmático como qualquer outra aparição. É origem – o que traz a chave do seu enigma – o que traz a sua palavra.⁴⁹

A origem não é acessível pela dedução, nem pela intuição, nem pode, portanto, ser pensada como o fim da atividade prática; deve-se procurar um outro acesso àquilo que possibilita significado. De fato, se o Outro, o Infinito é a origem, o acesso a ele é a relação moral, que transforma o próprio movimento do pensamento e do saber. Deve-se remontar, na procura da verdade, a quem da situação em que o sujeito está só, a quem da liberdade e da evidência do *cogito* que marca um início no pensamento, mas não a origem absoluta. Esta procura da verdade pode ser chamada saber, desde que se compreenda a essência do saber: o saber deve remontar a quem da sua origem objetiva, pôr-se em questão, ou seja, ser crítico. A crítica mais radical não é a das verdades objetivas, mas a crítica da própria liberdade e espontaneidade da razão.

A crítica da espontaneidade gerada pela consciência da minha indignidade moral precede a verdade [...]. A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade.⁵⁰

A crítica ou a filosofia é a essência do saber. Mas o peculiar do saber não reside na sua possibilidade de ir para um objecto, movimento pelo qual se aparenta a outros actos. O seu privilégio consiste em poder pôr-se em questão, em penetrar a quem da sua própria condição. Ele está recuado em relação ao mundo e não porque tem o mundo por objecto; pode ter o mundo por tema, fazer dele um objecto, porque o seu exercício consiste em ter entre as mãos, de algum modo, a própria condição que o sustenta e que sustenta inclusivamente esse mesmo acto de ter entre as mãos.⁵¹

Esta situação, em que a crítica se torna possível e que significa, de algum modo, ter entre as mãos a própria condição, pode ser aproximada refletindo ainda sobre o que acontece na procura da verdade que chega até o *cogito*, ao recuar até aquilo que torna possível o próprio *cogito*. Não se trata de procurar um conhecimento ou evidência anterior ao *cogito*, porque este já é a evidência em que o conhecimento não tem um compromisso anterior, que é a experiência do puro presente. Pode-se, antes, ler o *cogito* como um despertar, despertar do

⁴⁹ TI, p. 84.

⁵⁰ TI, p. 70.

⁵¹ TI, p. 72.

sono, graças à dúvida. É a dúvida que aponta para uma idéia do Perfeito que o sujeito que pensa já não pode ter tirado de si mesmo. A idéia do Infinito, a relação com o Outro – que é “mais original do que tudo o que se passa em mim”⁵² – é, portanto, a condição da dúvida, da pergunta e da própria evidência do *cogito*.

A evidência do *cogito* [...] não pode satisfazer a exigência crítica, porque o começo do *cogito* lhe é anterior. É verdade que ele marca o início, porque é o despertar de uma experiência que se apodera da sua própria condição. Mas este despertar vem de Outrem. Antes do *cogito*, a existência sonha-se a si própria, como se permanecesse estranha a si. É porque suspeita que sonha que ela desperta. A dúvida fá-la procurar a certeza. Mas a suspeita, a consciência da dúvida, supõe a ideia do Perfeito. O saber do *cogito* remete assim para uma relação com o Mestre – para a ideia do infinito ou do Perfeito.⁵³

Esta interpretação levinasiana do *cogito* é, a meu ver, um modo de se referir à procura da filosofia ocidental, de se remeter à idéia verdadeira da transcendência na tradição filosófica ocidental. Com ela Levinas se distancia das propostas da interpretação da origem, princípio primeiro, última condição de possibilidade do sentido e da verdade. A procura da verdade não é, em última instância, teórica, mas crítica de si, da liberdade ou espontaneidade que só até um certo limite podem ser consideradas originárias; ela é a inversão do movimento da existência, inversão da existência para si, cuja essência é ética.

A consideração da própria origem não como um estado ou princípio racional, mas como a relação com o Infinito, nos remete novamente para o tema da procura da origem que Levinas desenvolve desde as primeiras obras: para o problema da criação. De fato, descrever o saber ou a procura da verdade como essencialmente crítica, como um remontar da liberdade aquém da origem, é interpretar a subjetividade humana em relação com a Origem, como criatura. “A subida a partir de uma condição aquém dessa condição descreve o estatuto da criatura”, porque, para uma liberdade, procurar a sua origem “antes da origem”, antes da espontaneidade primeira, implica um movimento contra a natureza, diz Levinas, e atesta uma liberdade que não se supõe originária, mas justificada, liberdade criada. O próprio saber, na

⁵² TI, p. 74.

⁵³ TI, p. 73.

sua essência crítica, é uma atividade da criatura, é o “próprio *existir* da criatura”⁵⁴. A procura da verdade é já uma relação com a origem, com o Criador; a verdade como excedendo o ser, como a exterioridade ética do ser, mostra uma intenção divina: “O excedente da verdade sobre o ser e sobre a sua idéia, que sugerimos pela metáfora de ‘curvatura de espaço intersubjetivo’, significa a intenção divina de toda a verdade. Essa ‘curvatura de espaço’ é talvez a própria presença de Deus”⁵⁵ – presença de Deus implicada no movimento ético da existência, que coincide com a procura e o testemunho da verdade, como origem e fonte de significado do próprio movimento de ser e desta procura, como o que em última instância justifica o ser e o livra do seu mal – pois, o ser em verdade é o ser que tem razão de ser.

Unidade e pluralidade do ser

Ao questionamento levinasiano do ser pertence também a pergunta sobre a unidade e pluralidade no ser – pergunta antiga que remonta aos gregos, à resposta radical que lhe deu Parmênides e que marcou desde então o pensar ocidental: o ser é uno.⁵⁶ A tradição filosófica privilegiou a unidade do ser, o ser unitário, mônada; é a unidade que garante a identidade ao ente, o seu ser sempre o mesmo, não obstante alguma diferenciação no seu interior.⁵⁷ A metafísica, enquanto acesso ao ser, constatando a pluralidade, esforçou-se por eliminar a separação, por unir o que é dividido em múltiplo.

O ser metafísico deveria absorver o ser um metafísico. A separação de facto, onde a metafísica começa, resultaria de uma ilusão ou de uma falta. Etapa

⁵⁴ TI, p. 75.

⁵⁵ TI, p. 271.

⁵⁶ Sobre a importância fundamental desta questão para o pensamento humano, parece-me interessante a observação de G. Greshake: “O problema do mútuo referir-se da unidade e pluralidade é [...] o problema do fundo e do destino do Ocidente, não só do *pensamento* ocidental, mas também da sua concepção do homem e da sua realização prática. [...] A este respeito pode permanecer aberta a questão se tal problema, para além do Ocidente, não seja um problema da humanidade, que se coloca em *todos* os ambientes culturais e sociais, naturalmente de modos sempre específicos” (G. Greshake, *Il Dio Unitrino*, Brescia: Queriniana, 2001, p. 507 e nota 3 da mesma página).

⁵⁷ Compreendida como indivisibilidade interior, a unidade nalguma concepção clássica – como em Tomas de Aquino – opõe-se à pluralidade; mas, na filosofia clássica nem sempre a unidade e a pluralidade se excluem de tal modo como o sugere a radical interpretação levinasiana de Parmênides. Levinas quer sublinhar a originalidade da pluralidade, sem contudo excluir totalmente a unidade, como veremos no final desta exposição.

que o ser separado percorre no caminho de regresso para a sua fonte metafísica, momento de uma história que se acabará pela união, a metafísica seria uma Odisseia e a sua inquietude, a nostalgia. Mas a filosofia da unidade nunca soube dizer donde vinha a ilusão e a queda acidentais, inconcebíveis no Infinito, no Absoluto e no Perfeito.⁵⁸

Um questionamento radical deste privilégio da unidade implicaria um abalo da lógica, que se fundamenta no princípio da identidade. Sobre esta relação entre o conhecer e a concepção de ser, na tradição, F. Ciaramelli diz:

No referencial lógico-ontológico da tradição, a estrutura solitária da atitude contemplativa, enquanto única capaz de colher na transparência da visão o próprio do acontecimento do ser, impede de descobrir a significação ontológica positiva da pluralidade humana, que nela se reduz a uma multiplicidade numérica objetiva sempre totalizável e sintetizável, submissa ao ideal ontológico da unidade.⁵⁹

Esta concepção unitária do ser, fundamento da lógica e, por sua vez, ligada ao modo de conhecer que corresponde à lógica, à visão solitária de um sujeito isolado que, portanto, não pode ver no seu existir a pluralidade originária, e não pode conseqüentemente chegar à verdade, degenera o significado da pluralidade. Secundária em relação à unidade, ela é reduzida a uma pluralidade numérica, à multiplicidade de sujeitos que podem ser contados, totalizados, substituídos por números. Levinas diz em *Totalidade e Infinito*:

Esta [a lógica], com efeito, assenta sobre o laço indissolúvel entre o Uno e Ser: laço que se impõe à reflexão porque encaramos sempre o existir num existente uno. O ser enquanto ser é para nós mónada. O pluralismo só se manifesta na filosofia ocidental como pluralidade dos sujeitos que existem. Nunca apareceu no existir dos existentes. Exterior à existência dos seres, o plural dá-se a um sujeito que conta, como número, já subordinado à síntese do 'eu penso'. Só a unidade conserva o privilégio ontológico. A quantidade inspira a toda a metafísica ocidental o desprezo de uma categoria superficial.⁶⁰

Se o existir é visto como uno, a pluralidade não diz respeito propriamente ao ser. Com isto, porém, também a transcendência parece impossível no ser; o ser uno e idêntico a si não se transcende, permanece circunscrito à sua identidade imanente. Se a pluralidade é considerada superficial, também a transcendência não é profunda, afirma Levinas, sublinhando assim

⁵⁸ TI, p. 89.

⁵⁹ F. Ciaramelli, "De l'errance à la responsabilité", em *Études Phénoménologiques. Emmanuel Levinas*, n. 12, 1990, p. 46.

⁶⁰ TI, p. 253.

o nexó entre a pluralidade e a transcendência. A transcendência “superficial” situa-se fora do acontecimento do ser, fora da identidade ou da substância do ente; consiste no conhecer, na atividade da consciência. De fato, se dissesse respeito à identidade do sujeito, segundo a lógica tradicional isto significaria a destruição da sua substância, a morte do sujeito. “A idéia da transcendência contradiz-se”.⁶¹

Isto vale também para a filosofia de Heidegger, com quem Levinas discute ainda nesta meditação sobre a pluralidade. Não obstante o seu anti-intelectualismo, não obstante a recusa do primado da consciência teórica, por meio da idéia da compreensão do ser que define a relação do ente com o ser, Heidegger alcança a filosofia clássica, como já vimos. Mesmo que a existência não seja articulada mais a partir da lógica da unidade, mas como tempo, como projeção para o possível que contém em si a multiplicidade, a relação com o ser – a ontologia – dá-se em termos de poder e dominação, nos quais se converte em última instância o próprio possível. O poder e a dominação não podem, entretanto, definir a pluralidade e a transcendência. Em Heidegger, “um existente continua a ser o princípio da transcendência do poder. O homem sedento de poder, que aspira à sua divinização e, conseqüentemente, votado à solidão, aparece no termo desta transcendência”⁶². Esta definição do homem, segundo Levinas, se mantém também na última filosofia de Heidegger, quando este realça também o mistério do ser, a sua in-compreensão essencial, a in-verdade, e a impotência do homem subjugado ao destino do ser pela errância. Entretanto, “Heidegger não dispõe [...] de nenhuma noção para descrever a relação com o mistério que a finitude do *Dasein* implica já. Se o poder é, ao mesmo tempo, impotência, é em relação ao poder que essa impotência é descrita”⁶³. O conceito de errância, portanto, que marca o existir do *Dasein*, a sua constituição íntima, na sua relação com o mistério do ser – enquanto este se desvela, desvelando o ente, e se dissimula ao mesmo tempo – não proporciona um verdadeiro abandono do poder do homem, e muito

⁶¹ Ibidem.

⁶² TI, p. 254.

⁶³ Ibidem.

menos o abandono da solidão da existência. É que ele conduz o homem, na filosofia de Heidegger, a aceitar resolutamente o mistério do ser, a conformar-se ao destino ou à história à qual o ser o destina. O existir humano, segundo Heidegger, resolve-se nesta resolução pessoal e solitária, quase heróica – *Ent-schlossenheit*; em *Sein und Zeit*, tratava-se de aceitar deste modo a finitude essencial da existência, assumindo-a na antecipação da morte, o que caracterizava o *Dasein* com um curioso “poder de morrer”; depois da *Kehre*, trata-se de aceitar a co-presença da verdade e não-verdade como essência do ser que historiza o seu destino. Segundo Ciaramelli, é sempre a relação ao nada que em Heidegger se articula como o meio de compreender o ser e que assegura ao *Dasein* a sua ipseidade solitária.⁶⁴

O que, conseqüentemente, deve ser posto em causa, é a noção de transcendência implicada nesta filosofia: embora Heidegger introduza a transcendência no acontecimento do ser, no próprio existir do *Dasein*, como passagem da compreensão ôntica à compreensão ontológica, como própria transitividade do ser ou da existência, não está ainda justificada, embora pressuposta por ele, a ultimidade do horizonte do ser em que a transcendência se resolve. O seu significado último seria: ter-que-ser, persistir no ser, ser-em-vista-do-próprio-ser. Para pensar de um modo diferente a transcendência – para que ela seja a abertura à exte-

⁶⁴ F. Ciaramelli, op. cit., p. 50-54. No escrito citado, o autor interpreta com detalhes a breve referência de Levinas à noção heideggeriana de errância na sua crítica do sentido unitário do ser na filosofia de Heidegger. Segundo o autor, esta noção, introduzida por Heidegger na passagem entre a filosofia do *Sein und Zeit* e a meditação sobre a história do ser, precisamente no escrito *Vom Wesen der Wahrheit* de 1930 e publicado em 1943, marca um momento crucial do pensamento de Heidegger, a preparação da meditação da história do ser. Heidegger corrige aí a perspectiva segundo a qual a perda da compreensão originária do ser seria devida à queda do *Dasein* na quotidianidade. O esquecimento ou o desconhecimento do ser doravante pertence à essência do ser que é, simultaneamente, o ocultamento ou o retiro e a eclosão ou o desvelamento. O *Dasein* colhe necessariamente o ser do ente na oposição do ente particular ao ente em totalidade, o desvelamento de um é acompanhado necessariamente pelo ocultamento do outro; nisto consiste a fonte da não-verdade que aponta para o mistério do ser que domina o *Dasein*. A inquietação, a agitação toca o existir deste, como fuga perante o mistério, como recusa de reconhecer a dissimulação do que é obnubilado, e o *Dasein* se refugia na realidade cotidiana – esta recusa e fuga é denominada por Heidegger a errância. O homem não se lhe pode subtrair, porque é o ser que deste modo se dá ao *Dasein*, dominando-o, dominando a história. Mas, com isso, segundo *Vom Wesen der Wahrheit*, a errância contribui para fazer nascer a possibilidade de não sucumbir a este perder-se, para aperceber-se da errância como tal, isto é, aceitar resolutamente o mistério do ser, aceitar livremente a sua dominação. A reviravolta, o salto na *Kehre*, consiste para Heidegger nesta colocação do esquecimento ou retiro do ser como pertencendo à própria essência do ser, donde se conclui a importância capital da noção da errância. “Deste modo, Levinas relaciona de maneira notável a temática da errância a uma concepção da verdade e da compreensão em que não há lugar possível para um pensamento da transcendência e da ética”, e deste modo da pluralidade (Ibid., p. 57).

rioridade, ao Outro – é preciso pôr em questão a noção monista e solipsista do ser, reivindicar a pluralidade humana.

Para tal, Levinas, em primeiro lugar, destaca a importância da separação, como condição da transcendência e da pluralidade: “a vida interior é, para o real, a *maneira* única de existir como uma pluralidade”⁶⁵. A separação, permitindo a individualidade do ente, garante a irreduzibilidade da ipseidade à totalidade, garante que a pluralidade dos entes não seja totalizada e assim perdida; por isso, a separação ou a distância do Infinito não significa uma diminuição do Uno, uma queda ou degradação, como foi interpretada por Plotino – é o Bem que assim se anuncia pela pluralidade. A solidão tem, portanto, um caráter ontologicamente original, mas ela, enquanto ontológica, não resume o sentido total do ser e do ente. A socialidade, outrossim originária, situa-se além dessa dimensão ontológica. Talvez se possa dizer que a solidão caracteriza o fenômeno, enquanto a pluralidade caracteriza o ser.⁶⁶

A pluralidade pode produzir-se, a partir da separação, pela relação que conserva a individualidade do Eu e a alteridade do Outro; ela *se produz*, portanto, quando se produz a alteridade radical: na relação entre o Mesmo e o Outro. Convém reler a página em que Levinas insiste na produção da multiplicidade a partir do Eu separado que resiste à totalidade.

A multiplicidade só pode produzir-se se os indivíduos conservarem o seu segredo, se a relação que os agrupa em multiplicidade não for visível de fora, mas for de um ao outro. Se fosse inteiramente visível de fora, se o ponto de vista exterior se abrisse para a realidade última da multiplicidade, esta constituiria uma totalidade na qual os indivíduos participariam. O elo entre as

⁶⁵ TI, p. 46.

⁶⁶ A passagem da solidão originária à socialidade originária dá-se na procura da origem, em que o *cogito*, ainda solitário, deve transformar-se em crítica de si que reconhece o Outro. Segundo Ciaramelli, a afirmação levinasiana do caráter ontologicamente original da solidão é uma recusa da prioridade dada por Heidegger ao *Mitsein*. Ela seria formulada notavelmente já em *Da existência ao existente* e em *Le Temps et l'Autre*, onde constituiria a premissa das descrições da hipóstase e prepararia as análises da separação e da interioridade em *Totalidade e Infinito*. A socialidade originária se situaria além deste caráter ontológico do Eu, isto é, além do ser. Penso que o conjunto da obra de Levinas talvez permita pensar a pluralidade além do ser, mas em *Totalidade e Infinito* Levinas não opera com esta noção, e sim com a distinção entre o fenômeno e o ser. A pluralidade, portanto, embora não seja ontológica, contudo caracteriza o ser, originalmente múltiplo. Também me parece interessante esta associação do *Mitsein* à ipseidade marcadamente solitária do *Dasein* na compreensão autêntica; ela só superficialmente pode ser assemelhada à relação entre a separação ou interioridade e a pluralidade originária. Levinas quer salvaguardar ao mesmo tempo o pluralismo e a responsabilidade individual, recusando tanto o solipsismo quanto a dissolução da ipseidade no coletivo – o que ele reprova em Heidegger. Cfr. F. Ciaramelli, op. cit., p. 59-60.

pessoas não teria preservado a multiplicidade da adição. Para manter a multiplicidade, é preciso que a relação que vai de mim a Outrem – atitude de uma pessoa em relação à outra – seja mais forte do que a significação formal da conjunção em que toda a relação corre o risco de se degradar. Essa maior força afirma-se concretamente no facto de a relação que vai de Mim ao Outro não se deixar englobar numa rede de relações visível a um terceiro. Se o elo de Mim ao Outro se deixasse captar inteiramente de fora, eliminaria no olhar que o abrangeria a própria multiplicidade, ligada por esse elo. Os indivíduos apareceriam como participando na totalidade: outrem reduzir-se-ia a um segundo exemplar do eu – ambos englobados pelo mesmo conceito. O pluralismo não é uma multiplicidade numérica. Para que se realize um pluralismo em si, que a lógica formal não pode refletir, é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim ao outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem [...], que não seria uma espécie da relação em geral; o que significa que o movimento de mim para o outro não poderia oferecer-se como tema a um olhar objectivo liberto desse afrontamento do Outro, a uma reflexão. [...] O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não *concebo* simplesmente em relação a mim, mas *encaro* a partir do meu egoísmo. [...] Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele [...].⁶⁷

A pluralidade original, portanto, é a sociedade entre Mim e Outro, que parte e se mantém a partir de mim, que não pode ser objectivada, conhecida, refletida sem se perder no pluralismo numérico. O segredo da interioridade continua a fazer parte essencial dela. O conhecimento, pois, ou a subjetividade definida pelo poder de conhecer, não dá conta da pluralidade, não se liberta da unidade e da totalidade. O próprio desvelar-se do ser, por si só, não permite a pluralidade, segundo Levinas.

Para que uma multiplicidade possa produzir-se na ordem do ser não basta que o *desvelamento* (em que o ser não apenas se manifesta, mas se realiza ou se empenha ou se exercita ou reina), que a sua *produção* resplandeça no esplendor frio da verdade. Nesse esplendor, o diverso une-se sob o olhar panorâmico que ele reclama. A própria contemplação incorpora-se nessa totalidade e instaura, precisamente assim, o ser objectivo ou eterno [...] A contemplação define-se talvez como um processo pelo qual o ser se revela, sem deixar de ser um. A filosofia que ele ordena é a supressão do pluralismo.⁶⁸

A pluralidade só pode manter o seu significado original no face a face, na minha interioridade aberta à exterioridade do Outro. Não é que o Eu produz a alteridade do Outro e assim a pluralidade, no seu interior: a pluralidade se torna visível, no ser, a partir da subjetividade na relação com o Outro. “Para que uma multiplicidade se possa manter, é preciso que

⁶⁷ TI, p. 106 (já parcialmente citado).

⁶⁸ TI, p. 199-200.

nele se produza a subjetividade que não possa procurar uma congruência com o ser em que ela se produz”⁶⁹, isto é, a subjetividade que não se identifica totalmente com o ser, que não se identifica totalmente, por causa da sua abertura, por causa do movimento infinito que acontece no ser a partir da revelação do Outro. Nesta produção do ser, da subjetividade e da alteridade no ser, consiste, para Levinas, a “fundamentação do pluralismo”; ele a anuncia assim:

É preciso que o ser se exerça ao mesmo tempo que se revela, isto é, ao mesmo tempo que, no seu próprio ser, flui para um eu que o aborda, mas fluindo para ele sem se esgotar, ardendo sem se consumir. [...] A própria relação social não é uma relação qualquer, uma entre outras que podem produzir-se no ser, mas o seu último acontecimento⁷⁰.

A produção da pluralidade está relacionada à exterioridade do ser, em que o ser não apenas se revela, mas também se ultrapassa constantemente. A visibilidade da pluralidade é importante – o ser deve revelar-se – mas, esta visibilidade concerne apenas a subjetividade na relação social, não é uma manifestação do ser à subjetividade isolada. Por isso, com a visibilidade ou a revelação da exterioridade o próprio ser se produz na verdade, como plural, como vindo infinitamente do Outro a mim e de mim infinitamente a Outro, já a partir da minha afecção originária pela revelação do Outro. O próprio ser se produz como relação social, como pluralidade – a relação entre mim e Outro é o seu acontecimento derradeiro, o seu acontecer.

Levinas exemplifica esta noção plural do ser, o ser que não é mais uno, mas que articula no seu próprio evento a relação com o Outro, pela relação erótica enquanto relacionada à paternidade, e pela relação ética com o Mestre.

A sexualidade fornece o exemplo dessa relação, realizada antes de ser reflectida: o outro sexo é uma alteridade que um ser apresenta como essência e não como o avesso da sua identidade [...]. Outrem como mestre pode servir-nos também de exemplo de uma alteridade que não subsiste apenas em *relação* a mim, que, pertencendo embora à essência do Outro, só é no entanto visível a partir de um eu.⁷¹

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ TI, p. 106.

A relação ética com o Outro, Mestre, a relação de responsabilidade, permite pensar a relação de parentesco entre todos os homens, a comunidade humana que implica uma certa igualdade entre os homens, mas onde a igualdade não constitui a unidade de gênero, mas a fraternidade, em que cada homem permanece unicidade e em que se conserva de modo talvez paradoxal também a assimetria original entre o Eu e o Outro. É que o terceiro homem, o Outro do outro, está presente na expressão do rosto que me manda, portanto, a ser Mestre também, junta-me a si para reclamar justiça. A comunidade humana, a fraternidade, explica-se em última instância pela “comunidade de pai, como se a comunidade de gênero não aproximasse suficientemente”⁷², isto é, pela paternidade, que é

a implantação de uma unicidade com a qual a unicidade do pai coincide e não coincide. A não coincidência consiste, concretamente, na minha posição como irmão, implica outras unicidades em torno de mim, de maneira que a minha unicidade de mim resume ao mesmo tempo a suficiência do ser e a minha parcialidade, a minha posição em face do outro como rosto⁷³.

Por aqui a relação de responsabilidade alcança a relação com o pai e a relação erótica com o feminino, pela qual Levinas explicita ulteriormente a multiplicidade originária no existir, no ser.

A relação erótica com o feminino e a fecundidade da paternidade retomam, quanto à superação da unidade no existir, isto é, à realização da pluralidade originária, o que Levinas escreveu a respeito disso já em *O Tempo e o Outro*. Levinas fala da trans-substanciação: na relação erótica e na relação com o filho – que prolonga e completa a relação erótica –, há um movimento do Eu a Outro que não é identificação, nem a perda da ipseidade; trata-se de uma relação entre duas substâncias em que se mostra “um *para além das substâncias*”, em que precisamente a pluralidade originária é possível sem que haja perda da ipseidade, em que a subjetividade se transcende absolutamente. Este movimento, segundo Levinas, vai ainda além do Rosto.

⁷² TI, p. 192.

⁷³ Ibidem.

O *Eros* não estende apenas para além dos objetos e dos rostos os pensamentos de um sujeito. Vai em direção a um futuro que *ainda não é* e que não apenas captarei, mas que eu *serei* – já não há estrutura do sujeito que regressa à sua ilha após cada aventura, como Ulisses. O eu arremessa-se sem retorno, encontra o si de um outro: o seu prazer, a sua dor é prazer do prazer do outro ou prazer da sua dor, sem que isso aconteça por simpatia ou compaixão. [...] Mas situa-se também muito para além de todo prazer, de todo poder, para além de toda a guerra com a liberdade do Outro, porque a subjetividade amorosa é a própria transsubstanciação e porque essa relação sem paralelo entre duas substâncias – onde se mostra um *para além das substâncias* – se funda na paternidade. O ‘para além das substâncias’ não se oferece a um poder para confirmar o eu, mas também não produz no ser algo de impessoal, de neutro, de anônimo – infrapessoal ou suprapessoal. Esse futuro refere-se ainda ao pessoal do qual, entretanto, se liberta: é filho, meu num certo sentido ou, mais exactamente eu, mas não eu mesmo, ele não recai sobre o meu passado para se ligar a ele e para desenhar um destino. A subjectividade da fecundidade já não tem o mesmo sentido.⁷⁴

Neste movimento para o Outro, que caracteriza a pluralidade na relação erótica e na paternidade, que a funda – e que não é nem pensamento que faz do Outro um tema, nem palavra que interpela, segundo Levinas –, reúnem-se alteridade e identificação: o Eu é si mesmo e não é si mesmo, no Outro, no filho. Isto é explicado por Levinas, por um lado, pelo tempo: relação com o filho é relação com o futuro, sempre novo, que retoma e renova o passado; ela é tempo, tempo descontínuo e infinito, que introduz a infinitude no ser.

O ser infinito, isto é, o ser que está sempre a começar – e que não pode dispensar a subjetividade, porque sem ela não pode recomeçar – produz-se sob o aspecto da fecundidade. A relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito. O outro que serei não tem a indeterminação do possível que, no entanto, leva a marca do eu que capta o possível. No poder, a indeterminação do possível não exclui a *afirmação reiterada* do eu [...]. Na fecundidade, o aborrecimento desse repetido repisar cessa, o eu é outro e jovem, sem que entretanto a ipseidade, que dava o seu sentido e a sua orientação ao ser, se perca na renúncia a si. A fecundidade continua a história, sem produzir a velhice; o tempo infinito não traz uma vida eterna a um sujeito que envelhece. Ele é *melhor* através da descontinuidade das gerações, marcado pelo ritmo das energias inesgotáveis do filho. [...] A relação com o filho na fecundidade [...] articula o tempo do absolutamente outro – alteração da própria substância daquele que pode –, a sua trans-substanciação.⁷⁵

Esta trans-substanciação na relação com o filho talvez possa ser entendida como a mudança na substância do Eu, mudança do seu ser, no sentido de não ser mais movimento de poder, de conhecer, mas tempo. Somente o tempo que tende para o futuro do filho – portanto,

⁷⁴ TI, p. 250-251.

⁷⁵ TI, p. 246.

não o tempo como projeção do possível –, o tempo como perdão, como morte e ressurreição – porque ele não exclui a morte do eu e implica a idéia do seu renascer no filho –, pode liberar radicalmente o Eu do peso do seu ser, seu passado, seu mal.

O outro modo de explicar esta trans-substanciação é indicada por Levinas na idéia da unicidade do filho, que retoma a do pai sem eliminar a separação. Nesta passagem da unicidade do pai para a unicidade do filho, que não é a passagem da identidade de um para o outro, o pai concede a unicidade que é sua ao filho, amando-o, gerando-o como filho, sem marcar com isso o ser do filho com a sua identidade de pai, com o retorno ao mesmo.

Mas a relação do filho com o pai através da fecundidade não se empenha apenas no recurso e na ruptura que o eu do filho realiza enquanto eu já existente. O eu recebe a sua unicidade do eu do *Eros* paterno. O pai não causa simplesmente o filho. *Ser* seu filho significa ser eu no seu filho, estar substancialmente nele, sem no entanto nele se manter identicamente. Toda a nossa análise da fecundidade tendia a estabelecer a conjuntura dialética que conserva os dois movimentos contraditórios. O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único. Não pelo número. Cada filho do pai é filho único, filho eleito. O amor do pai realiza a única possível relação com a própria unicidade de um outro [...].⁷⁶

A noção da unicidade, até agora relacionada à expressão do rosto e à responsabilidade infinita do Eu à qual este não pode subtrair-se, ressalta fortemente destas análises de Levinas; ela completa a idéia da separação e de algum modo a reata com o movimento da transcendência. Vimos que a unicidade do filho não coincide com a do pai também porque o filho se encontra no meio de outros filhos, seus irmãos, que também recebem a sua unicidade pela relação com o pai. Por aqui, entretanto, Levinas introduz em *Totalidade e Infinito* também a noção de eleição como origem do Eu voltado para o Outro, origem do Eu responsável pelos Outros como pelos irmãos, origem da unicidade.

Mas a relação do pai com o filho não deve *juntar-se* ao eu do filho já constituído, como um feliz acaso. O *Eros* paterno investe apenas a unicidade do filho – o seu eu enquanto filial não começa na fruição, mas na eleição. É único para si, porque é único para seu pai. É precisamente por isso que ele, filho, pode não existir ‘por sua conta’. E é porque o filho recebe a sua unci-

⁷⁶ TI, p. 257-258.

dade da eleição paterna que ele pode ser educado, orientado, e pode obedecer [...].⁷⁷

A multiplicidade que, originalmente, descreve-se na relação assimétrica entre o Eu e o Outro, que é uma relação do Eu como único com o Rosto como único ou alteridade originária, na sociedade significa a pluralidade de irmãos, cuja unicidade está fundada na sua relação com o pai, na paternidade e eleição paterna. A multiplicidade é originariamente assimétrica; a igualdade implicada na fraternidade, igualdade de irmãos, funda-se na relação primeira entre o Eu e o Outro. O ser que assim se desenha nestas relações não é mais o ser uno; ele não é substância que deve garantir pela unidade ontológica a própria identidade, e também não se caracteriza como o processo de conhecer, não se realiza ou efetua na tomada de decisão resoluta, mas solitária, perante o nada, como sua assunção, como um último resquício da liberdade que, finalmente, tudo fundamentaria para um espírito. A liberdade na multiplicidade dos únicos certamente não pode ser eliminada, sem que com isso os entes sejam reduzidos na totalidade; mas a liberdade encontra a sua razão de ser, a sua justificação e o seu sentido, nas estruturas de ser mais profundas. “O ser produz-se como múltiplo e como cindido em Mesmo e em Outro. É a sua estrutura última. É sociedade e, por isso, é tempo. Saímos assim da filosofia do ser parmenidiano.”⁷⁸

Esta afirmação não pode deixar de impressionar, pela sua afirmação pretensiosa de um corte radical e definitivo com a tradição filosófica. O ser, cindido na sua unidade pela relação, aberto pela transcendência ou exterioridade que nele se insere, é tempo. É tempo que acrescenta ao ser o novo, porque vem do absolutamente Outro; ele é a superação da finitude, do nada, da morte, do mal. O tempo não é abertura das possibilidades, vai além; também não é apenas a suspensão do definitivo que tornaria possível a continuidade; como atando o pai ao filho ele é essencialmente descontínuo, ruptura da continuidade e continuidade através da ruptura.

⁷⁷ TI, p. 258.

⁷⁸ TI, p. 247.

O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de atos em que o acto segundo desenvolve o primeiro. O ser já não se produz de uma só vez, irremissivelmente presente. A realidade é o que é, mas será uma vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada.⁷⁹

Levinas, finalmente, faz coincidir a pluralidade com a bondade e com a verdade do ser. A pluralidade é definida como a própria transcendência do ser, e isto é também a bondade do ser e a sua verdade.

A transcendência ou a bondade produz-se como pluralismo. O pluralismo do ser não se produz como uma multiplicidade de uma constelação exposta perante um olhar possível, porque assim já ela se totalizaria, se consolidaria em entidade. O pluralismo realiza-se na bondade que vai de mim ao outro em que o outro, como absolutamente outro, pode apenas produzir-se sem que uma pretensa visão lateral sobre esse movimento tenha qualquer direito de se apoderar de uma verdade superior à que se produz na própria bondade.⁸⁰

Neste ponto, sobre a coincidência da bondade, pluralidade e verdade, devemos introduzir ainda um elemento da reflexão de Levinas, até agora deixado de lado. Levinas explica como um Eu pode manter-se na relação com o Outro, na verdade e como bondade, mesmo na situação em que a liberdade da separação parece suprimida. Vimos que a liberdade, mesmo não sendo fundamento ou origem do Eu, é contudo mantida por Levinas como necessária ao Eu, uma vez que é justificada eticamente. A situação em que a liberdade da subjetividade se perde são a guerra e o comércio entre a subjetividade e o outro: situação que implica a relação, que pressupõe a separação, mas não a mantém.

Levinas distingue aqui entre a totalidade que implica a relação formal entre os indivíduos, ou seja, uma multiplicidade unificada pela relação de conhecimento ou de participação na razão universal – onde a separação e a liberdade individual se perdem, e a multiplicidade dos indivíduos que resistem à totalidade, que se mantêm separados, mas cuja relação os opõe um ao outro, os priva – pelo menos inicial ou aparentemente – da liberdade, por submetê-los à violência, relação que se verifica na guerra ou no comércio. Deter-me-ei mais no tema da guerra, porque este me parece um tema importante, presente na filosofia de Levinas desde as

⁷⁹ TI, p. 264.

⁸⁰ TI, p. 285-286.

primeiras obras, relacionado ao conceito do ser. A multiplicidade em que se verifica a violência que, na guerra, pode provir do outro e incidir sobre o Eu – guerra, portanto, que não tem causa no modo de ser do Eu, mas do Outro –, exige uma justificação – isto é, explicação do sentido – diferente daquela que até agora insistiu na necessidade do respeito da alteridade da parte da subjetividade. Por este meio, Levinas de um modo novo une pluralidade, bondade e verdade, mostrando como concretamente a subjetividade pode existir para outrem.

Levinas não procura as razões da guerra; pretende explicar, antes, o que acontece com a subjetividade na situação da guerra, como a relação de guerra é possível e como é possível a liberdade – e a bondade da vontade, a pluralidade originária – não obstante a guerra. Sublinha, portanto, que a guerra não é o fato original da multiplicidade, como se decorresse do fato de na multiplicidade os indivíduos se limitarem mutuamente e disto resultaria a violência. Uma tal limitação violenta implica a conjunção dos entes na totalidade; ora, a guerra pressupõe a separação, a transcendência do rosto, pressupõe um pluralismo de vontades.⁸¹

A guerra distingue-se, portanto, da oposição lógica de *um* ao *outro* pela qual um e outro se definem numa totalidade abrangível panoramicamente e da qual eles tirariam e manteriam a sua própria oposição. Na guerra, os seres recusam-se a pertencer à totalidade, rejeitam a lei; nenhuma fronteira pára um ao outro e o define. Eles afirmaram-se como transcendendo a totalidade, identificando-se cada um deles, não pelo seu lugar no todo, mas por *si* próprio. A guerra supõe a transcendência do antagonista, faz-se ao homem [...]; visa uma presença que vem sempre doutro lado, um ser que aparece num rosto.⁸²

Como, portanto, a violência é possível, pergunta Levinas, se os seres são separados? É preciso poder explicar, na relação entre o Mesmo e o Outro, uma independência e uma dependência mútuas, parciais e simultâneas. Estas não são esclarecidas pela noção de liberdade finita ou de causalidade – ou seja, um ente não é livre porque seria *causa sui*, origem de si, porque deste modo a noção de liberdade finita se torna absurda. O que as explica, por sua vez, é a noção do tempo que define a distância ou a separação entre o Eu e o Outro. A distância

⁸¹ Isto opõe-se ao que Levinas diz no prefácio de *Totalidade e Infinito*, onde a guerra claramente é relacionada à totalidade, à objetivação do ser e à relação formal entre os entes que se estabelece pelo conhecimento.

⁸² TI, p. 201.

que o tempo abre é o adiamento da violência à qual o ente, por ser mortal – por ser corpo – é exposto essencialmente; o tempo é o “ainda não” da morte, da violência, do mal, de todo o peso que o ser impõe a um ente, que vêm ao ente do futuro, na consciência.

Um ser ao mesmo tempo independente do outro e, no entanto, à sua disposição é um ser temporal: à violência inevitável da morte ele opõe o seu tempo que é o próprio adiamento. [...] O tempo é precisamente o facto de que toda a existência do ser mortal – sujeito à violência – não é o ser para a morte, mas o ‘ainda não’, que é uma maneira de ser contra a morte, um recuo em relação à morte no próprio âmbito da sua aproximação inexorável. Na guerra, leva-se a morte ao que dela se afasta, ao que *para já* existe completamente. Na guerra, reconhece-se assim a realidade do tempo que separa o ser da sua morte, a realidade de um ser que toma posição em relação à morte, quer dizer, ainda a realidade de um ser consciente e da sua interioridade. [...] O domínio que a violência tem sobre esse ser – a mortalidade desse ser – é o facto original. A própria liberdade não é mais que o seu adiamento pelo tempo. Não se trata de uma liberdade finita [...] mas de uma liberdade originalmente nula, proporcionada na morte ao outro, mas onde o tempo surge como um repouso: a vontade livre é mais necessidade distendida e adiada que finita. [...] A corporeidade é o modo de existência de um ser cuja presença se adia na altura exacta da sua presença. Uma tal distensão na tensão do instante só pode vir de uma dimensão infinita que me separa do outro, ao mesmo tempo presente e ainda por vir, dimensão que o rosto de outrem abre.”⁸³

Por ser corporal e temporal, isto é, mortal, o Eu é originalmente exposto à violência, embora pela sua separação se lhe oponha. A vontade mortal, originalmente para si, mas exposta ao Outro e à violência que este pode infligir-lhe, pode trair a dignidade do seu ser para si, pode ser infiel a si mesma, vender-se, submeter-se ao Outro, perder liberdade. Mesmo uma vontade heróica que aceita a morte pode assim submeter-se ao Outro como escrava, quando o Outro quer esta mesma morte para ela. Contudo, para Levinas, no tempo, que é também consciência, pela consciência da traição, a vontade pode manter-se à distância dela, submeter-se ainda ao Outro como a uma jurisdição, um julgamento, podendo receber perdão e assim renovar-se. Mesmo na morte, que ameaça como mistério e se faz conhecer pelo medo – e que pode ser também separada da situação da guerra, enquanto ela vem ao sujeito de qualquer modo – se mantém uma ordem interpessoal, uma possibilidade da relação com o Outro.

⁸³ TI, p. 202-203.

A solidão da morte não faz desaparecer outrem, mas mantém-se numa consciência da hostilidade e, por isso mesmo, torna ainda possível um apelo a outrem, à sua amizade e à sua medicação. [...] A morte aproxima no medo de alguém e tem esperança em alguém. [...] O medo para o meu ser que é a minha relação com a morte não é, portanto, medo do nada, mas o medo da violência (e assim ela se prolonga em medo de Outrem, do absolutamente imprevisível).⁸⁴

Pela consciência, que é tempo e é aberta pelo Outro, a subjetividade pode manter-se à distância do mal, pode de algum modo prevenir-se do mal da queda ou da traição, pode ainda desejar o Outro – mesmo na guerra, no perigo da morte. Pela consciência, o mal não é definitivo, é para já no futuro, o ser ainda não é completo. Transcrevo aqui o belo “resumo” de Levinas destas afirmações pelas quais ele mostra como é possível o superamento do mal, ou como este acontece na subjetividade, mesmo quando este mal vem do Outro.

A consciência é resistência à violência, sempre ainda minimamente no futuro, da sua não-liberdade, na consciência previsão da violência, iminente através do tempo que ainda resta. Ser consciente é ter tempo. Não extravasar o presente, antecipando e apressando o futuro, mas ter uma distância em relação ao presente: relacionar-se com o presente como com o ser que há-de vir, manter uma distância em relação ao ser, suportando já ao mesmo tempo o seu amplexo. Ser livre é ter tempo para antecipar-se à sua própria queda sob a ameaça da violência. Graças ao tempo, o ser definido, ou seja, idêntico pelo seu lugar no todo, (porque nascimento descreve precisamente a entrada num todo que preexiste e sobrevive) não chega ainda ao seu termo, permanece à distância de si, ainda preparatória, no vestibulo do ser, ainda aquém da fatalidade do nascimento não escolhido, não se completa ainda. Neste sentido, o ser definido pelo nascimento pode tomar uma posição em relação à sua natureza [...], permanece anterior à sua definição ou à sua natureza. Um instante não se liga ao outro para formar um presente. A identidade do presente fracciona-se numa inesgotável multiplicidade de possíveis que suspendem o instante.⁸⁵

Nesta passagem, pode notar-se ainda uma referência à situação, descrita por Heidegger como a situação originária da subjetividade que nasce jogada no ser – a situação da *Geworfenheit*, interpretada aqui como a entrada num todo que preexiste e sobrevive, entrada no ser neutro que é este todo; o tempo é a libertação desta situação, não porque seria projeção do futuro e assunção da morte, mas porque é consciência e assim distância do ser. Na consciên-

⁸⁴ TI, p. 213-214. A discussão de Levinas é aqui com Heidegger e com a sua concepção da morte como angústia perante o nada do ser. A morte não é uma relação com o nada, mas com o Outro, mantém-se na ordem pessoal. Ela também não pode ser captada como uma última possibilidade, escapa a todo poder do sujeito; como impossibilidade de toda possibilidade – Levinas inverte propositadamente a expressão heideggeriana – ela joga o ser numa passividade total.

⁸⁵ TI, p. 215-216.

cia, o presente se fraciona em multiplicidade, e assim se mantém distante da sua irremissibilidade. A consciência ou o tempo, porém, nesta descrição ainda não explicitam como pode acontecer a superação da violência. É por ser assim um modo da relação com o Outro, que a própria proximidade da morte, ou da violência extrema, pode transformar a vontade no para-outro, no Desejo e bondade, que são o sentido original da pluralidade.

O inimigo ou o Deus sobre o qual não posso poder, e que não faz *parte* do meu mundo, mantém-se ainda em relação comigo e permite-me querer, mas com um querer que não é egoísta, com um querer que se esgota na essência do desejo cujo centro de gravitação não coincide com o eu da necessidade, de um desejo que é para Outrem. O assassinio a que a morte remonta revela um mundo cruel, mas à escala das relações humanas. A vontade, já traição e alienação de si, mas que adia essa traição, que vai para a morte, mas sempre futura, que se expõe a ela, mas não *para já*, tem o tempo de ser para Outrem e de encontrar assim um sentido apesar da morte. A existência para Outrem, o Desejo do Outro, essa bondade liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um carácter pessoal. [...] O Desejo onde se dissolve a vontade ameaçada já não defende os poderes de uma vontade, mas tem o centro fora dela mesma, como a bondade à qual a morte não pode tirar o seu sentido.⁸⁶

Mesmo a situação de extrema violência pode ter sentido enquanto é referência a Outrem, que permite à vontade desejar, desejar o bem para além de todo o bem para si, desejar sem egoísmo, gratuitamente – ser boa. Também e mesmo que a situação inicial fosse a de nascimento não escolhido num ser neutro, em que se respira a ameaça da perda da identidade, como a *Geworfenheit* heideggeriana, Deus mantém-se ainda em relação com o ser e possibilita a vontade, o querer.

Esta explicação é aprofundada pela consideração da violência como já presente no sofrimento físico. Se, de fato, na ameaça da morte este mal é ainda distante, no sofrimento corporal – pela sua acuidade, pelo seu “sem saída”, pelo fato de nos encurralar no ser –, o mal parece não ser mais distante e no futuro, mas extremamente próximo: o sofrimento “realiza a proximidade extrema do ser que ameaça a vontade”⁸⁷. Isto, porém, permite finalmente à von-

⁸⁶ TI, p. 214. Levinas mostra aqui a possibilidade desta transformação da vontade, mas não explica suficientemente em força de que a subjetividade, ameaçada e ferida, pode realizar esta transformação. Ela percebe na morte e na violência o Outro e isto seria já suficiente para que o para si da vontade se transforme em Desejo.

⁸⁷ TI, p. 216.

tade ou à consciência no seu limite transformar-se no suportar, na passividade da paciência, que devolve à vontade o domínio, mas um domínio já diferente: a morte não toca mais a vontade, esta se supera ou se transforma no Desejo e Bondade, ao não querer mais para si, mas para Outro. O sofrimento extremo dobra o para si da vontade num sentido novo, faz-lhe superar o seu egoísmo, reorienta-a para o outro. Levinas, portanto, mantém uma ambigüidade na violência e no mal, enquanto permanecem uma modalidade da relação com o Outro: a ambigüidade de o ser, nas situações em que ele implica violência e mal, permanecer exterioridade, isto é, poder vir do Outro e ser assim sempre mais do que o puro ser, ser também bom.

O sofrimento permanece ambíguo: já o presente do mal que actua sobre o para si da vontade, mas, como consciência, sempre ainda o futuro do mal. Pelo sofrimento, o ser livre deixa de ser livre, mas, não-livre, é ainda livre. [...] A situação em que a consciência privada de toda a liberdade em movimento conserva uma distância mínima em relação ao presente; a passividade última que se transmuda, no entanto, desesperadamente em acto e em esperança, é a *paciência* – a passividade do suportar e, entretanto, o próprio domínio. [...] Na paciência, no limite da sua abdicação, a vontade não cai no absurdo porque, [...] o espaço do tempo que decorre do nascimento à morte – a violência que a vontade suporta –, vem do outro como uma tirania, mas, por isso mesmo, produz-se como um absurdo que se desvia quanto à significação. A violência não pára o Discurso; nem tudo é inexorável. Só assim a violência continua a ser suportável na paciência. Ela só se produz num mundo em que posso morrer *por alguém e para alguém*. [...] Por outras palavras, na paciência, a vontade perfura a crosta do seu egoísmo e como que desloca o centro da sua gravidade para fora dela a fim de querer como Desejo e Bondade que nada limita.⁸⁸

A pluralidade do ser pode, portanto, significar bondade, mesmo quando ela implica uma relação hostil ou violenta, desde que a violência não esteja no Eu, mas é suportada por mim. Lembremos que a guerra – à qual associamos este discurso sobre a morte e a violência – não é a pluralidade originária; esta está no discurso, que possibilita o sentido também à situação da violência, e na paternidade, da qual flui originalmente o tempo. Mesmo que o discurso fosse nalgum momento suprido, pela perda da liberdade da vontade do Eu na situação de violência, a paternidade manteria a possibilidade de a sociedade ser uma comunidade de irmãos que provêm do mesmo pai, a possibilidade de sentido para um Eu?

⁸⁸ TI, p. 217-218.

Há uma última possibilidade, ainda, de a pluralidade significar como bondade e como verdade, a partir da vontade que se mantém na relação com o Outro: na sociedade política, inserida na história. Pois, diz Levinas, a liberdade interior, a imunidade da vontade perante a morte, a violência e a alienação, que lhe permite significar como pluralidade, precisa de uma confirmação do exterior, do Outro, para não ser “meramente” subjetiva, isto é, ilusória. Ela se verificaria, portanto, na sociedade, onde o seu direito e a sua verdade são garantidos pelas instituições, pela lei. Na sociedade, a pluralidade originalmente assimétrica pode aparecer como simétrica, a separação entre os entes aparece revestida pela ordem na qual os indivíduos se tornam intercambiáveis e a verdade da subjetividade se reveste de objetividade. Na objetividade impessoal, a bondade da vontade se perde, porque não se esvazia do seu peso egoísta; a sua verdade não é mais pessoal, não é da singularidade. A subjetividade não está mais presente nesta pluralidade, na verdade objetiva. “Existe uma tirania do universal e do impessoal, ordem inumana, embora diferente do brutal”⁸⁹, diz Levinas. Para esta última situação de perigo da falta do sentido Levinas procura uma resposta, a via de sentido, em que a pluralidade pode coincidir com a verdade e bondade.

A subjetividade somente pode manter-se na pluralidade objetiva, na qual a verdade se julga, como apologia – como pronunciando ainda a sua palavra, a sua defesa. Mas, é preciso que ela possa querer o seu julgamento, isto é, é preciso que possa manter-se na relação com o Outro que pode ver, além do visível objetivo, manifestado na história, o invisível. O invisível por excelência é a ofensa dos entes particulares que resulta inevitavelmente do juízo da história ou juízo da razão universal, que ordenam as singularidades na totalidade. Em tal julgamento, em que o invisível da ofensa é visto – que por Levinas é chamado “juízo de Deus” – a subjetividade, porém, não pode se manter, não pode ser, se o invisível se manifesta apenas como grito e protesto, diz Levinas, ou seja, se a subjetividade fala apenas a sua ofensa, se a

⁸⁹ TI, p. 220.

ofensa é sentida apenas em mim. O invisível se manifesta na bondade da subjetividade, quando a subjetividade exprime a verdade, isto é, quando se torna responsável, quando ela mesma é julgada pela ofensa do Outro, no rosto de Outrem. A pluralidade, a bondade e a verdade aqui coincidem na própria produção da subjetividade, pela eleição à responsabilidade, a partir da universalidade: subjetividade que é posta em questão e chamada pelo Outro a responder infinitamente, responder pela ofensa dos outros, infinitamente – isto é, para além da lei, da universalidade, onde “a terra da bondade estende-se infinita e inexplorada, tendo necessidade de todos os recursos de uma presença singular”⁹⁰. “Só assim, pela moralidade, no universo, se produzem Eu e os Outros”⁹¹, diz Levinas, ou seja, somente pela subjetividade infinitamente responsável produz-se, no interior da universalidade, a pluralidade em que a pessoa não é mais reduzida ao seu lugar na totalidade.

Se a subjectividade não pode ser julgada em Verdade sem apologia, se o julgamento, em vez de a reduzir ao silêncio, a exalta, é preciso que haja um desacordo entre o bem e os acontecimentos ou, mais exactamente, é preciso que os acontecimentos tenham um sentido invisível sobre o qual só uma subjetividade pode decidir, um ser singular. Colocar-se para além da história, sob o juízo da verdade, [...] colocar-se sob o juízo de Deus é exaltar a subjectividade, chamada à ultrapassagem moral para além das leis – e que está, pois, na verdade porque ultrapassa os limites do seu ser. [...] Para além da justiça das leis universais, o eu submete-se ao julgamento pelo fato de ser bom. A bondade consiste em pôr-se no ser de tal maneira que Outrem conta aí mais do que eu próprio. A bondade comporta assim a possibilidade para o eu exposto à alienação dos seus poderes pela morte, de não ser para a morte.⁹²

Esta explicação da produção da pluralidade coincide com o que foi explicado no capítulo anterior como produção da subjetividade; penso que, contudo, se justifica a inserção deste tema aqui por permitir compreender os últimos significados deste texto, que não puderam ser abordados completamente antes, porque implicam a compreensão do problema da pluralidade, que agora foi possível relacionar com a bondade e verdade, isto é, com a produ-

⁹⁰ TI, p. 223.

⁹¹ Ibidem.

⁹² TI, p. 224-225.

ção da subjetividade como passagem do fenômeno ao ser, como a sua eleição para a responsabilidade singular e infinita.

A relação entre a bondade, a verdade e a pluralidade se mostra ainda num outro sentido, relacionada ao tema do tempo infinito aberto pela paternidade. Levinas diz que o Desejo, relação originariamente insaciável, transcendente, com o Outro, se cumpre ou completa de algum modo – isto é, não no modo da necessidade – na geração do filho, e isto é: na geração da bondade, na bondade da bondade, no Desejo do Desejo. A paternidade, o lugar originário da pluralidade, é o lugar da “realização” do Desejo como bondade.

A transcendência é tempo e vai para Outrem. Mas outrem não é termo: não pára o movimento do Desejo. O outro que o Desejo deseja é ainda Desejo, a transcendência transcende em direção àquele que transcende [...]. A transcendência – o para outrem – a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade.⁹³

Na paternidade, o desejo mantendo-se como desejo insaciável – isto é, como bondade – cumpre-se. Não pode realizar-se satisfazendo-se. Cumprir-se para o Desejo equivale a engrandar o ser bom, a ser bondade da bondade.⁹⁴

Deste modo, a bondade da pluralidade estende-se para além do presente, ao futuro infinito das gerações, e relaciona comunidades humanas. A paternidade condiciona a seu modo também a verdade. Levinas diz que a verdade enquanto testemunhada pela subjetividade, enquanto essencialmente invisível para o juízo objetivo ou universal, contudo não pode renunciar para sempre à visibilidade; exige a possibilidade da manifestação do invisível, além da subjetividade responsável e única. Esta condição é dada pelo tempo infinito que a relação com o filho abre, como o suceder-se das gerações, como passagem do pai ao filho através da morte, intervalo do nada, e da ressurreição, a descontinuidade e a continuidade do tempo. A morte e a ressurreição, constitutivos do tempo, permitem o perdão, a justificação, o recomeço do inteiramente novo da subjetividade; isto é, permitem de algum modo a superação do mal do presente ou do passado no perdão, na reconciliação que abre o novo.

⁹³ TI, p. 247.

⁹⁴ TI, p. 251.

O perdão conserva o passado perdoado no presente purificado. O ser perdoado não é o ser inocente. A diferença [...] permite distinguir no perdão um acréscimo de felicidade, a felicidade estranha da reconciliação, a *felix culpa* [...]. O facto psicológico da *felix culpa* – o excedente que a reconciliação traz, por causa da ruptura que ela integra – remete, pois, para todo o mistério do tempo. O facto e a justificação do tempo residem no recomeço que ele torna possível na ressurreição, através da fecundidade de todos os co-possíveis sacrificados no presente.⁹⁵

Ora, com o tempo infinito, Levinas relaciona também a possibilidade ou a condição última que a verdade da subjetividade se manifesta, seja dita, e a bondade não seja em eterno exposta ao fracasso.

Por que é que o além está separado do aquém? Por que é que é preciso – para ir para o bem – o mal, a evolução, o drama, a separação? O recomeço no tempo descontínuo traz a juventude e assim a infinição do tempo. O existir infinito do tempo assegura a situação do julgamento, condição da verdade, por detrás do fracasso com que choca a bondade de hoje. Pela fecundidade, detenho um tempo infinito necessário para que a verdade se diga; para que o particularismo da apologia se converta em bondade eficaz [...].⁹⁶

A bondade da subjetividade, permanecendo invisível na história objetiva dos fatos, choca-se ainda com o mal, com o fracasso, suporta-o. O ser na verdade produz-se assim, mas esta verdade continua a manifestar-se apenas do interior, não se converte em objetividade. O mal do ser não é definitivamente superado assim, diz Levinas. O tempo infinito garante que a verdade seja dita: se hoje a subjetividade se trai, o futuro torna possível o recomeço, o perdão, a recuperação da fidelidade. Mas ele não impede o retorno do mal. Contra este, só o tempo messiânico triunfa.

Não obstante a impossibilidade de superação total do mal, é possível falar de uma paz diferente da mera cessação, necessariamente provisória, dos combates, das guerras, da violência. Aliás, a idéia da paz – idéia escatológica da paz messiânica, cujo caráter escatológico não significa fim dos tempos, mas a exterioridade em relação à totalidade, em relação ao tempo histórico, e que se reflete no interior do tempo e da totalidade, restituindo-lhes o sentido –

⁹⁵ TI, p. 263-264.

⁹⁶ TI, p. 264. Deve se compreender estas perguntas de Levinas literalmente? A separação seria o mal, o drama – necessários para ir ao bem? A partir do que foi compreendido até agora, estas perguntas só podem ter sentido como questionamento do porquê do mal – questão última, decisiva, da humanidade. A abordagem da criação, nesta mesma obra, de fato responde decididamente que a separação da criatura em relação ao Infinito torna possível pensar o Bem.

condiciona e domina a própria evidência da guerra e a consciência moral que suporta a violência da guerra, diz Levinas já no prefácio da *Totalidade e Infinito*⁹⁷. A paz é, pois, a paz que a subjetividade estabelece na sua relação com o Outro, seja ele Mestre, filho, irmão ou tirano e assassino. Ela é sempre pessoal, começa e perdura na subjetividade, certa da convergência entre a bondade e a realidade, certa da verdade da sua vontade, quando submetida ao julgamento do Outro. A possibilidade desta paz vem à subjetividade do Infinito.

A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos que constitui a pluralidade. A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória dos outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo. Ela concebe-se a partir de um eu seguro da convergência entre a moralidade e a realidade, ou seja, de um tempo infinito que, através da paternidade, é o seu tempo. Perante o julgamento em que a verdade se enuncia, permanecerá eu pessoal e esse julgamento virá de fora dele, sem vir de uma razão impessoal [...].⁹⁸

Queria sublinhar a menção do conceito da unidade que aparece aqui: além da pluralidade, e da unicidade relacionada a esta, Levinas fala aqui da unidade, não como opostas entre si, mas como ambas originárias – ambas tornadas possíveis e se realizando ou produzindo na subjetividade, a partir da subjetividade. A pluralidade originária não extingue definitivamente a possibilidade de falar da unidade no ser, desde que esta unidade não seja o real reunido numa totalidade, abarcado pelo pensamento. A unidade é a paz, a bondade do ser múltiplo, isto é, a bondade do Eu inteiramente para o Outro, além do seu presente, não obstante o mal que o aflige no presente.

⁹⁷ “A consciência moral só pode suportar o olhar trocista do político se a certeza da paz dominar a evidência da guerra. Uma tal certeza não se obtém por simples jogo de antíteses. [...] É necessária uma relação originária e original com o ser” (TI, p. 10). O tema da escatologia ou tempo messiânico – que, segundo as próprias palavras de Levinas, ultrapassa o âmbito do livro *Totalidade e Infinito* (cfr. TI, p. 265) – na sua relação com a subjetividade e a sua eleição à responsabilidade infinita, ultrapassa também o âmbito deste trabalho; ele abre decisivamente para as questões da tradição judaica.

⁹⁸ TI, p. 286.

Todos estes temas – bondade, verdade e multiplicidade do ser – encontram um aprofundamento último na noção da criação, para a qual eles também apontam. Esta será o último tema desta parte da abordagem da *Totalidade e Infinito*.

O tema da criação na obra *Totalidade e Infinito*

Este tema, que nas primeiras obras de Levinas surgiu como resposta à questão sobre a origem do ser ou do ente no ser, aparece também na obra *Totalidade e Infinito*. Parece-me, pois, que a abordagem do problema do ser – da sua justificação – resolve-se, de algum modo, para Levinas, neste questionamento da origem, como aquele movimento que remonta, no ser, a partir de um dado até às suas condições, e indo ainda mais longe, remontando da condição para aquém dela.⁹⁹ Nesta obra, é novamente o conceito de criação que consegue reunir as análises da subjetividade humana e a procura da origem ou do fundamento do seu sentido.

Como é possível abordar o tema da criação – não a partir dos dados da fé, nem fazendo teologia, mas filosoficamente? Levinas diz: “Filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário. O saber como crítica, como subida aquém da liberdade, só pode surgir num ser que tem uma origem aquém da sua origem, que é criado”.¹⁰⁰ Pôr o problema do fundamento ou da origem – o saber crítico ou a filosofia – é, portanto, a “atividade” própria da subjetividade enquanto criatura; a elucidação última do estatuto da subjetividade conduz o filósofo à abordagem da criação, à abordagem da subjetividade como criatura.

[A] preocupação do *saber* [...] se formula como um problema de origem (inconcebível numa totalidade), ao qual a noção de causalidade não pode trazer solução [...]. A noção de criação é a única que estará à medida de uma tal

⁹⁹ Levinas fala das condições de visibilidade – isto é, da manifestação – dos objetos. Cfr. TI, p. 53.

¹⁰⁰ TI, p. 71-72.

questão envolvendo ao mesmo tempo a novidade absoluta do eu e a sua ligação a um princípio, o seu questionamento.¹⁰¹

Ora, parece-me significativa a observação de Galviria Alvarez – ainda a respeito da primeira obra de Levinas, mas que mantém o seu sentido também para *Totalidade e Infinito* – de que o problema da criação ou da origem se põe para o homem não como um desejo de saber o “como” da fabricação ou produção do ser, mas como o desejo de encontrar um sentido ao ser, uma justificação para o próprio ser e a liberdade.¹⁰² É neste sentido que Levinas diz que o saber, “como subida em direcção ao Outro que funda, para além da condição”¹⁰³, é o próprio existir da criatura, o seu modo de ser.¹⁰⁴

A noção de criatura elucida a união, na subjetividade humana, da liberdade e do seu ser posto em questão. “A unidade da liberdade espontânea que actua rectamente diante dela e da crítica em que a liberdade é capaz de se pôr em causa e, desse modo, de se avantajarse – chama-se criatura.”¹⁰⁵ Podemos, neste momento, analisar em que sentido a liberdade e o seu questionamento são relacionados à criação.

A liberdade da criatura – que é o seu egoísmo, o seu viver para si, o seu ateísmo – explica-se pela sua separação do Criador. É a criação *ex nihilo*, do nada, que explica em

¹⁰¹ TI, p. 104. Olmedo Gaviria Alvarez comenta que a idéia de criatura, “no seu *eidos* mais puro, [...] é privilegiada para descrever, não no abstrato, mas no concreto, a estrutura da subjetividade humana: *liberdade na dependência do Outro*”. Cfr. O. Gaviria Alvarez, “L’idée de création chez Levinas: une archéologie du sens”, em *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), p. 522.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, p. 518.

¹⁰³ TI, p. 75.

¹⁰⁴ À procura do sentido está relacionado o conceito de criação em “Liberté et commandement”; mais precisamente, a estrutura da criatura está caracterizada pela anterioridade do sentido em relação à atividade constituinte da consciência, anterioridade encontrada no Rosto, com o qual a inteligência que procura o sentido pode entrar em relação. “Este sentido antes da *Sinngebung*, esta plenitude do sentido anterior a toda *Sinngebung*, mas que permanece relação de inteligência, descreve a própria estrutura da criatura. Posso ser conduzido sem violência à ordem da instituição e dos discursos coerentes, porque os seres têm um sentido antes que eu constitua com eles este mundo racional. A criação é o fato que a inteligibilidade me é anterior. Ela é absolutamente contrária à noção de *Geworfenheit*. Isto não é uma tese teológica; chegamos à idéia da criação partindo da experiência do rosto” (“Liberté et commandement”, *op. cit.*, p. 53-54). A oposição à idéia de *Geworfenheit* como situação original da subjetividade, está presente latentemente também em *Totalidade e Infinito*; a *Geworfenheit*, como situação em que se encontra a vontade que não pôde escolher o seu nascimento e cuja liberdade deste modo parece ser limitada, denota uma situação absurda, o “mundo sem origem” (TI, p. 202), na medida em que nela não se compreende o sentido da liberdade; a abertura da existência para o futuro como o possível não supera a sua fatalidade. Ora, a fecundidade, a paternidade – e a própria idéia de criação que está implicada na relação com o Outro – “liberta o sujeito da sua facticidade ao colocá-lo para além do possível, que supõe e não ultrapassa a facticidade; retira do sujeito o último vestígio da fatalidade, permitindo-lhe ser outro” (TI, p. 281).

¹⁰⁵ *Ibidem*.

última instância a separação aberta no ser: a distância entre a subjetividade e o ser como há, entre a subjetividade e o Outro, e entre a subjetividade e Deus. O nada implicado na idéia da criação significa precisamente esta separação, distância, possibilidade de ruptura e de exterioridade no ser – a possibilidade de a criatura, ao mesmo tempo em que deve o seu ser ao Outro, afirmar-se na própria independência, no seu para si; é a possibilidade da alteridade, do rompimento da totalidade. Escreve Levinas:

A criatura é uma existência que depende, sem dúvida, de um Outro, mas não como a parte que dele se separa. A criação *ex nihilo* rompe o sistema, põe um ser fora de todo o sistema, ou seja, onde a sua liberdade é possível. A criação deixa à criatura uma marca de dependência, mas de uma dependência sem paralelo: o ser dependente tira dessa dependência excepcional, dessa relação, a sua própria independência, a sua exterioridade em relação ao sistema. O essencial da existência criada não consiste no caráter limitado do seu ser e a estrutura concreta da criatura não se deduz da finitude. O essencial da existência criada consiste na sua separação em relação ao Infinito.¹⁰⁶

Ou ainda:

Afirmar a origem a partir do nada pela criação é contestar a comunidade prévia de todas as coisas no seio da eternidade, donde o pensamento filosófico, guiado pela ontologia, faz surgir os entes como de uma matriz comum. O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir-se melhor que pelo termo da criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada.¹⁰⁷

Levinas afirma esta mesma idéia também traçando um paralelo constante entre a criação e a paternidade:

A grande força da idéia de criação, tal como o monoteísmo a propõe, consiste em que a criação é *ex nihilo* – não porque isto represente uma acção mais miraculosa do que a informação demiúrgica da matéria, mas porque assim o ser separado e criado não saiu simplesmente do pai, mas é-lhe absolutamente outro. A própria filialidade só poderá apresentar-se como essencial ao destino do eu se o homem mantiver a recordação da criação *ex nihilo*, sem a qual o filho não é verdadeiramente outro.¹⁰⁸

¹⁰⁶ TI, p. 91-92.

¹⁰⁷ TI, p. 173.

¹⁰⁸ TI, p. 51. S. Petrosino sublinha que o nada implicado na criação não diz tanto respeito ao ser, mas ao outro; a absoluta diferença e novidade da criatura, em relação ao Criador, que diz a sua alteridade, a sua unicidade, pode ser dita mais propriamente do rosto. “A exceção do *ex nihilo* da criação não diz respeito, segundo Levinas, ao ser propriamente, mas ao outro, à própria possibilidade de alguém como outro: *somente o outro, o absolutamente outro, o único, vem autenticamente do nada*, quer dizer, de fora de todo contexto e imaginação possível, de fora de toda mesmo a mínima analogia (*o único é sem analogia*).” “Que a separação própria da criação não seja simplesmente negação significa, em termos levinasianos, que ela é *rosto*. Ênfase da identidade enquanto unci-

Vimos como a separação está implicada, como um elemento essencial, na produção da bondade, verdade e multiplicidade do ser; elas têm, de algum modo, a sua origem última no acontecimento da criação. Mas a liberdade, na criatura, conjuga-se com a possibilidade de ser posta em dúvida, com a capacidade de procurar a própria justificação e de assim compreender o “laço” que a une ao Outro, não obstante a independência – a chamada à responsabilidade moral pelos outros. A separação possibilita à criatura a ascender ao Outro pelo Desejo, a desprender-se das suas necessidades – possibilita a “existência sabática”¹⁰⁹. Se é uma grande glória para o Criador ter criado um ser independente, ateu, isto é, ter criado do nada, a maior maravilha é ainda esta conjuntura da liberdade e responsabilidade no ser, a criação de um ser moral:

A maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral. E isso supõe precisamente o ateísmo, mas ao mesmo tempo, para além do ateísmo, a vergonha do arbitrário que a liberdade possui¹¹⁰.

Deste modo, é apenas a noção de criatura e a da criação que explica em última instância também a noção de multiplicidade, de fraternidade entre os homens, o seu parentesco que não é totalidade, os laços de responsabilidade que ligam as criaturas na comunidade humana. “É uma multiplicidade não unida em totalidade que exprime a idéia da criação *ex nihilo*.”¹¹¹ A multiplicidade é a própria positividade da criação, o que conduz o homem à sua ipseidade, na responsabilidade; a multiplicidade não é algo a fruir, como a terra, mas a vigiar e cuidar.¹¹² A noção de eleição, do amor paterno que explica em última instância a unicidade do eu e a sua

dade, o rosto atesta a própria dinâmica da criação em que a criatura é feita sem exaurir-se no ser feita, sem desaparecer no movimento passivo de ser feita. Deste ponto de vista somente um ato criativo pode pôr algo como rosto, quer dizer único, o absolutamente outro em relação ao próprio Criador” (S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 137; 133 nota 41).

¹⁰⁹ TI, p. 91.

¹¹⁰ TI, p. 75. De modo semelhante afirma Levinas em *Difficile Liberté*: “A afirmação rigorosa da independência humana, da sua presença inteligente a uma realidade inteligível, a destruição do conceito numinoso do sacro, comportam o risco de ateísmo. Ele deve ser corrido. Somente através dele o homem se eleva à noção espiritual do Transcendente. É uma grande glória para o Criador ter posto em pé um ser que o afirma após tê-lo negado e negado nos prestígios do mito e do entusiasmo; é uma grande glória para Deus ter criado um ser capaz de o procurar e de o entender de longe, a partir da separação, a partir do ateísmo” (op. cit., p. 30).

¹¹¹ TI, p. 91.

¹¹² Cfr. C. Chalier, *La trace de l’Infini*, op. cit., p. 27.

posição de responsável diante dos irmãos, refere-se também à criação: ser criado significa ser eleito para as responsabilidades únicas, para as quais ninguém pode substituir-me, poder fazer passagem do eu da fruição ao eu eleito, que recebe a revelação do Outro, percebe a chamada e responde. “A criação como relação de transcendência [...] condiciona [...] a posição de um ser único e a sua ipseidade de eleito.”¹¹³

O sentido da separação como transcendência, multiplicidade, e assim o seu sentido da bondade, ressalta com maior precisão na sua relação com a criação. A separação entre a criatura e o Criador não é o mal da criatura, mas diz precisamente a sua bondade, a bondade da criação, a bondade do ato criador – aponta para o Bem além do ser como origem última do sentido do ser.

De fato, na criação, enquanto criação, ousa se pensar a não necessidade da criatura para o Criador [...], mas *ao mesmo tempo* também a independência da criatura em relação ao Criador, a sua absoluta dignidade, a absoluta positividade da sua autonomia, precisamente a sua essencial bondade de ser¹¹⁴,

comenta Petrosino. Para acompanhar a argumentação de Levinas a este respeito, devemos voltar à problematização da filosofia da unidade, abordada anteriormente. O privilégio filosófico da unidade repousa, de fato, numa concepção da origem do ser a partir do Uno divino, por emanção ou negação; nesta concepção, diz Levinas, não se pode compreender a bondade da multiplicidade e da separação do Uno; a criação – enquanto significa a separação do Criador – só pode ser entendida, então, como uma decadência, queda, uma falta, isto é, como má. O esforço da metafísica seria, neste sentido, o de reunir, eliminar a separação, buscar a unidade originária dos entes separados com o Uno, como já vimos. A relação dos entes separados com o Uno originário só poderia ser entendida como boa na medida em que responde à necessidade do retorno, à nostalgia. Ora, a contestação levinasiana deste privilégio

¹¹³ TI, p. 258. Como, precisamente, se dá este condicionamento, o que acontece na subjetividade com a criação como eleição – este tema é desenvolvido com maior profundidade em *Autrement qu’être*. S. Trigano afirma: “Poderia definir a ‘eleição’ levinasiana como o gesto de outrem, ou o gesto da criação, seja isto do ponto de vista do Criador ou do ponto de vista da criatura” (S. Trigano, op. cit., p. 154).

¹¹⁴ S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 127.

da unidade e da concepção da identidade entre o Uno e o ser remete para a distinção platônica entre o ser e o Bem.

Mas, a metafísica grega concebe o Bem como separado da totalidade da essência e, desse modo, entrevê (sem qualquer contributo de um pretenso pensamento oriental) uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além. O Bem é Bem *em si*, e não em relação à necessidade a que faz falta. É um luxo em relação às necessidades. É precisamente por isso que está para além do ser. [...] Plotino volta a Parmênides, quando representa por meio da emanção e da *descida* a aparição da essência a partir do Uno. Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade. [...] O lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia. O paradoxo de um Infinito que admite um ser fora de si, que ele não engloba – e que realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude –, numa palavra, o paradoxo da criação, perde a partir daí muito da sua audácia.¹¹⁵

Encontramos a seguir a explicação levinasiana em quê, precisamente, consiste o Bem e a bondade da criação. Levinas remete, como parece, à idéia da contração do Infinito, mencionada anteriormente: o Infinito abre pela sua contração a “ordem do Bem”, produzindo-se como Infinito e como Bem.

O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contração que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio, mas se retira do espaço ontológico para deixar um lugar a um ser separado, existe divinamente; inaugura uma sociedade acima da totalidade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito resgatam o que havia de diminuição na contração criadora do Infinito. O homem resgata a criação. [...] A limitação do Infinito criador e a multiplicidade são compatíveis com a perfeição do Infinito. Articulam o sentido dessa perfeição.¹¹⁶

Que o homem, ou as relações que o homem pode estabelecer com o Infinito e com outros homens, resgatam a criação ou o sentido negativo da separação, significa que o homem – a possibilidade da sua existência ética, a sua resposta ao apelo do Rosto – resgata a bondade da criação. A bondade da criação é a bondade da existência subjetiva responsável, o transcender-se do ser para a exterioridade do Rosto no existir da subjetividade, a sua responsabilidade

¹¹⁵ TI, p. 89-90.

¹¹⁶ TI, p. 91.

pelo Outro.¹¹⁷ Levinas afirma que é deste modo apenas que a noção do Bem pode assumir um sentido; ela não é pensável, para o homem, desligada da responsabilidade à qual ela o engaja.¹¹⁸ Por outro lado, por meio da referência ao Bem, também o sentido original da finitude pode ser compreendido, diz Levinas; ele não foi, pois, compreendido nem pela filosofia clássica que considera o finito uma diminuição ou falta ou negação do Infinito, que não considera, portanto, o fato original da separação, nem pela filosofia contemporânea – Heidegger incluído – que põe o acento sobre a finitude do ser desligando-a do Infinito. O sentido original da finitude está na sua relação com o Infinito, na sua abertura ao Infinito como Desejo, que abre na própria finitude a transcendência ou exterioridade. É apenas a idéia da criação, em que esta relação entre o finito e o Infinito é pensada concretamente, na subjetividade humana, e não abstrata ou formalmente, que permite compreendê-lo.

¹¹⁷ Deste modo interpreta a bondade da criação Catherine Chalié, que no seu livro sobre as fontes hebraicas de Levinas relaciona este tema com a narração bíblica da criação, em que o caráter bom da criação – sobretudo da criação do homem e da mulher, multiplicidade originária – aparece. “[A marca de dependência] é ‘excepcional’ pelo fato de dizer respeito a uma certa idéia do que é ‘bem’. Com efeito, segundo a Bíblia, antes mesmo de qualificar a relação do homem com Deus, ou o próprio Deus, a palavra ‘bem’ (*tov*) é empregada, pelo Criador, para dizer o seu contentamento diante da multiplicidade criada, sob o efeito da graça das suas dez palavras. Esta mesma palavra é usada em seguida para qualificar a ultrapassagem da solidão e a vida partilhada. A segunda narrativa da criação da mulher especifica que uma companheira será criada para Adão, porque não é bom (*lo tov*) que o homem esteja sozinho (Gn 2, 18). Entretanto, o texto não diz que é impossível viver sozinho e que o homem irá enfraquecer se continuar fazê-lo. Precisa simplesmente que isto não é bom (*lo tov*). Não é bom para o homem o viver sem a companheira, mas o bem não reside na necessidade que ele sente de fugir da sua solidão e de encontrar finalmente a quem falar. O bem não está na necessidade satisfeita, não preenche uma falta, ele escava no homem um desejo que se situa além da necessidade. Assim, segundo a leitura de Levinas, a criação da mulher é boa, não porque ela distrai o homem do seu isolamento e lhe permite de atravessar os seus dias de modo mais agradável, mas porque ela lhe revela a sua humanidade, fazendo-o responsável de uma outra criatura humana para sempre irredutível a si. [...] O face a face com um outro ser humano introduz uma orientação vivificante na sua existência, uma orientação de responsabilidade, pela qual começa a alegrar-se antes de descobrir, talvez, aquilo a que ela o compromete. Esta orientação única merece a qualificação de bem (*tov*)” (C. Chalié, *La trace de l’Infini*, op. cit., p. 35). S. Petrosino, no ensaio já citado, escreve a respeito: “A bondade da criação, a bondade como criação, desloca assim o eixo semântico que regula o conceito da criaturalidade, do problema do ser e do nada ao da *diferença* e da *alteridade*; a bondade que fala na criação não diz respeito, de fato, ao tema da eventual bondade da criação, de um juízo – a posteriori – sobre o *sucesso* da criação, mas *originariamente* a própria possibilidade do acontecer de um evento como criação, quer dizer, de uma separação que não seja uma emanção ou uma corrupção de uma unidade originária, mas que seja *alteridade*, possibilidade de uma separação que não seja uma negação. [...] Este *essencial* diz respeito precisamente ao bem ou à bondade como caráter originário da criação, mais originário do caráter do ser” (*Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 127-128).

¹¹⁸ Segundo S. Trigano, a bondade da criação esta em *Totalidade e Infinito* ligada à idéia do “transbordamento do infinito” (TI, p. 272), pelo qual, além do ser, abre-se a ordem do Bem; vista do lado da criatura, a separação engendraria a bondade: à criatura estaria prometida uma “unidade” com Deus que somente aparentemente estaria oposta à separação: “não somente a criatura é apelada excessivamente (o ‘transbordamento’) não obstante a separação de Deus na qual se encontra, mas esta separação, o processo de ‘outramente que ser’ não anula para o homem a promessa da unidade aparentemente em oposição à separação. Há aqui uma mudança de perspectiva: a retirada (lurianica) de Deus, definida como exterioridade, é vista do lado da plenitude aberta do infinito e não da falta consecutiva à retirada...” (S. Trigano, op. cit., p. 155).

A separação em relação ao Infinito, compatível com o Infinito, não é uma simples ‘queda’ do Infinito. Relações *melhores* que as relações que ligam formalmente, no abstracto, o finito ao infinito, as relações do Bem, anunciam-se na aparente diminuição. A diminuição só conta se se retiver da separação (e da criatura), por meio de um pensamento abstracto, a sua finitude, em vez de situar a finitude na transcendência onde ela tem acesso ao Desejo e à bondade. A ontologia da existência humana – a antropologia filosófica – não deixa de parafrasear esse pensamento abstracto ao insistir, com ênfase, na finitude.¹¹⁹

Os traços da limitação e da finitude, que a separação assume, não consagram um simples ‘menos’, inteligível a partir do ‘infinitamente mais’ e da plenitude sem falha do infinito; asseguram o próprio transbordamento do infinito ou, para falar concretamente, de todo o excedente em relação ao ser – de todo o Bem – que se produz na relação social. A partir desse Bem, o negativo do finito deve ser compreendido. [...] Um Bem para além do ser e para além da beatitude do Uno é algo que anuncia um conceito rigoroso da criação, que não seria nem uma negação, nem uma limitação, nem uma emanação do Uno.¹²⁰

Conclusões: a fenomenologia, o sentido e a criação

Agora podemos retomar os pontos de chegada mais importantes da obra *Totalidade e Infinito*, unindo-os numa tentativa de conclusão a respeito dos problemas que se abriram no caminho do pensamento percorrido por Levinas até aqui.

É impressionante como Levinas, em torno da pergunta pela origem do sentido da realidade, reúne a sua reflexão com a sua experiência da realidade e uma resposta a ou re-elaboração da fenomenologia de Husserl e Heidegger. Vimos desde o primeiro capítulo que o método fenomenológico, reclamado até certa medida por Levinas, implica a descrição do concreto da existência para, na análise das relações entre o que é condicionado e a condição, no remontar do condicionado para a condição, descrever a forma como a realidade recebe o significado, isto é, encontrar a origem da atribuição do sentido à realidade. Levinas assume, à sua maneira, a idéia husserliana de que é a consciência o lugar desta atribuição do sentido, mas

¹¹⁹ TI, p. 90.

¹²⁰ TI, p. 272. Segundo S. Trigano, a recusa de Levinas da interpretação da separação como negação seria uma referência crítica a Maimônides, a menção da limitação é referência crítica a Philon e a crítica da emanação refere-se à cabala. Cfr. S. Trigano, op. cit., p. 153.

também a proposta de Heidegger de que os movimentos intencionais não dizem respeito apenas à consciência, mas a toda a existência subjetiva; a atribuição do sentido à realidade tem a ver com a intencionalidade da existência da subjetividade, com o seu modo de ser. A noção da consciência se alarga, ela encerra acontecimentos diferentes, exprime, de algum modo, o acontecimento do ser. A procura do sentido é a passagem concreta da existência. Ora, Levinas questiona, em *Totalidade e Infinito* de modo particularmente agudo, se esta intencionalidade visa em última instância o horizonte do ser como Heidegger o descreveu, e também de que modo o pensamento ou a razão estão implicados nesta procura, de que modo está implicada a liberdade humana, que define a razão e a própria subjetividade em toda a tradição ocidental da filosofia.

Ora, a situação inicial que se impõe a Levinas, na sua própria existência pessoal, e se transforma no problema filosófico – o problema do ser, é a experiência do ser como mal, a guerra. O problema fundamental da metafísica – por que há o ser e não antes nada? – transforma-se em questão da sua justificação, da sua bondade ou do seu mal: por que há o mal e não o Bem? Qual é a relação entre o ser e o Bem? Ser é bom ou mal?

Estas perguntas implicam também o questionamento do modo como a ontologia ocidental responde ao problema do ser; ela é um modo de ser, um modo de relacionar-se com o ser que se torna ele próprio problemático: conhecimento ou compreensão como poder, como liberdade absoluta em relação ao ser, em relação ao Outro no ser. Na medida em que a razão ou a inteligibilidade se pretende uma relação de luta e domínio, ou tem a pretensão de adequar totalmente o ser pela idéia, pelo conceito, o ser manifesta a sua face de guerra. É preciso encontrar um modo mais original de relacionar-se com o ser, diz Levinas.

A procura do sentido não poderá ser mais a reflexão total que leva a coincidir com a origem, com os condicionamentos do real; esta coincidência na própria dependência do ser afirma a liberdade absoluta da consciência; este foi o caminho de Husserl. O ente, pois, chega

ao ser – começa a pensar o ser – depois de já ter sido. Mas, o caminho também não pode ser a assunção desta finitude originária, da impossibilidade da coincidência com a origem – que aponta, no conceito de *Geworfenheit*, para uma impossibilidade de sentido – pela projeção e assunção das próprias possibilidades e, sobretudo, da possibilidade última, a morte, que restitui ainda ao homem a liberdade e o poder. Se Heidegger opõe ao poder como pensamento a existência como compreensão, como poder de morrer, Levinas recusa toda a implicação do poder na existência; o pensamento que não é poder – é responsabilidade pelo Outro.

O que do ponto de vista da filosofia de Levinas, porém, é mais problemático nesta proposta de Heidegger, porque talvez seja a fonte de outras discordâncias, é a falta da referência da finitude ao Infinito, que leva a uma profunda incompreensão do sentido da finitude da existência.

Levinas descobre no ser – ou no ente – uma ambigüidade originária: não só aquela entre o condicionado e a condição ou entre o dado e o dador, que já a fenomenologia dos seus mestres desvelou e que Levinas confirma de modo mais próprio na existência separada que frui o ser; há uma “ambigüidade” mais profunda ainda, que é a implicação do finito e do Infinito no ser – ou, mais propriamente, no Rosto e na subjetividade humana que no seu movimento da existência encerra todo o sentido do ser. Esta implicação do Infinito na finitude do ser ordena uma separação da subjetividade em relação ao ser – separação do ser puro, do ser-no-mundo, do Outro e de Deus, no concreto do contato com o ser. Ela ordena o concreto não só como sensibilidade, mas o próprio concreto da sensibilidade – as “coisas mesmas” às quais o pensamento deveria voltar – encontra a sua profundidade no concreto da ética: do Desejo e do mandamento moral que impele a subjetividade em direção do Outro, à responsabilidade, que se impõe como o próprio movimento da existência. A realidade e a moralidade coincidem na subjetividade, diz Levinas. A existência que não é compreensão, que é pensamento sem ser poder, é existência ética. Nela o transcender-se do ser é ainda tempo; mas, o tempo não é a

projeção para o futuro e assunção do futuro e do passado, mas é um dom do Outro, vem do Outro como a própria distância do mal da morte que é a consciência, como o dom do perdão do passado e seu mal, da ressurreição no filho depois do intervalo da morte, como a justificação do ser, o dom de ser-para-outro, além da morte.

Mas, mais originalmente, o concreto capaz de revelar o sentido do ser está na compreensão do homem como criatura, na criaturalidade da subjetividade: nela se compreende o último alcance ou a derradeira origem da subjetividade como o lugar do sentido.

A estrutura criatural da subjetividade esclarece a implicação entre o finito e o infinito. A criaturalidade da subjetividade implica uma origem aquém das condições que a razão poderia encontrar por si; ela exige um remontar não só do condicionado à condição, mas ainda aquém desta. A razão sozinha não pode abarcar esta profundidade do ser, a não ser como crítica de si que se explica já pelo apelo do Outro, como apelo do Bem. Na noção da criação encontra a sua meta a procura da origem do sentido que é o próprio existir da criatura: a explicação do porquê do mal do ser, da separação, e da possibilidade de superação do mal pelo reatar das relações entre o finito e o Infinito, entre o ser e o além do ser, pelo resgatar da bondade do ser na subjetividade responsável.

A origem do ente está para além dele mesmo, e também para além do horizonte do ser. Se o pensamento se fixar em ser puro, na sua finitude, sem referi-la ao Infinito, o ser se manifesta como o mal do ser, e a relação do ente com o ser é peso, amarra, fatalidade do destino; o ser-no-mundo é egoísmo e a relação entre os entes não passa da totalidade, com tudo o que esta implica. Mas o ser na sua abertura ao Infinito – o aberto do ser que não é a indeterminação, mas a abertura para o Bem além do ser – isto é, ser como exterioridade, é bondade, verdade, multiplicidade originária dos entes únicos cuja unidade é pacífica.¹²¹ Somente por causa da separação que o acontecer da criação implica, que é a separação da criatura em relação ao

¹²¹ O termo ser, em *Totalidade e Infinito*, pode significar todas estas realidades; ele é, pois, usado por Levinas em vários sentidos. Isto me parece uma característica peculiar sobretudo desta obra, na qual o autor pensa o ser também no seu sentido positivo.

Criador, é possível também a distância em relação ao ser puro, em relação ao mundo e em relação ao Outro. Esta relação com o Infinito, o resgate do sentido do ser, a superação do mal, resolve-se na subjetividade. No fundo, depende da compreensão da subjetividade, ou do movimento da existência da subjetividade.

Parece-me que seja possível distinguir uma relação entre a filosofia e a vida ou a existência, neste processo da superação do mal, tal como descrito por Levinas. A essência da filosofia é crítica, diz Levinas, isto é, o pôr-se em questão diante do Outro e pelo Outro; mas isto não é apenas um movimento teórico, é um movimento concreto da existência. O saber crítico é o próprio existir da subjetividade enquanto criatura, na sua independência e dependência em relação à Origem. A filosofia explicita e tematiza o profundo questionamento que movimenta ou orienta a existência da subjetividade, do filósofo, a sua procura do sentido, a procura da resposta ao mal experienciado. E como é possível distinguir entre a existência fenomenal – poderia se designar inautêntica – e o existir do ser – na bondade, verdade e multiplicidade originárias, assim talvez também se deva distinguir entre a filosofia como poder e a filosofia como responsabilidade, filosofia aberta ao Outro, ao seu começo aquém do começo – começo não no nada puro, nem no ser como nada que espanta, mas no “nada dos objetos” – no Outro, no Bem que já inquieta o ser quando o pensamento o aborda. Este aquém, o aquém da Origem ou como Origem, exprime uma anterioridade que em *Totalidade e Infinito* não é explicitada ainda.¹²²

A crítica da ontologia e do pensamento do ser - que permanecem no ser sem o pensar na sua conjuntura com o Infinito, na imanência do ser sem a transcendência –, a crítica do primado da ontologia, talvez encontre neste “pensamento da Origem” o seu alcance último. O

¹²² Em *Totalidade e Infinito* a noção levinasiana do tempo parece ser ainda uma resposta a Heidegger, à sua interpretação do tempo como projetar-se para o futuro, como poder, que encerraria o sentido do ser; o tempo originário parece ser, nesta obra, ainda o futuro, embora não mais como poder, mas como vindo do Outro, apontando já para uma passividade da subjetividade. Esta será explicitada e aprofundada nas obras a seguir, precisamente pela noção da anterioridade, do passado originário que abre o tempo como dia-cronia; ela desenvolverá também o sentido da separação.

primado pertence à Origem; o primeiro é aquém do primeiro que o pensamento pode encontrar na finitude do ser; a criação torna possível a distinção entre o início e a origem. O ser, segundo Levinas, está além de si; ele se produz não apenas ao se manifestar, mas ao se superar, exceder – “cindir” – ou ainda, exprimir, na bondade, verdade e na unidade da pluralidade. O ser se supera assim na subjetividade, por meio da qual recebe sentido. A anterioridade do ente – da subjetividade – em relação ao ser, deste modo, não é apenas ôntica, como afirma Derrida. Trata-se de uma anterioridade do sentido. Embora o ente possa ser pensado somente na sua diferença do ser, aquilo que permite pensar o seu sentido, contudo, não é o ser, mas a diferença e pertença do ente ao Outro, ao Infinito, ao Bem – que o conceito da criação exprime.

Em todo este pensamento há inúmeras referências – débitos – a Husserl e Heidegger, mas tudo também já é “muito diferente”.¹²³ Como se Levinas testemunhasse, pela sua filosofia, uma pertença e fidelidade a uma origem diferente, à Origem além do ser.

¹²³ De modo semelhante se exprime S. Trigano a respeito da proximidade e distância de Levinas em relação à filosofia judaica: “Tudo é efetivamente próximo da filosofia judaica e tudo é muito diferente, porque a leitura que Levinas faz dos temas da Cabala e do Talmude é ética” (S. Trigano, op. cit., p. 155). Retomando ainda a discussão com Derrida que permaneceu em aberto no capítulo precedente, penso que podemos concluir que o problema do Mesmo e do Outro não parece ser, para Levinas, um problema fundamental no conjunto desta obra; a sua formalidade, que incomoda Derrida, para Levinas se resolve ao mostrar o sentido concreto destes conceitos, que está na ética. No nível formal do pensamento permanece ambigüidade entre o Mesmo e o Outro; mas Levinas não quer reduzir nem derivar o seu sentido do formal, embora este seja necessário. Se não se aceita que o concreto originário, onde o sentido pode ser alcançado, seja a ética, a argumentação de Levinas não pode convencer. Mais atenção exige, a meu ver, a referência a Heidegger na problematização levinasiana do ser, tudo o que Derrida diz sobre o pensamento do ser como pressuposto esquecido por Levinas. Parece-me que se pode dizer que o pensamento do ser não consegue pensar a origem, porque não é aberto ao Infinito que exige o transbordamento da manifestação para que aquilo que se manifesta possa significar.

PARTE III

CAPÍTULO VII

Ser e outramente que ser

Neste capítulo, já no final do percurso do presente trabalho, pretendo analisar a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹, considerada por todos os interpretes de Levinas a sua obra de maturidade, como também alguns outros textos contemporâneos a ela, importantes para o desenvolvimento do tema do ser. Como já o título indica, este tema é importante para a compreensão da obra: certamente não se pode dizer que é o tema central, porque aquilo que Levinas procura aqui é o “outramente que ser”², mas o conceito do ser está implicado no do “outramente que ser”, e isto de vários modos. A concepção de ser que Levinas vem elaborando desde a sua primeira obra, sofre neste texto uma radicalização, e continua operando fortemente.

Um dos seus problemas principais, segundo as palavras do autor, ou “aquilo que ela [a investigação do texto] põe em questão”, é a pergunta se “o sujeito se compreende até o fim a partir da ontologia”³, isto é, a partir da consideração do ser. A interrogação de Levinas é, portanto, ainda sobre a subjetividade, o seu sentido, na sua relação com o ser, isto é, como o lugar da possibilidade do sentido no ser. Em breve, a reflexão de Levinas em *Autrement qu'être* pode ser caracterizada como “uma reflexão sobre a estrutura criatural cuja dinâmica é propriamente ética”⁴. A estrutura criatural da subjetividade não se exprime simplesmente em

¹ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; para as citações neste trabalho uso a edição Le Livre de Poche, Paris: Kluwer Academic, s.d. Doravante: AE.

² Assumo aqui o neologismo “outramente” para traduzir o *autrement*, neologismo que foi introduzido por Pergentino S. Pivatto. Cfr. Advertência, em *Outramente. Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*, trad. port. P. S. Pivatto, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 5.

³ AE, p. 54.

⁴ S. Petrosino, “Introduzione”, na edição da tradução italiana do texto *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Altrimenti che essere o al di là dell'essenza)*, trad. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano: Jaca Book, 1998), p. XXVIII.

termos de ser, ela implica e aprofunda o esforço da saída do ser, empreendido por Levinas desde a primeira obra, ou o esforço de pensar a especificidade da sua ligação com o Bem além do ser, ou ainda, o esforço de pensar o “outramente que ser”. Enquanto, porém, o “outramente” não tem “realidade” fora do ser, a sua descrição é possível unicamente partindo do ser, como um questionamento do seu primado. E este questionamento coincide com a própria descrição da subjetividade, com o movimento desta.

A respeito do problema do ser, há diferenças a esclarecer entre esta e a obra *Totalidade e Infinito*. Quero limitar-me, por agora, àquela diferença que o próprio autor sublinha:

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence já evita a linguagem ontológica – ou, mais exatamente, eidética – à qual *Totalité et Infini* não cessa de recorrer, para evitar que sua análise, ao questionar o *conatus essendi* do ser, dê a impressão de repousar sobre o empirismo de uma psicologia⁵.

A análise do “outramente que ser”, segundo as palavras de Levinas, empenha-se em evitar a linguagem ontológica. Isto é importante para a presente análise. Em *Totalidade e Infinito* Levinas pretendia exprimir, no ser, a exterioridade do ser, a implicação do Infinito no finito do ser, para alargar a idéia do ser como horizonte último do ente, ou do sentido do ente, para mostrar a “secundariedade” do ser finito em relação ao Infinito, isto é, para contestar o primado do ser correspondente à sua idéia, o primado da ontologia. Mas, Levinas fala sempre em termos de ser: a exterioridade é o ser aberto à transcendência. Este modo de exprimir-se, esta linguagem, foi mais tarde “assumida” – reconhecida – pelo autor como linguagem ontológica, que não poderia, entretanto, pôr em questão de modo convincente o próprio primado da ontologia.

Se a última obra se empenha em evitar a linguagem ontológica, é porque procede da convicção que o conceito do ser ou o pensamento que pensa o ser não exprime a realidade, tal

⁵ “‘Totalidade e Infinito’. Prefácio à edição alemã”, de 1987, em EN, p. 281-282. Levinas refere aqui também uma segunda diferença: “Por outro lado, não há diferença terminológica alguma na obra *Totalité et Infini* entre misericórdia ou caridade, fonte do direito de outrem que precede o meu, de um lado, e a justiça, por outro, em que o direito de outrem – mas alcançado após investigação e julgamento – se impõe antes do terceiro. A noção ética geral de justiça é evocada nas duas situações indiferentemente” (p. 282).

como ela é significada na subjetividade, não exprime ou não justifica suficientemente o seu sentido.⁶ A obra é interessada em descrever a subjetividade na sua relação com o Infinito, antes da sua conjunção com o ser. Contudo, é pelo ser que a obra começa para descrever o “antes do ser”, o “outramente que ser”. Podemos dizer que o seu problema está ainda nesta implicação entre a subjetividade, o Infinito – o outro que ser – e o ser; mas o ser está implicado enquanto posto entre parênteses, suspenso pela *epoché*. As teses de *Totalidade e Infinito* não mudam, mas o que é investigado agora é uma situação anterior. O modo de dizer, de argumentar, de pensar, deveria por isso suspender o ser e exprimir o outramente. A linguagem, não podendo mais ser ontológica, diz-se “ética”.

Entretanto, isto exige um esforço considerável; somente aos poucos, ao progredir da exposição e da argumentação, colhe-se a dificuldade desta tentativa de dizer o outramente que ser. Ela embaraça-se em equívocos e ambigüidade, que pudemos encontrar também em *Totalidade e Infinito*, entre o ser e a exterioridade, por exemplo.⁷ Para tornar presente a intenção da obra, na qual toda a problematização do ser se insere, quero apresentar algumas afirmações de Levinas, expostas no primeiro capítulo, onde já se condensa a problemática da obra e onde se mostra em que sentido ela diz respeito à linguagem, no interior da qual o autor faz novas, importantes distinções. Isto se torna necessário também para introduzir-nos na terminologia da obra, nos novos conceitos fortemente relacionados entre si, difíceis de serem

⁶ Cfr. S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 141: “Por outro lado, isto foi sublinhado mais vezes, o outramente que ser de Levinas não quer ir (que sentido teria uma semelhante vontade?) *contra* o ser, mas pretende indicar um nível da realidade que não pode mais ser nomeado e interpretado recorrendo somente aos recursos da palavra ‘ser’: esta palavra certamente fala e responde, mas não suficientemente, sobretudo ela não consegue, não tem a *capacidade*, segundo Levinas, de interrogar o trama mais íntimo do real. Aquilo que é posto em questão não é, portanto, uma culpa ou um erro, mas antes um limite, uma incapacidade radical mesmo que no interior de uma certa capacidade, superficialidade e pobreza do ‘ser’ em relação à ênfase e ao excesso que vem a ser nomeado ‘outramente que ser’. O problema filosófico de Levinas diz respeito exatamente à *individuação* deste excesso e à definição da sua *expressão*, dos modos da sua própria *dizibilidade*”.

⁷ Parece-me interessante a consideração de Petrosino de que as dificuldades, tensões e ambigüidades nos quais o texto de Levinas se embate não são marginais, mas estruturam como que de dentro o seu próprio pensamento, o modo de pensar proposto nas suas obras; o seu texto deve ser lido a partir delas. Cfr. S. Petrosino, “Introduzione”, op. cit., p. XXVI.

isolados e sistematizados, no discurso que eles comandam.⁸ Este, o discurso de Levinas, lê-se quase num só respiro, como se fosse impossível pará-lo antes que ele nos conduza até o fim, até à significação última que se pretende expor.

O argumento: qual o “lugar” do ser?

1. Uma primeira e importante nota a respeito da terminologia introduz toda a reflexão de Levinas em *Autrement qu'être*: o ser distinto do ente, o ser como verbo, é nomeado por Levinas nesta obra – e, a partir desta, em todas as obras que a seguem – como essência (*essence*).⁹ Voltarei mais adiante ao que esta escolha de terminologia pode significar.

2. “Se a transcendência tem um sentido, ela só pode significar o fato, para o *evento de ser* – para o *esse* –, para a *essência*, de passar para o outro do ser.”¹⁰ A transcendência, portanto – é de transcendência que se trata, do Infinito – não pode mais ser compreendida em termos de ser, como “ser de outro modo”, por exemplo, como ela significava ainda em *Totalidade e Infinito*; nem se trata de não-ser, porque o ser engloba e domina o não-ser, a dialética da positividade e negatividade, no interior da qual não há possibilidade do outro, porque todo o vazio é preenchido pelo murmúrio do há. Levinas quer dizer aqui precisamente “a diferença do *além*, diferença da transcendência”¹¹ em relação ao ser, o seu “antes” do ser, o seu outramente que ser. Mas, eis a dificuldade: o advérbio “outramente” não se refere, na

⁸ “Os diferentes conceitos que a tentativa de dizer a transcendência suscita, fazem-se eco. As necessidades da tematização, na qual eles são ditos, obrigam a uma divisão em capítulos, sem que os temas em que estes conceitos se apresentam se prestem a um desenvolvimento linear, sem que eles possam ser verdadeiramente isolados e não projetar uns sobre os outros as suas sombras e reflexos. A clareza da exposição aqui talvez não sofra unicamente por causa da pouca habilidade daquele que expõe” (AE, p. 37).

⁹ “A nota dominante, necessária à compreensão do discurso e do seu próprio título, deve ser sublinhada no início deste livro, não obstante ela seja freqüentemente retomada no coração da obra: o termo *essência* exprime aqui o *ser* diferente do *ente*, o *Sein* alemão distinto do *Seiendes*, o *esse* latim distinto do *ens* escolástico. Não se ousou escrever *essance*, como o exigiria a história da língua cujo sufixo *ance*, proveniente da *antia* ou da *entia*, deu lugar a nomes abstratos de ação” (AE, p. 9). Em *De Dieu qui vient à l'idée*, de 1982, por exemplo, Levinas escreve *essance*.

¹⁰ AE, p. 13.

¹¹ AE, p. 14.

linguagem, quando é dito, ao verbo? Nas “nossas línguas, tecidas em torno do verbo ser”¹², que outro significado pode ter a transcendência a não ser aquela que no ser vai “além do mundo”, cujo ser, porém, a põe em conjuntura e unidade – mesmo que apenas analógica – com o mundo?

3. Esta persistência do ser, descoberta na linguagem como a inevitável referência ao ser, em que o ser – como o há – preenche todo o vazio da negação, define o ser: “A essência se exercita assim como uma invencível persistência na essência que preenche todo intervalo de nada que viria interromper o seu exercício. *Esse é interesse*. A essência é interessamento”¹³. Ora, segundo Levinas, isto não significa simplesmente a impossibilidade da negação do ser pelo pensamento; a persistência do ser em ser se exerce positivamente, como *conatus* dos entes. O termo *conatus essendi* remonta a Spinoza¹⁴, mas Levinas o associou sempre também a Heidegger, à sua fórmula “sobre a existência que existe de tal maneira que se trata, para esta existência, desta existência mesma”¹⁵; trata-se, neste conceito, de afirmar o primado da tarefa de ser, que seria a tarefa por excelência e o sentido de todo o dinamismo que anima os entes.¹⁶ Esta insistência em afirmar o próprio ser acima de qualquer outra preocupação incita a pensar o egoísmo como o destino inevitável no ser, e do encontro dos egoísmos resulta a guerra:

O interessamento do ser se dramatiza nos egoísmos em luta uns contra os outros, todos contra todos, na multiplicidade dos egoísmos alérgicos que são em guerra uns contra os outros e, assim, juntos. A guerra é o gesto ou o

¹² Ibidem.

¹³ AE, p. 15.

¹⁴ “Toda coisa, na medida em que pode, esforça-se por perseverar em seu ser” – 6ª proposição da IIIª parte da *Ética* de Spinoza (B. Spinoza, *Ética*, trad. port. L. Xavier, Rio de Janeiro: Edições de ouro, s.d., p. 147), citada por Levinas em *Noms Propres*, Montpellier: Fata Morgana, 1975, p. 104 (doravante NP).

¹⁵ Ibidem; cfr. M. Heidegger, *Ser e tempo*, op. cit., par. 9 e 30. Em *Dieu, la Mort et le Temps*, Levinas também comenta o *conatus* como a própria existência, o modo de ser do *Dasein*, enquanto submetido ao ser, ao seu caráter de *Jemeinigkeit*: “A fórmula ‘o *Dasein* é um ser para o qual, em seu ser, o importante é o seu ser’ resultava sedutora em *Sein und Zeit*, onde se referia ao *conatus*. Porém, o *conatus*, na realidade, deduz-se do grau da sujeição ao ser deste ente. Aqui não há existencialismo. Aqui, o homem é interessante porque está sujeito ao ser e sua sujeição ao ser é sua interrogação. O *conatus* mede a obediência ao ser, o caráter integral deste estar a serviço do ser que é responsabilidade do homem (*Lettre sur l’humanisme*). O interesse do ser é a tal ponto seu que o significado deste ser é *seu interesse*” (*Dieu, la Mort et le Temps*. Établissement du texte, notes et postface de J. Rolland. Paris: Grasset, 1993; p. 35. Doravante DMT).

¹⁶ Cfr. C. Chalier, *La Persévérance du mal*, Paris: Éd. Du Cerf, 1987, p. 51.

drama do interessamento da essência. [...] A essência é assim o extremo sincronismo da guerra¹⁷.

Deste modo, a essência é associada ao mal, e o Bem que a resgata reina ou significa fora dela, além do ser. Ele reina na Paz, e é pressuposto já na “paz racional” (*raisonnable*) das essências, mesmo se paz instável e transcendência fictícia, mas em que a Razão suspende o conflito imediato entre os entes, transformando a guerra em comércio. Já a diferença entre a essência na guerra e a essência na paz conduz a pensar, portanto, o sentido do além da essência.

4. Como é possível pensar o sentido além da essência, sem que este seja comprometido pela linguagem e pelo pensamento do ser? Levinas faz distinção entre Dizer e Dito, talvez a distinção mais importante da obra. A recondução da meditação sobre o ser para o campo da linguagem permite, pois, descobrir a ordem do *logos* em correlação com o ser, a ordem do pensamento e da linguagem do ser em que o Outro não pode ser pensado, como o Dito¹⁸; este, particípio substantivado, supõe a outra estrutura, exprimida pelo verbo, do qual o particípio é uma flexão apenas. É possível e necessário remontar do Dito ao Dizer; isto permite pensar o além do ser ou o outramente que ser como o Dizer. Com ele se sublinha na linguagem a sua dimensão de “endereçamento”: tudo o que é dito, é dito a alguém, para alguém – o dito pressupõe, portanto, o outro, a quem e para quem o dizer se dirige; mas, esta dimensão implica também aquele que diz, a subjetividade que, originalmente, também não pode ser recoberta inteiramente pelo que é dito.¹⁹ O Dizer é a condição do Dito. Levinas o define imediatamente como relação, e esta relação é responsabilidade:

Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas lingüísticos e aos reflexos semânticos – prefácio às línguas – ele é proximidade de um ao outro, empenho de aproximar-se, um para o outro, a própria significância da significação. [...] O dizer original ou pré-original, o

¹⁷ AE, p. 15.

¹⁸ J. Rolland comenta: “Trata-se de uma coisa completamente diferente do ‘pensar o ser da linguagem a partir do dizer e pensar este último como deixar-entendido-diante (λόγος) e como fazer-aparecer (φάσις)’ [Heidegger], assim como não se trata somente de dizer que o ‘ser, que pode ser compreendido, é linguagem’ [Gadamer]” (J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF, 2000, p. 168).

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 168-169.

feito do pre-fácio, arma uma intriga de responsabilidade. Ordem mais grave que o ser e anterior ao ser. Em relação a ele, o ser tem todas as aparências de um jogo.²⁰

Ora, o Dizer estabelece uma relação com o Dito, necessariamente. Nisto, o dizer pré-original transforma-se num dizer correlativo ao dito e submetido ao dito, e assim ao ser e à ontologia. O pré-original deste modo se traduz, manifesta, mas também se trai – mostra-se já em termos do ser; este é o preço da manifestação, diz Levinas.

Na linguagem como dito, mesmo se à custa de uma traição, tudo se traduz diante de nós. Linguagem auxiliar (*ancillaire*) e assim indispensável. [...] Linguagem que permite dizer, mesmo traindo-o, este *fora do ser*, esta exceção ao ser, como se o outro do ser fosse evento do ser. O ser, o seu conhecimento e o dito em que ele se mostra, significam num dizer que, em relação ao ser, faz exceção; mas é no dito que se mostram tanto esta exceção quanto o nascimento do conhecimento.²¹

Aqui reside uma difícil ambigüidade na qual o livro de Levinas se empenha – não para a resolver, pois ela é irredutível, mas para a esclarecer, para tirar por meio dela do esquecimento filosófico o além do ser. O Dizer, que originariamente significa, deve traduzir-se no Dito que já o trai; o Dito recebe do Dizer o seu sentido, mas este sentido exige o Dito, conserva uma referência ao ser, embora não se esgote nele. Esta ambigüidade impõe um problema metodológico:

Este consiste em perguntar-se se o pré-original do Dizer (se o an-árquico ou, como o chamamos, o não-original) pode ser induzido a se trair mostrando-se num tema (se uma an-arqueologia é possível), e se esta traição pode ser reduzida; se é possível ao mesmo tempo saber e liberar o *sabido* das marcas que a tematização lhe imprime subordinando-o à ontologia²².

Ou seja: é possível remontar do Dito ao Dizer e expor ou mostrar este Dizer sem que este próprio mostrar apague novamente o sentido que não pode ser adequadamente mostrado? Este problema decide o próprio “sucesso” ou a possibilidade da filosofia – da de Levinas, de qualquer modo, mas não só, pois toda a filosofia tenta aproximar o indizível, a sua tarefa própria é uma “indiscrição a respeito do indizível”²³: enunciar em proposições submetidas à

²⁰ AE, p. 17.

²¹ AE, p. 17-18.

²² AE, p. 19. “À redução transcendental de Husserl basta um pôr entre parênteses?” (AE, p. 21).

²³ *Ibidem*.

lógica formal o que é an-árquico, significação anterior e excedente em relação à lógica – o que não pode não resultar em contradições em termos lógicos.²⁴ O outramente que ser que se enuncia no dizer deve também desdizer-se, para se libertar do dito, para não significar um “ser de outro modo”. Mas se o dizer e o desdizer-se se contradizem, é porque a lógica os sincroniza, os pensa no “mesmo tempo”, enquanto o outramente que ser exige um “pensamento diacrônico” – “porque uma diacronia secreta governa este falar ambíguo ou enigmático”²⁵.

5. “Trata-se de pensar a possibilidade de um arrancar-se à essência”²⁶, de enunciar a explosão do destino da essência – de mostrar que este arrancamento ou interrupção do destino do ser se cumpre na subjetividade: não na subjetividade como a ênfase da tarefa de ser, como o “tornar-se o próprio” do ser que segue a tarefa de ser, mas na inversão deste “evento”²⁷, no “si mesmo” ou na recorrência reflexiva do *se*, que não tem lugar no ser, no gênero, que não coincide consigo mesmo, porque unicidade sem identidade no ser.

6. Como a subjetividade realiza o Dizer, a ruptura com a essência? O ponto de ruptura da subjetividade com a essência é de “ordem” temporal. A temporalização do tempo pertence à essência – mais adiante este ponto será desenvolvido –, mas ao mesmo tempo nela se assinala uma ruptura, um lapso que não se integra na síntese do tempo – “uma diacronia transcendente”: ela deve poder assinalar-se como estranha ao presente e à representação, como “um passado mais antigo de toda origem representável, *passado* pré-original e

²⁴ “As significações que ultrapassam a lógica formal mostram-se na lógica formal, mesmo que seja pela indicação precisa do sentido no qual elas se distanciam da lógica formal. [...] O mito da subordinação de cada pensamento à compreensão do ser depende provavelmente desta função reveladora da coerência, da qual a lógica formal desenvolve a legalidade e na qual se mede a distância entre a significação e o ser, na qual o *aquém* metafísico, ele próprio, contraditoriamente aparece” (AE, p. 19, nota 1).

²⁵ AE, p. 20.

²⁶ AE, p. 21.

²⁷ Se para Levinas o *conatus*, o interesse em ser, é como que a outra face da *Jemeinigkeit* do *Dasein*, isto é, do fato de o *Dasein* poder ser Eu, ele descreve a subjetividade como o inverso deste processo, como des-inter-esse, ou seja, des-apropriação do próprio ser, explosão do destino do ser no Eu (cfr. G. Sansonetti, *Levinas e Heidegger*, Brescia: Morcelliana, 1998, p. 80-81). Levinas meditou longamente o que significa subjetividade que se deduz do ser, da ontologia; pode se confrontar a respeito disso, sobre a *Jemeinigkeit*, o *Ereignis* e o *conatus*, DQVI, p. 75, DMT, p. 34-35.

anárquico”²⁸; por isto este assinalar-se, a relação com este passado, não seria uma relação ontológica. O tempo deve mostrar, portanto, a ambigüidade do ser e do outramente que ser.

O passo para mostrar como na subjetividade se diz esta ambigüidade ou enigma – o nó e o desatamento do ser e do outramente que ser – é dado pela idéia da responsabilidade pela liberdade dos outros, presente na consciência e, contudo, originando-se fora dela, fora da liberdade da consciência, excedendo-a: ela é, precisamente, a relação com o não-presente, com o aquém ou além da essência:

A liberdade de outrem nunca poderia ter começado na minha, quer dizer, deter-se no mesmo presente, ser contemporânea, ser-me representável. A responsabilidade por outrem não pode ter tido origem no meu empenho, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada em que me encontro vem do aquém da minha liberdade, de um ‘anterior-a-toda-recordação’, de um ‘ulterior-a-toda-realização’ do não-presente, por excelência do não-original, do anárquico, de um aquém ou além da essência.²⁹

7. A transcendência que se diz na resposta do responsável não pode ser tematizada no presente, porque ela é incomensurável com o presente, é o superlativo em relação ao presente ou tema – porque ela é bondade. “O Bem não poderia fazer-se presente nem representar-se. O presente é princípio na minha liberdade, enquanto o Bem não se oferece à liberdade: escolheu-me antes que eu o tenha escolhido.”³⁰ O que isto significa? A subjetividade responde pela liberdade do outro sem ter escolhido ser responsável, responde como a uma ordem, à ordem do Bem. A subjetividade é obrigada à responsabilidade, ligada a uma ordem irrecusável, que não tem a origem na consciência, que não pode ser lembrada como sendo alguma vez presente – sua origem é imemoriável, anárquica. Mas esta impossibilidade não é apenas negativa; enquanto é a incomensurabilidade com o presente que é finito – porque nele o início e o fim são reunidos – ela é o Infinito, cujo “in” significa positivamente como minha responsabilidade infinita. A ordem à responsabilidade é inscrita na subjetividade, na sua consciência, no seu ser, como um “vestígio”: Aquele que seria a origem da ordem já se

²⁸ AE, p. 23.

²⁹ AE, p. 24.

³⁰ AE, p. 25.

ausentou, sem que a sua ausência possa ser pensada como uma presença passada. O vestígio significa enigmaticamente, diz-me respeito de um modo único, irrepresentável: resplandece como o rosto do próximo, diante do qual e pelo qual respondo. Este “dizer-me respeito” do Infinito através do próximo, é chamado por Levinas também *illéité*³¹:

A *illéité* do além-do-ser é o fato que a sua vinda a mim é uma retirada (*depart*) que me permite realizar um movimento em direção ao próximo. A positividade desta retirada [...] é a minha responsabilidade pelos outros. Ou, se preferir, o fato que eles se mostram no rosto.³²

Isto pode ser compreendido de seguinte modo, diz Levinas: a subjetividade se encontra obrigada à responsabilidade, sem que possa encontrar a origem desta obrigação na própria consciência que, ela própria, percebe esta impossibilidade como a anterioridade da responsabilidade e da obediência à recepção da ordem: “Como se o primeiro movimento da responsabilidade não poderia consistir nem no esperar a ordem, nem no acolhê-lo [...], mas em obedecer a esta ordem antes mesmo que ela se formule [...], formulando-se por aquele que obedece, na própria obediência”³³.

Mas este modo de falar talvez seja ainda épico demais, diz Levinas, como se se tratasse de um estranho diálogo entre a subjetividade e o Infinito; é preciso ir ainda mais longe, até o próprio ser da subjetividade. O infinito não se dirige a uma subjetividade já feita. O ser desta é precisamente desfeito na obediência ao Infinito. “A subjetividade no seu *ser* desfaz a *essência* substituindo-se a outrem. Enquanto um-pelo-outro – ela se resolve (vai-se) em significação, em dizer ou verbo do infinito. A significação precede a essência.”³⁴ A subjetividade significa – ela é o dizer – enquanto ela se substitui ao outro e assim interrompe a essência, a identificação. Sem identidade, a subjetividade não pode mais ser um Eu, mas eu

³¹ Neologismo composto pelo pronome *il, ille* – ele; poderia ser traduzido como “eledade”; “O Infinito não confunde seus vestígios para impor armadilhas (*ruser*) àquele que obedece, mas porque transcende o presente em que me comanda e porque eu não posso deduzi-lo a partir deste comandar. [...] É este desvio (*detour*) a partir do rosto e este desvio em relação a este desvio no próprio enigma do vestígio, aquilo que chamamos *illéité*” (AE, p. 27).

³² AE, p. 28.

³³ Ibidem.

³⁴ AE, p. 29.

em primeira pessoa. Isto não é um outro modo de ser, trata-se de desinteressamento, que é a suspensão ou interrupção da essência na subjetividade do sujeito e não alguma sua mudança ou transubstanciação.

8. Esta ruptura da essência na subjetividade não é uma atividade da subjetividade, que coincidiria com o movimento de seu ser. Para evitar esta interpretação, Levinas a descreve como passividade – “passividade mais passiva de toda passividade”; a subjetividade não é – porque o ser, o fazer-se da essência implica uma certa atividade, a identificação; a subjetividade “se passa” (*se passe*), a sua unicidade é o *se* deste passar. A subjetividade é pura sensibilidade, sensibilidade ao extremo: vulnerabilidade, exposição ao outro. Na sinceridade desta exposição, na sua veracidade ou franqueza – porque exposição sem reserva, mas também sem conteúdo além desta própria exposição – exposição da exposição, que é a abertura ao sofrimento, expiação – o ser se altera, em Dizer. Ora, a violência deste dizer é resgatada pela bondade do Bem, pelo qual a subjetividade é eleita ou designada.

9. Pensar a transcendência e a subjetividade como o outramente que ser não significa, segundo Levinas, um desvalorizar o ser, mas encontrar-lhe o justo sentido. “É preciso compreender o ser a partir do *outro do ser*.”³⁵ O sentido, até a necessidade do ser, são encontradas a partir da própria transcendência, a partir do outramente que ser, como a necessidade da justiça na própria responsabilidade. Deste modo, o Dizer exige o Dito, o ser, a manifestação. Mas, desconhecendo o outramente que ser, o conceito do ser por si só não desvela o seu significado, não se justifica. Se a ambigüidade do outramente que ser no ser não for trazida à luz, se nela o ser não for reduzido como o Dito à significação do Dizer, não é possível pensar a transcendência, nem a subjetividade. Por isso, a obra de Levinas trata de “pôr em questão o privilégio filosófico do ser, de interrogar-se sobre o além ou aquém”³⁶.

³⁵ AE, p. 33. “O modo de pensar aqui proposto não consiste em desconhecer o ser nem em o tratar, segundo uma pretensão ridícula e desdenhosa, como um desfalecimento de uma ordem ou de uma Desordem superior. Mas é a partir da proximidade que o ser assume, ao contrário, seu justo sentido” (Ibidem.).

³⁶ AE, p. 36.

A subjetividade, pois, não pode ser compreendida na sua unicidade, a partir do ser, da essência, da imanência. É a bondade que doa à subjetividade a sua significação irreduzível. E a bondade é o outro do ser. “O caráter ex-cepcional, extra-ordinário – transcendente – da bondade, depende precisamente desta ruptura com o ser e com a sua história. Reconduzir o bem ao ser – a seus cálculos e à sua história – é anular a sua bondade.”³⁷ O que isto significa na subjetividade? “Para surgir na ponta da essência, a bondade é *outra* que ser – não o leva mais em conta”³⁸ – esta afirmação explica de algum modo em que sentido a bondade pode resgatar a violência da responsabilidade pelo outro que incumbe sobre a subjetividade. Se a subjetividade se define pela bondade, o seu ser não conta; mas, ele contudo conta, como de outro modo ele poderia significar? Não é possível, pois, reduzir a ambigüidade do ser, não é possível reconduzir inteiramente ao Dito a diacronia do Dizer nem falar do Dizer da subjetividade sem levar em conta o Dito, o ser.

A partir desta apresentação do Argumento da obra, passo à análise de algumas suas questões que mais estritamente dizem respeito ao tema deste trabalho. Em primeiro lugar: por que a noção de ser por si só não consegue significar a transcendência, por que ela não consegue exprimir suficientemente o sentido da subjetividade? Para argumentar sobre isso, Levinas analisa-a na sua conjunção com o tempo e linguagem, precisamente a partir da pergunta pelo ‘quem’ implicado no ser, ou seja, interrogando a subjetividade que no ser se mostra. Mas o ser aqui é analisado como o Dito, sem a referência ao Dizer. Nesta análise encontra-se questionada a diferença ontológica, a ultimidade da diferença entre o ser e o ente que reina no Dito. A partir da “diferença da transcendência”, a partir do “outramente que ser [que] difere absolutamente da essência”³⁹, a diferença ontológica não é, pois, a diferença última. Vimos que o Bem além do ser é ainda a indicação geral que conduz a sua pesquisa

³⁷ AE, p. 36.

³⁸ AE, p. 35.

³⁹ AE, p. 32.

nesta obra.⁴⁰ Em seguir deve ser analisado o modo como a subjetividade significa outramente que ser – em que consiste o Dizer, e a necessidade da implicação do ser no Dizer, a inevitabilidade da relação entre o Dizer e o Dito que explica a justificação do ser ou o sentido do ser como justiça; isto, talvez, ajude a pensar a ambigüidade no ser a partir do Dizer ou o significar, como também a avançar alguma conclusão a respeito da procura levinasiana da Origem do ser e da subjetividade.

Diferença ontológica e subjetividade

Vimos que Levinas nomeia o ser distinto do ente, e também a própria diferença inclusa no ser, como essência. Penso que esta escolha ou mudança de nome não seja indiferente, como também não é indiferente o fato de querer nela encerrar a própria diferença entre o ente e o ser⁴¹; ela não parece já inclinar o ouvido para a falta da diferença? A *essentia*, na tradição metafísica, designava a quiddidade de um ente, distinta do fato de o ente ser, *existentia*, ou *esse*. Se o ser pode ressoar de modo semelhante à quiddidade, é porque a sua diferença não é radical. É a esta conclusão, de fato, que Levinas pretende conduzir a sua argumentação no segundo capítulo da obra *Autrement qu'être*, no início da parte intitulada

⁴⁰ Cfr. EE, p. 9. Segundo R. Wiehl, esta fórmula platônica poderia servir de título a todos os livros especulativos de Levinas, pois é o tema de toda a sua obra filosófica. Cfr. R. Wiehl, “Éloge d’Emmanuel Levinas”, em *Archives de philosophie* n. 48 (1985), p. 355, apud G. Schilacci, op. cit., p. 348.

⁴¹ Já em Heidegger o ser encerrava esta ambigüidade, podendo significar tanto o ser diferente do ente como esta própria diferença, a Diferença. A este respeito, Marion escreve: “Assim deve se entender *essência* a partir do sentido mais forte (verbal) da *ousia* [...]. É preciso, portanto, nela sempre entender o desenrolar-se do ser na ocasião e na superfície do ente [...]. A modificação tão brutal da acepção habitual do termo *essência* marca, de fato, a ambição de pensar na essência – na essência – a articulação do ser e do ente; assim, cada ocorrência da essência designa já a diferença ontológica.” (J.-L. Marion, “Note sur l’indifférence ontologique”, conferência de 1986, publicada em J. Greisch & J. Rolland, (org.). *Emmanuel Levinas. L’éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 49-50). Também J. Rolland aplica este duplo significado ao termo essência em Levinas (Cfr. *Parcours de l’Autrement*, op. cit., p. 125-126), apontando para a interpretação levinasiana de Heidegger em *Dieu, la Mort et le Temps*: “A distinção radical entre ser e ente, a famosa *diferença ontológica*. Há uma diferença radical entre a ressonância verbal da palavra ser e sua ressonância substantiva. É a diferença por excelência. É a Diferença. Toda diferença supõe certa comunidade; entre o ser e o ente não há nada em comum. (Propomos isto aqui como um enunciado do qual se deverá distanciar.) [...] Há uma aventura do ser, um domínio do ser. Em alemão, emprega-se o verbo *wesen*. *Das Sein west*: o ser faz o seu ofício de ser (enquanto o ente é: *ist*)” (DMT, p. 138-139).

Exposição. E toda esta argumentação é marcada pela referência à linguagem, a partir da qual a diferença ontológica é analisada, uma vez que a linguagem “é o lugar desta diferença, onde se aloja o ser”⁴².

“O filósofo procura e exprime a verdade. A verdade, antes de caracterizar um enunciado ou um julgamento, consiste na exibição do ser.”⁴³ Esta definição “heideggeriana” da verdade, com a qual Levinas começa a reflexão sobre o ser, exige contudo uma análise, deve ser submetida à interrogação: “Mas, o que se mostra, sob o nome de ser, na verdade? E a quem diz respeito?”⁴⁴ O que interessa imediatamente a Levinas não é tanto a verdade – embora no fim da obra será mostrado que ela não é apenas a exibição do ser – mas o próprio ser. O que se mostra, pois, sob o nome ser? Este termo, o ser, não é sem equívoco, diz ele: nele se trata, pois, tanto do nome quanto do verbo; ele pode designar tanto uma entidade quanto o processo de ser desta entidade, a essência. O que há, portanto, com a distinção entre eles? A diferença entre ente e ser se joga em torno da seguinte pergunta: o termo ser designa, sem dúvida, os entes e o seu processo de ser; mas, ele *apenas* designa? Se a palavra ser apenas designa, ela reconduz a diferença entre o processo e a entidade designada ao ser como nome; o ser como processo, sob o efeito da designação, fixa-se, imobiliza-se, no Dito. Esta diferença – entre o ente e o ser – que seria, portanto, uma anfibia, no Dito não inquieta mais, isto é, não difere radicalmente. O problema crucial é, portanto, o seguinte:

⁴² DMT, p. 139. Também esta afirmação remete, evidentemente, a Heidegger; Levinas poderia assiná-la enquanto a linguagem é reduzida no Dito. Mas, enquanto Dizer, ela ultrapassa o seu alojar-se no ser. Contudo, toda esta análise da diferença ontológica a partir da linguagem mostra uma escuta e atenção – e reinterpretação – de Levinas daquilo que Heidegger propõe e entende ao “ouvir, o que diz propriamente a língua, quando fala” (M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 3.ed. 1971, p. 84, apud M. Zarader, *Heidegger e as palavras da origem*, trad. port. J. Duarte, Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 178). Levinas diz, de fato, num certo momento deste percurso: “Estas linhas, e aquelas que seguem, devem muito a Heidegger. Deformado e mal-compreendido? Pelo menos esta deformação não terá sido um modo de renegar o débito, nem este débito uma razão de esquecimento” (AE, p. 67, nota 1). Acrescento, de passagem, que em toda esta análise é bem evidente também o débito a e o re-pensamento de Husserl, da sua compreensão da temporalização, da consciência interna do tempo, como também do caráter intencional da consciência.

⁴³ AE, p. 43. Não é sem importância, a meu ver, o fato de começar a exposição com esta caracterização da filosofia que, como já sabemos, para Levinas não é um saber entre os outros. É a ela que o Bem se confia. A filosofia e à sua relação com a verdade são dedicadas também as últimas páginas da “Exposição”.

⁴⁴ *Ibidem*.

Desde o início, a distinção e a anfibia da do ser e do ente se mostrarão importantes e o ser determinante para a verdade; mas também esta distinção é uma anfibia e não a última. Se esta diferença se mostra no Dito – nas palavras, o que não é epi-fenomenal – se ela tem lugar no *mostrar-se* [*monstration*] como tal, ela pertence à mesma ordem do ser cujo jogo de esconde-esconde [*le jeu à cache-cache*] é, certamente, *essencial*; mas se o *mostrar-se* [*monstration*] é uma modalidade da significação, é preciso remontar do Dito ao Dizer. O Dito e o Não-Dito não absorvem todo o Dizer, que permanece aquém – ou vai além – do Dito.⁴⁵

A pergunta que decide a diferença entre o ser e o ente é se esta diferença se mostra, se manifesta – se ela pode ser inteiramente reconduzida ao Dito. Se o ser apenas designa, ele é nome, mesmo quando designa processo, quando funciona como verbo. Se o ser distinto do ente, a essência, se mostra, a distinção entre eles também se mostra no Dito. Neste caso, a diferença entre Dizer e o Dito – se Levinas conseguir mostrar que o Dizer vai além do Dito – seria a diferença última que decide a significação, que possibilita o significar tanto do ente quanto do ser.

Para responder a esta pergunta é preciso deter-se ainda no sentido geral da definição da verdade, nas suas implicações. Perguntando: o que se mostra, a quem diz respeito?, estamos plenamente no domínio do ser. Daquilo que é, pretende-se saber aquilo que é, do ser daquilo que é pretende-se saber o que é; trata-se, pois, da pergunta: o que é o ser. A pergunta é envolvida inteiramente no ser, de tal modo que também a resposta é exigida em termos de ser; a pergunta “o que?” é correlativa àquilo que pretende descobrir e ao que já recorreu, ela está à procura da resposta no seio da própria manifestação do ser. Ela é ontologia, e joga uma parte na própria efetuação do ser que procura.

Se a pergunta *o que?*, na sua aderência ao ser, está na origem de todo pensamento (e como poderia ser de outro modo enquanto o pensamento procede por termos determinados?), então toda procura e toda filosofia remontam à ontologia, à inteligência do ser do ente, à inteligência da essência. O ser não seria somente o mais problemático, mas também o mais inteligível.⁴⁶

Haverá alguma pergunta que não remonta à ontologia? A pergunta pelo sujeito implicado no mostrar-se do ser não sai dela. A quem diz respeito o mostrar-se do ser? Àquele

⁴⁵ AE, p. 43-44.

⁴⁶ AE, p. 44.

que interroga, que olha o ser. Mas, quem é este ‘quem’? A pergunta formulada nestes termos pretende identificar aquele que acolhe a manifestação com um dos entes já conhecidos, ou identificar a sua situação numa conjuntura dos entes, ou até identificar a sua natureza ou generalidade. Deste modo, não há diferença entre a pergunta “o que?” e “quem?”, a não ser a diferença “eidética”, diferença no modo de ser; mas assim, estamos ainda na ordem do ser e nesta ordem a pergunta “o que?” mantém a primazia e afirma o caráter ontológico do problema. Partindo da verdade como manifestação do ser, o acolhimento da manifestação não poderia colocar-se fora do ser que se manifesta, e o sujeito não poderia significar outro que a própria exposição da essência. De outro modo, pois, na própria manifestação do ser ou na verdade haveria uma falta de verdade, algo que não se manifestaria. “Se a interioridade fosse uma exceção absoluta, o ser descoberto na verdade seria mutilado pela sua interioridade, seria, na verdade, em parte escondido, aparente, não-verdadeiro.”⁴⁷ Uma única conclusão parece possível nesta conjuntura:

A verdade pode consistir unicamente na exposição do ser a si mesmo, na consciência de si. O surgir de uma subjetividade, de uma alma, de um *quem*, permanece correlativo ao ser, isto é, simultâneo e um com o ser. A mutação da exibição em saber deve poder interpretar-se como uma certa flexão desta exibição. A Alma só viveria para o desvelamento do ser que a suscita ou a provoca, seria um momento da vida do Espírito [...].⁴⁸

O ser que se mostra, desvela-se como este próprio processo de desvelamento ou exibição. O processo de ser, a essência, é o processo da manifestação, cujo sujeito é o próprio ser: o ser se mostra a si mesmo; deste modo, ele provoca ou suscita um sujeito, uma consciência que acolhe a manifestação. Na consciência, o ser se transforma em saber, sem que esta transformação possa trazer algo novo ao ser; a consciência de si é, antes, o cumprimento do processo do ser. Na consciência, o ser permanece o Mesmo, a sua exibição a si mesmo é apenas uma “flexão”, ou uma dobra na volta sobre si, na reflexão. Levinas volta a confirmar a essência do ser como ostentação e verdade:

⁴⁷ AE, p. 50.

⁴⁸ AE, p. 50-51.

Descoberta do ser a si mesmo, a verdade não deve tirar nada ao ser e nada acrescentar. De outro modo, o ser só se manifestaria para alterar-se já no acontecimento da descoberta: a verdade impediria a verdade [...]. É preciso, portanto, que a des-coberta – no instante em que o ser toma consciência de si mesmo e acrescenta um saber ao seu ser ou um saber novo a um saber antigo – não seja um acréscimo ao ser que se mostra, mas o seu cumprimento. A ostentação do ser ou a verdade é a essência realizada do ser tempo, ao mesmo tempo exibição do ser a si mesmo e sua *essência*.⁴⁹

Para aprofundar o significado da manifestação do ser à consciência, Levinas analisa a implicação do tempo nesta exibição do ser. A manifestação, pois, implica uma separação no todo do ser, ou uma defasagem, entre a visada que pretende captar e aquilo que se mostra e preenche a visada; o ser se separa de si mesmo neste lapso. “A manifestação não pode ser uma fulguração em que a totalidade do ser se mostra à totalidade do ser, porque este ‘se mostra a’ indica uma defasagem que é precisamente o tempo, surpreendente distância do idêntico em relação a si mesmo.”⁵⁰ Este lapso, porém, recupera-se logo pela intencionalidade ou pensamento, que é fundamentalmente síntese, sincronização, reminiscência ou retenção. A manifestação – ou o pensamento – produz-se como a temporalização do tempo: como o destacar-se de si de um instante, que em seguida é recuperado, reunido, retido; a distância de si mesmo é preenchida pelo que se mostra. Entre a visada e o preenchimento da visada, o tempo, que é a própria mostração. O lapso e a sua recuperação são indispensáveis para a manifestação, são o que a possibilita ou produz, como representação. O pensamento tem estrutura reflexiva, que é um voltar sobre si como sobre o que passou – o que implica tempo, passagem do tempo, o lapso temporal.

É necessário o tempo – remissão da eternidade imóvel, da imanência do todo ao todo – para que se estabeleça a tensão nova – única no seu gênero – pela qual, no ser, se revela a intencionalidade ou o pensamento. A verdade é reencontros, lembrança, reminiscência, reunião sob a unidade da apercepção. [...] Não puro afastamento do presente, mas precisamente re-presentação, isto é, afastamento em que o presente da verdade é já ou é *ainda*; re-presentação, isto é, recomeço do presente que na sua ‘primeira vez’ é pela segunda vez – retenção e protensão, entre o esquecimento e espera, entre a

⁴⁹ AE, p. 52, nota 1.

⁵⁰ AE, p. 51.

lembrança e o projeto. Tempo que é reminiscência e reminiscência que é tempo – unidade da consciência e da essência.⁵¹

O tempo ou a temporalização é o horizonte que une ou identifica a consciência e a produção do ser, neste sentido Levinas pode dizer: “A essência do ser é a temporalização do tempo [...]. A essência do ser não designa nada que seja conteúdo nomeável, coisa ou acontecimento ou ação, mas nomeia esta mobilidade do imóvel, esta multiplicação do idêntico, esta diástase do pontual, este lapso”⁵². Mais ainda, esta modificação sem alteração – tempo ou essência – é também a tomada da consciência, a visibilidade do Mesmo a si mesmo, que por vezes se chama abertura, diz Levinas. A consciência é a luz original, a dispersão da opacidade da noite – Levinas afirma isto desde as primeiras obras; agora pode relacioná-lo com a obra do ser ou a essência, a manifestação, a verdade.

A essência do ser é a dispersão da opacidade; não só porque seria necessário ter compreendido previamente esta ‘distensão’ do ser, a fim de que a verdade possa fazer-se sobre as coisas, nos acontecimentos e nos atos que *são*; mas, também, porque esta distensão é a *dispersão original* da opacidade. Nela se esclarecem as formas ou desperta o saber; nela o ser surge da noite ou, pelo menos, deixa o sono – noite da noite – para uma inextinguível insônia da consciência. [...] A temporalidade, através da distância do idêntico em relação a si mesmo, é essência e luz original, aquela que Platão distinguia da visibilidade do visível e da clarividência do olho.⁵³

O tempo da consciência e da essência é o tempo presente. O presente vivido é, como ensina Husserl, uma síntese entre o ponto-agora – o instante sempre novo, a impressão originária, *Urimpression* –, os instantes que já escoaram para o passado e podem ser retidos ou re-apoderados, e o futuro imediato, a protensão. A manifestação do ser é, portanto, sempre ou originalmente a manifestação no presente, o ser presente ou re-presentado – a presença. O ser é dominado pelo tempo presente ou, como diz Rolland, é o próprio ser como presença, como presente a si mesmo, que põe o presente como o tempo da consciência.⁵⁴ A partir do tempo da consciência – o presente, mas também por causa desta luz originária, a consciência é

⁵¹ Ibidem.

⁵² AE, p. 53.

⁵³ AE, p. 53-54.

⁵⁴ J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 135.

a origem, ou a captação do que se dá na origem; no presente, pois, a consciência assume o que nela se passa, e esta assunção faz da consciência a origem, *arché*.⁵⁵ Mas, Levinas também diz: “A manifestação do ser – o aparecer – é certamente o acontecimento primeiro, mas o *próprio primado do primeiro é na presença do presente*”.⁵⁶ O ser é a origem, enquanto ele se manifesta originalmente na consciência, como presença; ou, porque a presença se faz presente na consciência.

Podemos aprofundar ainda a compreensão da essência como manifestação, na sua relação com a consciência. No ensaio “Hermenêutica e além”⁵⁷, Levinas fala da essência como “energia” do ser, energia pela qual o ser suscita a consciência e põe os entes, ao se expor. O autor escreve:

A consciência encontra-se promovida ao nível de ‘acontecimento’ que, de alguma maneira, desenrola em *aparecer (apparoir)* – em manifestação – a energia ou a essência (*essance*) do ser que, neste sentido, se faz psiquismo. A essência do ser equivaleria a uma ex-posição. A essência do ser, entendida como ex-posição, remete, por um lado, à sua posição de ente, ao fortalecimento sobre o terreno inabalável que é a terra sob a abóbada do céu, isto é, à *positividade* do aqui e do agora, à positividade da presença: à positividade da presença, isto é, ao repouso do idêntico.⁵⁸

A obra do ser, a manifestação, é a posição dos entes – reencontramos aqui o termo que Levinas usou nas primeiras obras para caracterizar o ser. Esta obra da posição está relacionada, nos textos contemporâneos ao *Autrement qu’être*, à posição do mundo como o lugar dos entes, à firmeza da terra à qual a posição do mundo remete, e assim a uma idéia da positividade, em relação à qual o que é posto, os entes – e os fatos, encontram a sua própria positividade, a identidade; o ser como positividade condiciona, segundo Levinas, a identidade

⁵⁵ Rolland resume a questão da consciência como origem de seguinte modo: “O começo é o instante – instante de origem, ἄρχή – em que a re-presentação faz sua obra, quer dizer, *assume* aquilo que ela *acolhe*: a presença que se apresenta a ela e, subsidiariamente, lhe apresenta o presente. Aí se origina o tempo da consciência, conseqüentemente ordenado ao presente, onde o passado e o futuro – tendo-sido-presente e presente-a-chegar – não são possíveis a não ser em referência ao presente. Mas a isto se refere também o tempo da essência, à cuja ‘essência’ pertence a manifestação”. Cfr. *ibid*, p. 136.

⁵⁶ AE, p. 45.

⁵⁷ “Herméneutique et au-delà”, de 1977, publicado em *Herméneutique et philosophie de la religion*, Paris: Aubier, 1977; republicado em *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris: Vrin, 1986; trad. port. P. S. Pivatto (coord.), *De Deus que vem à idéia*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 141-152 (doravante DQVI).

⁵⁸ DQVI, p. 142.

dos entes, entendida por sua vez como repouso, e também a idéia do fundamento. “É à *essência do ser* na sua identidade que a inteligibilidade ou a racionalidade do idêntico reconduz.”⁵⁹ A essência é a consolidação dos entes sobre um fundamento firme e inabalável que garante a identidade dos entes, mas assegura também a imanência de toda a obra do ser.

Se, por um lado, a essência como exposição remete à posição dos entes, por outro lado Levinas sublinha nela a obra da manifestação que a constitui:

A exposição remete, por outro lado, o ser à exibição, ao aparecer, ao fenômeno. De posição ou essência a fenômeno, não se descreve uma simples degradação, mas uma ênfase. Fazendo-se re-presentação, a presença nesta representação se exalta, como se a essência, consolidação sobre um fundamento, fosse até à afirmação tética numa consciência, como se sua ‘energia’ de posição suscitasse, fora de toda causalidade, a atividade da consciência, uma experiência procedendo do Eu, desenvolvendo como vida psíquica – exterior a esta energia – a própria energia que o ente despende para ser.⁶⁰

A exibição do ser na consciência é como a ênfase da essência; pela representação a presença se afirma, exalta, se retoma, põe-se a ponto de se ex-por – como tema, como manifestação dos entes.⁶¹ Encontramos, de algum modo, implicada a distinção entre ser ou

⁵⁹ Ibidem. Em *Dieu, la Mort et le Temps*, Levinas dedica esclarecedoras palavras a esta noção do ser como posição, identidade, repouso, fundamento, já a partir da filosofia grega antiga, ou seja, inicialmente não ligada à consciência, o que lhe dá ocasião também de mostrar a passagem desta idéia cosmológica do ser à noção da consciência, sem que o ser perca as suas referências à positividade e fundamento. “Na tradição ocidental, o pensamento sensato tem caráter de tese. Pensa sobre o que põe (pensar é pôr) e pensa sobre o repouso do que se põe. Este repouso, fundamental – fundamental porque é o suporte de qualquer movimento e de toda cessação de movimento –, se expressa mediante o verbo ser. Graças a este repouso, o pensamento distinto, o distinto do pensamento, tem seu lugar, assenta-se, reconhece-se, é presença, identifica-se nesta imobilidade e assim forma um mundo (o mundo é o lugar). No mundo, o positivo possui todo seu sentido. A identidade dos seres se relaciona, pois, com uma experiência profunda e fundamental, que é também uma experiência do essencial, o profundo, o fundamento. O repouso é uma experiência do ser como ser, é a experiência ontológica da firmeza da terra. Esta identidade é uma verdade invencível para o nosso pensamento tradicional (ou ocidental, grego)” (DMT, p.149-150). A esta idéia do ser como posição do mundo, entendido como firmeza da terra, está associada também a idéia da transcendência como o céu acima da terra – isto é, uma transcendência falsa, uma idolatria, para Levinas.

⁶⁰ DQVI, p. 142-143.

⁶¹ Em *Dieu, la Mort et le Temps*, Levinas escreve, relacionando a idéia da essência como repouso sobre o fundamento com a exaltação do ser na consciência, a partir da modernidade: “O idealismo do pensamento moderno que, contra este repouso do ser, parece dar prioridade à atividade de um pensamento sintetizador, não prescinde desta estabilidade, isto é, desta prioridade do mundo ou, indiretamente, desta referência astronômica. O pensamento filosófico se concebe de tal modo que todo o sentido se extrai do mundo. A atividade do sujeito na filosofia moderna é a hipóbole ou a ênfase desta estabilidade do mundo. Esta presença é a tal ponto presença que se converte em presença em..., ou representação. A firmeza do repouso se afirma a ponto de aparecer; é tão firme que se afirma. O *esse* é, em si mesmo, um *esse* que se compreende, que se mostra a alguém; o *esse* é ontológico: ser que se estabelece a ponto de aparecer. O psiquismo é um superlativo desta *essência do ser*” (DMT, p. 150-151).

essência, como obra da manifestação, e os entes, como o que é manifestado, posto. Ora, esta diferença e a própria manifestação e a identificação dos entes na consciência implicam a linguagem que, juntamente com a temporalidade, co-pertence à essência, como seu horizonte.

A linguagem é analisada por Levinas a partir da sua dupla estrutura: além de ser entendida como um sistema de nomes, isto é, como designando – entes, ações, acontecimentos, Levinas é atento ao seu aspecto ou ressonância verbal, como pudemos verificar desde os primeiros escritos. Levinas diz que “a linguagem, recolhendo em nomes e proposições a dispersão da duração, deixa entender ser e ente”⁶². Precisamos analisar com atenção as afirmações de Levinas para compreender esta implicação da linguagem no ser.

A linguagem recolhe a dispersão da duração. A duração é por si dispersa, embora na sua relação com o ser, na medida em que é processo de ser e duração de um ente, ela já é sentida e compreendida, sintetizada, é consciência; ela está ligada originariamente, na consciência, às impressões sensíveis, à sensibilidade: a consciência originária do tempo é o sentir, afirma Levinas com Husserl.

Tudo acontece como se o sensível – cuja significação é múltipla e cujo estatuto na consciência foi determinado somente a partir do *conhecer*, como receptividade – fosse um elemento *sui generis* em que se dissolvem e de que emergem identidades, mas em que a sua opacidade de substância desaparece em duração, não obstante o fluxo do vivido esteja sempre a ponto de coagular em identidades ideais.⁶³

Pensar a sensibilidade sem que o fluxo temporal coagule já em identidades, sem que ela seja já perceber o sentido, implica colhê-la na sua pura dimensão de duração ou temporalidade, que é um distender-se, separar-se de si, abrir em si e em relação a si uma

⁶² AE, p. 48.

⁶³ AE, p. 56. Levinas lamenta que a sensibilidade em toda a tradição tenha sido interpretada em função do conhecimento, como um primeiro grau de conhecimento; em Husserl, isto significa que a sensibilidade tem sempre uma intencionalidade, também a sensibilidade como a consciência originária do tempo; até a impressão originária, a *Ur-impression*, na qual não há nenhum diferir de si mesmo, nenhuma alteração, nenhuma intencionalidade – ela é “a perfeita aderência do percebido e da percepção”, “a presença do presente” – pode ser inteiramente recuperada, tematizada na retenção, sem perder nada da sua novidade. Neste sentido, a consciência em Husserl, em todos os níveis, permanece objetivante. Para Levinas, contudo, a sensibilidade tem, originalmente, outro sentido, não vinculado ao ser ou ao Dito, mas ao Dizer.

distância. Ora, a temporalização é linguagem na sua verbalidade, diz Levinas: “A modificação temporal não é nem um acontecimento, nem o efeito de uma causa. Ela é o verbo ser”⁶⁴.

A linguagem, enquanto designa ou nomeia, “coagula” ou recolhe em identidades as sensações vividas, identificando-as como entes. As palavras, nomes ou verbos, identificam o sentido, o vivido, como realidades determinadas. Este processo de identificação não se põe sobre uma realidade já feita, os nomes não duplicam o real. A identificação pela linguagem é a própria constituição da realidade, do seu sentido que recolhe a dispersão do vivido em unidades idênticas. Estas são, quando são identificadas.

No fluxo verbal ou temporal da sensação, a denominação designa ou constitui identidades. Através da abertura que a temporalização abre no sensível, descobrindo-o graças ao seu próprio passar que ela recolhe em força da retenção e da memória [...], a palavra identifica ‘isto *enquanto* aquilo’. Identificação que é doação de sentido: ‘isto enquanto aquilo’. No seu sentido, os entes mostram-se como unidades idênticas. [...] As ‘unidades idênticas’ não são dadas ou tematizadas num primeiro momento para serem sucessivamente dotadas de sentido. ‘Isto enquanto aquilo’ – aquilo não é vivido, aquilo é dito.⁶⁵

O sentido com o qual os entes são identificados, para ser sentido, isto é, compreendido, deve ser dito, enunciado. A identificação é kerigmática, diz Levinas. Ela enuncia, e com isto põe o sentido, doa o sentido. Ora, isto pressupõe um já dito, o Dito – como um “esquematismo misterioso” ou uma “*doxa* preliminar” na base da qual a identificação funciona ou se compreende, e que liga desde já o universal e o individual, o que é vivido e o seu sentido ideal; é obedecendo ou escutando este “já dito” que a linguagem, as palavras, podem recolher o fluxo da duração.

A palavra é tanto nomeação, quanto denominação, consagração de ‘isto enquanto isto’ ou de ‘isto enquanto aquilo’; dizer que é também *entendimento* e *escuta* absorvido no dito: obediência no seio do querer [...], kerygma no fundo de um *fiat*. Antes de toda receptividade, um *já dito* anterior às línguas expõe a experiência ou, em todos os sentidos do termo, a significa (propõe e ordena) [...].⁶⁶

⁶⁴ AE, p. 60.

⁶⁵ AE, p. 61-62.

⁶⁶ AE, p. 63.

O que é este “já dito” que comanda o entendimento da linguagem ou a linguagem como entendimento? Penso que podemos relacioná-lo com a verbalidade da linguagem, com a sua função de verbo. Além de sistema de nomes, a linguagem pode ser interpretada a partir das proposições que ela torna possíveis, isto é, a partir dos verbos. Os verbos não são simplesmente nomes que identificam ações ou acontecimentos; como temporalização, eles têm outro alcance.

O verbo entendido como nome designando um acontecimento, quando aplicado à temporalização do tempo, faria ressoar esta temporalização como acontecimento, quando por sua vez todo o acontecimento supõe já o tempo, sua modificação sem mudança; a defasagem do idêntico, formigando por detrás das transformações e a permanência e, senescência, nesta própria permanência. Mas o verbo alcança sua própria verbalidade cessando de nomear ações e acontecimentos, cessando de nomear.⁶⁷

O que o verbo “faz”, se não nomeia? É preciso pôr-se à escuta da linguagem para perceber nele um ressoar. Ele exprime a própria temporalização como ser ou como essência – exprime ou faz vibrar, ressoar. De qualquer modo, é o verbo ser que tem esta função ou poder; ele não é apenas um dos verbos, mas o que comanda ou faz funcionar a sua verbalidade.

O verbo *ser* diz o fluxo do tempo como se a linguagem não equivaleria sem equívoco à denominação. Como se somente em *ser* o verbo alcançaria a própria função de verbo. Como se esta função retornaria ao formigar e ao surdo frenesi da modificação sem mudança operada pelo tempo. [...] Entre o verbo e o ser – ou a essência do Ser – a relação não é aquela entre o gênero e a espécie. A essência – a temporalização – é a verbalidade do verbo. O ser, do qual se quer sugerir a diferença em relação ao ente, o estranho prurido temporal, a modificação sem mudança (mas em que se recorre a metáforas emprestadas do temporal e não do tempo, metáforas como processo ou ato de ser ou desvelamento do ser ou seu fluxo), o ser é o próprio verbo. A temporalização é o verbo do ser. A linguagem nascida da verbalidade do verbo não consistiria apenas em fazer sentir, mas também em fazer vibrar a essência do ser.⁶⁸

O verbo ser não apenas exprime o que acontece no ser ou com o ser – a manifestação – mas ele é o próprio ser, faz vibrar a essência do ser, a sua manifestação ou produção, na medida em que faz ressoar, além das palavras como nomes, a temporalidade, o temporalizar-

⁶⁷ AE, p. 60.

⁶⁸ AE, p. 61.

se dos entes que constitui a sua aparição. Esta temporalização é a vida sensível, a sensação vivida – ela é vivida e compreendida como o verbo ser dos entes, ou seja, o verbo ser significa a temporalização enquanto o fluxo das impressões ou sensações. O fluxo das impressões, na consciência, é o verbo ser, a verbalidade da essência.

É já enquanto verbo que [a linguagem] produziria [*porterait*] a vida sensível. A sensação vivida – ser e tempo – compreende-se já no verbo. A sensibilidade onde as qualidades das coisas percebidas vão-se em tempo e consciência [...] não foi porventura já *dita*? Do verbo enunciado nela as suas variações qualitativas porventura não deixam entender o *como*? As sensações em que as qualidades sensíveis são vividas, não ressoam elas *adverbialmente* e, mais precisamente, como advérbios do verbo ser?⁶⁹

O “já dito” em que as palavras nomeiam e identificam os entes, pode ser entendido como o verbo ser por detrás dos nomes, na linguagem que manifesta e assim torna presentes os entes ou a sua produção temporal na consciência?⁷⁰ “No sensível como vivido a identidade se mostra, faz-se fenômeno, porque no sensível como vivido se entende e ‘ressoa’ a Essência – lapso de tempo e memória que o recupera, consciência; o tempo da consciência é ressonância e entendimento do tempo.”⁷¹

Na conjuntura entre o ser, consciência e tempo, a linguagem manifesta e assim produz – enquanto sentido, enquanto o ser compreendido – os entes no seu sentido, na sua identidade, no seu ser; nesta conjuntura a sensibilidade ou a vida sensível – as impressões primeiras pelas quais os entes são “constituídos” na consciência –, é compreendida ou percebida, mas também já não se separa da própria linguagem ou pensamento e assim da sua função de manifestar, de efetuar o sentido ou pôr os entes no seu sentido. Esta conjuntura é o Dito. A manifestação dos entes, a sua compreensão como unidades idênticas, é possível sobre o fundo da temporalização que se deixa sintetizar, isto é, sobre o fundo da essência que ressoa na linguagem, na sua verbalidade além dos nomes. A linguagem “nomeia um ente na luz ou na

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ A resposta é sim, enquanto a essência é também a anfibologia do ser e do ente, como Levinas demonstra mais adiante. A anfibologia do ser e do ente é o Dito.

⁷¹ AE, p. 63.

ressonância do tempo vivido que deixa *aparecer* o fenômeno”⁷². A linguagem diz, nomeia - há um dizer da linguagem que é correlativo ao dito, diz Levinas. Há um poder de exprimir, de fazer ressoar por detrás da designação da linguagem, mas que corresponde ou se dirige ao dito a ponto de nele se absorver, que manifesta idealizando, pondo entes, exibindo ou fazendo aparecer este dizer no dito, como fenômeno, como ser dos entes. É o significar no interior da conjuntura entre o ser, tempo, consciência – no interior do Dito. Nesta conjuntura, no fim das contas, o ente significado é a essência dita; ele significa, isto é, é manifestado. O ser se mostra e assim é dito, como entes identificados. É assim que parece ser possível compreender as afirmações de Levinas:

O ente que aparece *idêntico* na luz dos tempos é a própria essência no *já dito*. O próprio fenômeno é fenomenologia. Não que um discurso que, vindo não se sabe de onde, organize arbitrariamente as fases da temporalidade em ‘isto enquanto aquilo’. A exposição mesma do ser – a sua manifestação – a essência como essência, o ente como ente, falam-se. É somente no *Dito*, no epos do Dizer, que a própria diacronia do tempo se sincroniza em tempo memorável, faz-se tema. O *epos* não vem acrescentar-se às entidades idênticas que ele expõe, mas as expõe enquanto entidades iluminadas por uma temporalidade memorável. O idêntico – em relação ao qual a temporalidade vem a ser analisada como distância que torna possíveis os reencontros da tomada da consciência [...] – o idêntico tem sentido somente graças ao kerygma do Dito em que a temporalidade que esclarece ressoa para ‘o olho que escuta’ no verbo ser.⁷³

Só há entes postos, entes compreendidos, significado manifestado – no Dito. A sua compreensão pela consciência é o seu ser, a sua manifestação, a sua identificação, o seu sentido. “Não há *essência* nem ente por detrás do Dito, por detrás do Logos”, afirma Levinas⁷⁴. “Os entes *são* e a sua manifestação no Dito é a sua verdadeira essência. [...] Entrar no ser e na verdade é entrar no Dito; o ser é inseparável do seu sentido! Este é falado. É no logos.”⁷⁵ A partir disto, porém, já se entrevê que no Dito – enquanto dito – o ser e os entes não diferem absolutamente, de algum modo eles são unidos no dito, neste poder de serem

⁷² AE, p. 65.

⁷³ AE, p. 65-66.

⁷⁴ AE, p. 69.

⁷⁵ AE, p. 77.

ditos. O que acontece, portanto, com a diferença ontológica? Agora podemos retornar definitivamente a esta questão.

Levinas interpreta a diferença entre o ser e o ente no interior da linguagem que os articula, como a diferença entre os nomes e os verbos, o que, por sua vez, remonta à diferença entre a sensibilidade ao nível da duração e a sensibilidade percebida como “isto ou aquilo”, ou seja, já entendida ou identificada pela intervenção da idealidade. Mas, Levinas chama esta diferença de anfibologia – uma diferença ambígua, um equívoco que, ao mesmo tempo em que separa, também confunde. Como isto pode ser justificado?

A pergunta que foi levantada por Levinas e já evocada no início desta análise referia-se à possibilidade de tanto os entes quanto o ser, ou seja, a diferença entre eles, mostrarem-se no Dito. Ao reconduzir tanto o ente quanto o ser ou a essência ao Dito, que é o próprio mostrar-se, Levinas já avança a resposta a esta interrogação. O que se mostra, no Dito, é em primeiro lugar, o ente, que se torna tema, objeto; a essência, que é o próprio aparecer ou a ostensão, por sua vez, ressoa, diz Levinas. É preciso distinguir, pois, entre o fazer-se tema e o ressoar como silêncio, ou entre o que é visível e a luz que faz ver. Levinas se pergunta se a própria luz que faz ver pode ser vista, ou se o ressoar pode manifestar-se e parece responder pela negativa:

A luz da essência que faz ver é por sua vez vista? Ela pode certamente tornar-se tema, a essência pode mostrar-se, ser dita e descrita. Porém, a luz apresenta-se então na luz que não é temática, mas ressoa para o ‘olho que escuta’ com uma ressonância única no seu gênero, com a ressonância do silêncio⁷⁶.

Levinas, contudo, conduz a sua argumentação para a afirmação de que tanto o ente quanto a essência se mostram no Dito, porque há uma reversibilidade entre eles. Analisando a proposição predicativa, na qual intervém o verbo, nomeadamente analisando a proposição

⁷⁶ AE, p. 54. De modo semelhante: “O tempo e a essência que ele desenrola manifestando o *ente* identificado no tema do enunciado ou da narração, ressoam como um silêncio, sem fazer-se tema eles mesmos. Eles podem certamente nomear-se no tema, mas esta nomeação não reduz ao silêncio definitivo a ressonância surda, o zunir do silêncio, em que a essência, como um ente, se identifica.” (AE, p. 67). O que significa este ressoar, por que o silêncio zune e não permanece em silêncio? Interrogação à qual será preciso voltar.

tautológica, Levinas mostra como os entes podem ser entendidos como modalidades da essência, isto é, como eles ressoam de essência. Na predicação tautológica, o ente é a o mesmo tempo sujeito e predicado: A é A, ou “o vermelho é vermelho”, por exemplo. Isto não significa apenas a perfeita aderência entre o sujeito e predicado; o “ser vermelho” do vermelho exprime um verbo, vermelhar, que não é apenas a designação de uma ação ou processo, mas nele ressoa a própria verbalidade do verbo, isto é, a temporalidade do seu acontecer, ou a essência. No verbo se “diacroniza a imediata coincidência consigo mesmo do adjetivo nominalizado – o vermelho”⁷⁷, e deste modo a essência se põe a ressoar.

É a verbalidade do verbo que ressoa na proposição predicativa e é, em segundo lugar, em razão da sua distribuição privilegiada no tempo que o dinamismo dos entes se designa e se exprime através dos verbos. [...] A apofansis – o *vermelho vermelha* – não duplica o real. Somente na predicação pode entender-se a *essência* do vermelho, ou o *vermelhar* como *essência*. Somente na predicação o adjetivo nominalizado entende-se como essência e temporalização propriamente dita. A *essência* não se traduz somente no Dito, não se ‘exprime’ somente, mas nele ressoa originalmente – mas anfibologicamente – enquanto *essência*. [...] O Dito como verbo é *essência* da *essência*. A *essência* é o próprio fato de haver tema, ostensão, doxa, ou logos, e portanto verdade.⁷⁸

Ora, este ressoar da essência dos entes na proposição predicativa se expõe ao olhar, isto é, mostra-se ou se faz ver, a partir da arte: na poesia e seus cantos, na pintura e suas cores, na música e seus sons e melodias, na arquitetura... A arte seria a “ostensão por excelência – Dito reduzido ao puro tema, à exposição absoluta até a impudência – capaz de sustentar todos os olhares aos quais exclusivamente se destina – Dito reduzido ao Belo, portador da ontologia ocidental”⁷⁹. Nas obras da arte, as formas, as cores, os sons... ultrapassam as suas formas de adjetivos pertencentes a e determinantes dos substantivos; a busca das formas novas conduz a arte a expor ao olhar, na obra, a sua essência de verbo.

⁷⁷ AE, p. 68.

⁷⁸ AE, p. 68-69.

⁷⁹ AE, p. 70. J. Rolland comenta: “Assim o Belo é o superlativo da presença ou da essência, cuja ênfase, sabe-se, é a re-presentação na qual nasce a consciência enquanto suscitada por esta presença; mas assim, desde já, a própria arte deve ser entendida como o superlativo da re-presentação, da qual se sabe que o que é representado não é primeiramente o presente ou o ente, mas a presença ou a essência como ser diferente do ente e assim como a diferença entre os dois” (*Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 149).

E a procura das formas novas da qual vive toda a arte, mantém despertos em todo lugar os verbos, a ponto de recair em substantivos. [...] Na diversidade inexaurível das obras, isto é, na *renovação essencial* da arte, cores, formas, sons, palavras, construções – já a ponto de identificar-se em ente, já desvelando a sua natureza e as suas qualidades nos substantivos portadores de adjetivos – recomeçam a *ser*. Aqui se temporaliza a *essência* que eles modulam. [...] A procura da arte moderna – ou talvez, mais exatamente, a arte no estado de procura – no estado jamais superado – parece em toda a sua estética buscar e entender esta ressonância ou produção da essência em forma da obra da arte.⁸⁰

Mas a obra da arte conduz a ressonância da essência nas proposições predicativas ao “dito propriamente dito”, o “dito verbal”, ao apelar para a exegese; a obra da arte, mais precisamente, a verbalidade do verbo que nela ressoa, o fazer-se do seu ser, apela ou exige a exegese – a explicação, a tematização. A exegese da obra da arte, na qual a essência é dita – dita como prefácio ou título ou nalguma outra modalidade – constitui ou põe o mundo da obra, o seu *logos*. Na obra da arte a essência se expõe ao olhar e na exegese ela é dita propriamente, verbalizada; no dito da exegese ela vibra originalmente. Aquilo que a obra da arte com suas formas e o superamento das formas suscita, é dito ou enunciado, tematizado pela exegese; deste modo a essência é reconduzida à manifestação, ao mundo, ao *logos*.⁸¹ É deste modo que o dito reúne os entes e a essência. Mas, mais ainda, na proposição predicativa eles também se confundem, são intercambiáveis, reversíveis. Ou seja, o ente pode ressoar como a essência e esta pode nomear-se como o ente, porquanto o nome pode verbalizar-se e o verbo pode tornar-se nome.

Todos os atributos dos seres individuais, todos os atributos dos entes que se fixam nos e graças aos nomes podem, como predicados, ser entendidos como modos de ser [...]. A própria individualidade do indivíduo é um modo de ser. Sócrates socratiza, ou Sócrates é Sócrates, é o modo em que Sócrates é. A

⁸⁰ AE, p. 70.

⁸¹ Convém ler as palavras de Levinas: “Desconhecer o Dito *propriamente dito* (qualquer que seja a sua relatividade), nas proposições predicativas que toda a obra da arte [...] desperta e faz ressoar à maneira de *exegese*, significa experimentar uma surdez tão profunda como aquela que consiste em entender na linguagem apenas os nomes. É este apelo à exegese que sublinha assim a função *essencial* que retorna ao dito verbal, como a meta-linguagem não eliminável, no surgimento e apresentação da obra da arte – como prefácio, manifesto, título ou cânone estético. É este apelo que conduz a modalidade da essência dita na obra da arte ao fundo da *essência propriamente dita* – tal qual ela se entende no enunciado predicativo – que justifica a noção do mundo: *essência propriamente dita* – verbo – logos que ressoa na *prosa* da proposição predicativa. A exegese na se aplica à ressonância da essência da obra de arte; a ressonância da essência vibra no interior do *dito* da exegese” (AE, p. 71-72).

predicação faz sentir o tempo da essência. Mas, no Dito, a essência ressoa a ponto de se fazer nome. [...] Eis que – através da ambigüidade do logos – no espaço de uma identificação, *ser*, verbo por excelência em que ressoa, em que se expõe a *essência*, nominaliza-se, faz-se palavra que designa, que recolhe o tempo [...] em conjuntura. O verbo ser [...] se faz quase estrutura e se tematiza e se mostra como um ente. [...] Não existe verbo refratário à nominalização. Na predicação (que é o seu ‘lugar natural’) o verbo *ser* faz ressoar a *essência*, mas esta ressonância se amassa, graças ao nome, em ente. Desde então, *ser designa* em vez de *ressoar*. Ser designa, desde então, um ente, tendo para toda a quididade somente a *essência* do ente, uma quididade identificada como a quididade de cada outro ente nomeado. [...] E a mutação é ambivalente. Cada identidade nomeável pode ser mudada em verbo.”⁸²

No dito, portanto, a essência se expõe como um ente, por ser dita. O fazer-se discurso, “a discursão (*discursion*) da *essência*”⁸³ torna possível a ostensão dos entes e também a ostensão da luz da intuição que os ilumina, isto é, da própria essência. A essência enquanto fenomenalidade, o mostrar-se do ente como fenômeno, faz-se ela própria fenômeno. Ela pode não se deixar tematizar imediatamente, tal como se deixa o ente, e deste modo permanece uma distinção entre eles; mas o fato é que tanto o ente quanto o ser se apresentam à representação. A essência se ostenta suscitando originalmente a manifestação.⁸⁴

Assim, o discurso, o *logos*, o Dito, é a anfibologia do ser e do ente, em que o ser e o ente podem entender-se, identificar-se, tornando-se reversíveis. Esta anfibologia ou equívoco se origina, propriamente, na predicação, na cópula *é*, em que podem unir-se na relação os dois pólos da relação, e se confundem o verbo, o sujeito e o adjetivo nominalizado.⁸⁵ A anfibologia

⁸² AE, p. 72-74.

⁸³ AE, p. 72.

⁸⁴ É J. Rolland que interpreta deste modo a ostensão da essência, respondendo à objeção que J.-L. Marion expõe no artigo “Note sur l’indifférence ontologique”, objeção de que não se pode reduzir tanto o ente quanto o ser à ostensão e à tematização, visto que estas caracterizam apenas o ente, e nem sequer qualquer ente – por exemplo, não o ente-*Dasein*, mas apenas o ente-objeto. Segundo Marion, uma tal universalização da característica que pertence ao ente como *Vorhandenheit* enfraqueceria a crítica levinasiana da *Seinsfrage*; o ser não é, pois, objetivável, não o observamos do exterior, mas nos encontramos nele (“Note sur l’indifférence ontologique”, op. cit., p. 53, nota 8). Cfr. J. Rolland, op. cit., p. 150-151.

⁸⁵ Cfr. ibidem: “Na cópula *é* cintila ou pisca a ambigüidade da *essência* e da relação nominalizada”. Talvez se possa a partir destas afirmações de Levinas repensar a proposta de interpretação de J. Rolland da essência como o ser diferente do ente e a diferença mesma, ao mesmo tempo. A essência será o ser diferente do ente e a própria diferença, enquanto é a confusão ou anfibologia do ser com o ente? J. Rolland argumenta que Levinas em *Autrement qu’être* responde à objeção de Derrida em “Violence et métaphysique” quanto à desconsideração da diferença ontológica e do seu condicionamento de todo o pensamento sobre o Outro como ente por excelência (na obra *Totalidade e Infinito*) e quanto à pressuposição do pensamento do ser; Levinas reconhece agora a diferença ontológica e também uma certa prevalência do ser sobre o ente, mas unicamente para mostrar a sua anfibologia, a visibilidade da essência, para “assegurar em última instância a definição do *ser como saber*” e para

seria o nome exato da distinção entre o ser e o ente, mas também da essência, como ela se articula na linguagem, seu “lugar natural” ou sua morada.

Ora, Levinas frisa que, afirmar que esta é a anfibologia do *logos* e que diz respeito ao estatuto do Dito, não significa menosprezar a linguagem no Dito, nem reconduzir a diferença ontológica a um jogo de sintaxe. É, antes, tomar a sério a linguagem e considerar também o seu peso pré-ontológico. Significa prestar atenção ao que ela diz além do ser e do ente – ao Dizer.

Como Levinas de algum modo menciona o termo heideggeriano que exprime esta articulação do ser e do ente na linguagem, nomeadamente, o termo “dobra” e, mais explicitamente ainda, o termo grego a partir do qual Heidegger pensa esta, o *eon*, quero pensar aqui também esta implícita discussão com Heidegger presente em toda a análise levinasiana da diferença ontológica. Segundo a bela exposição que Marlene Zarader faz do pensamento heideggeriano em *Heidegger e as Palavras da Origem*, Heidegger descobre na antiga palavra grega, no particípio que designa o ente, *eon* (ἔόν), reunidos dois significados, ente e ser, ou seja, o sentido verbal e nominal. Nesta palavra, pois, vem à linguagem a Dobra original do ser e do ente que interpela o pensamento, dobra que é a própria diferença dos dois e que permite pensar esta diferença não como um afastamento ou distância entre ser e ente, mas como um movimento da diferenciação que une tanto quanto separa, ou seja, permite pensar a diferença e a unidade do ser e do ente, o ser na sua diferença *com* o ente e o ser como o ser *do* ente. A dupla formulação da diferença revela o que lhe é próprio, a saber:

Esta não é simples distinção de dois domínios, nem simples diferenciação de um só: diz a unidade de uma dobra pela qual o ser se manifesta no ente – logo pela qual ele se encontra na relação *com o seu outro* – e que, contudo, é a Dobra *do próprio ser*, uma vez que a essência do ser nada mais é do que essa mesma manifestação. Quer dizer isto que, diferenciando-se de si mesmo

mostrar a dependência dos dois em relação a uma diferença mais radical, chamada por J.-L. Marion a diferença ética. Cfr. J.Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 140-152.

em direção ao seu outro, o ser permanece em si próprio, uma vez que é esta mesma relação e esta separação que constituem a sua essência.⁸⁶

O ser encerra em si esta duplicidade ou ambigüidade: ele nomeia tanto esta diferenciação em relação ao ente quanto um termo desta diferenciação; esta diferenciação o constitui enquanto ser. Ser é ao mesmo tempo Simples (o próprio ser) e Dobra (ser diferente do ente). A partir daqui, Heidegger interpreta a história do ser e a metafísica como o esquecimento não tanto do ser, quanto desta diferença ou Dobra a partir da qual unicamente o ser pode ser compreendido na sua simplicidade⁸⁷; para resgatar o seu sentido originário, Heidegger tenta recuar até a origem deste esquecimento, origem que se dá na linguagem, mas que diz o próprio retirar-se do ser como a sua essência. O que nos interessa pensar aqui – além da problemática da volta à origem e do retiro que quero abordar mais adiante – é a interpretação levinasiana da Dobra como anfibologia. O diferenciar-se-de-si do ser é interpretado por Levinas como temporalização, como o próprio fazer-se do tempo; ora, por causa do seu recolhimento na consciência, no pensamento que o ser apela para se manifestar, para significar, o tempo do ser na consciência é recolhimento, identificação – o ser só é manifestação porque se recolhe sobre si, reúne o que nele se separa dele e o manifesta como ente; por causa deste movimento o ente “tem lugar”, se torna possível, é. Mas, por causa deste movimento o ser é manifestação; se não houvesse dobra ou flexão sobre si, haveria pura diferença, o puro ir-se-embora do tempo ou do ser. A dobra sobre si do ser, para Levinas, é o espaço da interioridade ou a consciência na qual a linguagem opera como identificação ke-
rigmática, e que é o Aí do ser, o lugar do seu desenvolvimento ou a sua morada.⁸⁸ Este raciocínio explica a conjuntura necessária, incontornável, entre o ser, ente, consciência, tempo

⁸⁶ M. Zarader, op. cit., p. 186.

⁸⁷ Parece-me interessante ressaltar que, se para Heidegger a partir do esquecimento da diferença nasce a metafísica, para Levinas, a partir desta Dobra, isto é, a partir da anfibologia do ser e do ente no *logos*, nasce a ontologia que ainda os confunde. “No Dito encontra-se o lugar do nascimento da ontologia. Ela se anuncia na anfibologia do ser e do ente. A própria ontologia fundamental, que denuncia a confusão do ser e do ente, fala do ser como de um ente identificado” (AE, p. 74). Levinas não leva aqui em conta que Heidegger renunciou a chamar o pensamento que pensa o ser e a diferença como ontologia.

⁸⁸ Sobre esta interpretação da consciência, cfr. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 50

e linguagem – que Levinas chama de Dito; a ambigüidade do ser e do ente – a anfibia – pode manter o sentido pejorativo apenas se justificada a partir de uma diferença mais nobre, ética, a partir do Dizer. É impressionante, de qualquer modo, a vontade de Levinas de explicar-se com Heidegger, ao analisar a diferença a partir da linguagem na qual ela é originalmente acessível – no pensamento ou proposição predicativa, em que interfere a cópula – ao introduzir na própria linguagem, pensando também a sua referência à arte, a diferença do Dizer.⁸⁹

A Levinas interessa, portanto, mostrar o significado do Dizer além do Dito, mostrar como este sustenta e possibilita o próprio Dito, como lhe assegura o sentido. Deve mostrá-lo, quer dizer, trazer o Dizer ao Dito, dizê-lo em termos de ser; daqui a dificuldade do empreendimento: trazendo o Dizer ao Dito, aquele não altera já o seu significar? É possível mostrar no Dito o significar originário do Dizer, isto é, o seu significar excedendo o Dito? Levinas fala da redução: é preciso remontar do Dito ao Dizer, reduzir o Dito ao Dizer, e para isto, prestar atenção à ambigüidade que reina na linguagem, além da anfibia do ser e do ente. Isto é preciso, em primeiro lugar, porque há uma necessidade do próprio Dizer de se dizer em termos de ser:

é necessário que este Dizer surpreendente se põe em luz, em razão da gravidade dos problemas que o assaltam. Ele deve expor-se, hipostasiar-se, deixar-se ver, fazer-se eon na consciência e no saber, sofrer a influência do ser. Influência que a própria Ética, no seu Dizer de responsabilidade, exige⁹⁰.

Mais adiante analisaremos esta necessidade do ser. Mas, sendo assim, há também a necessidade da redução filosófica, “para que a luz que se produziu não endureça em *essência* o além da essência e a hipóstase do eon não se ponha como ídolo”⁹¹. Esta necessidade provém

⁸⁹ Pode-se, talvez, perguntar se o operar da consciência é originalmente este identificar kerygmático, se o pensamento ou a linguagem na consciência é necessariamente e unicamente atribuição predicativa; penso que estas perguntas sejam legitimadas pelo próprio Levinas que, justamente, ao reconhecer uma afecção diferente da consciência – a obrigação ética – pretende pensar a sua origem numa diferença mais original, ética – que, quando referida à sua relação com o ser, já aponta para a possibilidade de um sentido diferente do ser.

⁹⁰ AE, p. 75.

⁹¹ Ibidem.

do desejo de remontar à origem verdadeira do significado e do ser.⁹² Mas, isto significa superar a essência, o curso natural do ser – não apenas superar uma queda do pensamento no cotidiano, ou na opinião, superar uma atitude mundana; trata-se de um esforço contra a natureza, para o qual não é suficiente a *epoché* como colocação entre parênteses de um domínio da vivência. Trata-se da interrupção da essência, para a qual é preciso, provavelmente, já se ter colocado anteriormente à escuta daquilo que ressoa na linguagem além do ser. Levinas o diz:

O esforço do filósofo e a sua posição contra a natureza consistem em, mostrando contudo o aquém, reduzir imediatamente o eon que triunfa no *Dito* e no mostrar-se [*monstration*]; e em conservar, malgrado a redução, nas formas de ambigüidade, nas formas de expressão diacrônica, o Dito, cujo Dizer é, alternadamente, afirmação e retração, o eco do *Dito* reduzido. Redução que não poderia realizar-se com a colocação de parênteses que são, ao contrário, obra de escritura; redução que alimenta com a sua energia a interrupção ética da essência.⁹³

A redução do outramente que ser será novamente dita, exposta em essência; isto significa que ela deve produzir-se, sempre de novo, ou seja, que ela não se produz num tempo só, mas em contratempo, ou em vários tempos sem entrar em nenhum deles, diz Levinas, isto é, sem sincronizar-se definitivamente; o dito deve des-dizer-se e re-dizer-se. Deste modo, somente, o Dito conserva a diacronia necessária para o significar do Dizer indizível.

Levinas frisa que, não obstante o Dito ou o ser diga o Dizer traindo-o, a redução, entretanto, pode produzir-se somente a partir do Dito. É preciso começar com o ser, com o *eon* tematizado, com aquilo que se mostra. Não há outro ponto de partida – outra origem – que a ontologia que nasce a partir da anfibologia do ente e do ser. Isto de algum modo “resgata” o peso do ser, mas também sublinha que o que se procura além do ser não é um ente ou um ser diferente, mais autêntico ou verdadeiro, a modo do *númeno*. A verdade, os entes, o ser, pertencem ao Dito, à ontologia. O que há além disto, é o Bem.

⁹² A menção do ídolo, na frase anterior, não aponta para o desejo de preservar a verdadeira transcendência contra a idolatria do ser, isto é, a transcendência do Bem além do ser, a transcendência do Infinito? Sobre a relação entre a ontologia, mito e idolatria, cfr. M. Fabri, *Desencantando a ontologia. Subjetividade e sentido ético em Levinas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

⁹³ AE, p. 75-76.

Os entes *são* e a sua manifestação no Dito é a sua verdadeira *essência*. A Redução não pretende dissipar, nem explicar, nenhuma ‘aparência transcendental’. As estruturas em que ela começa, são ontológicas. Que o ser e os entes efetivamente verdadeiros sejam no Dito, ou que eles se prestem à expressão e à escritura, não tira nada à sua verdade e descreve apenas o nível e a seriedade da linguagem. Entrar no ser e na verdade é entrar no Dito; o ser é inseparável do seu sentido! Ele é falado. É no logos. Mas eis a redução do Dito ao Dizer – ao além do Logos – do ser e não-ser – ao além da essência – do verdadeiro e não-verdadeiro, eis a redução à significação [...]. O subjetivo e o seu Bem não poderiam ser compreendidos a partir da ontologia. Ao contrário, é a partir da subjetividade do Dizer que a significação do Dito poderá ser interpretada.⁹⁴

Mas a redução, além de ser necessária, é possível, porque o Dizer deixa o seu vestígio no Dito. Nele, o Dizer tem a função de permanecer em correlação com o Dito, de tematizar, de abrir o ser a si mesmo suscitando o aparecer, suscitando os nomes e verbos e a sincronização. Mas, não se reduz a esta função; antes de significar o Dito, o Dizer significa de outro modo. Na hesitação da linguagem ou da própria tematização, entre uma configuração dos entes – o mundo, a história – e a verbalização que ressoa nas proposições graças ao verbo ser, por causa da qual a linguagem não é só nominalização – a própria *apofansis*, a proposição, pode ser entendida como uma modalidade do Dizer na sua significação anterior. A proposição é “feita ao próximo”, ela significa aquilo que tematiza, ao outro, para o outro – eis o vestígio do Dizer originário no Dito.

O ser – verbo da proposição – é certamente tema, mas faz ressoar a essência sem ensurdecer completamente o eco do Dizer que a sustenta e faz nascer. [...] O enunciado predicativo – meta-língua necessária à inteligibilidade [...] – mantém-se na fronteira de uma de-tematização do Dito e pode ser compreendido como modalidade da aproximação e do contato.⁹⁵

A escuta da linguagem deve ir, portanto, mais longe do ressoar da essência. No início da “Exposição”, Levinas já expõe uma interrogação, à qual nesta análise não foi dada ainda atenção, por causa do curso da tematização. Agora podemos retornar a ela. Além de perguntar pelo “quê” e pelo “quem” da manifestação, perguntas que permanecem inteiramente no âmbito do ser, do Dito, o próprio fato de a inteligibilidade do ser comportar perguntas deve

⁹⁴ AE, p. 77 (já parcialmente citado).

⁹⁵ AE, p. 79-80.

espantar. Este é um problema preliminar, anterior à pergunta pelo “quê” e pelo “quem”: por que há pergunta na exibição do ser? É a partir deste problema que se deve afrontar a ontologia e a conjuntura entre o ser, o tempo e a linguagem no Dito.

Se se é surdos à pergunta que ressoa na questão até debaixo do silêncio aparente do pensamento que interroga a si mesmo, tudo na questão será dirigido para a verdade e teria vindo da essência do ser. É necessário, portanto, ater-se ao desenho desta ontologia, mesmo se em algumas de suas implicações ressoam as inflexões de vozes esquecidas.⁹⁶

A escuta da linguagem, partindo da sua função de pensamento, deve ir além do ressoar da essência, além da sua restrição em pensamento, até ouvir um eco esquecido na ontologia, eco da transcendência, da relação da subjetividade do Dizer ao Outro, relação que é responsabilidade. A origem desta não pode ser rigorosamente compreendida a partir da consciência; o que o pensamento colhe é apenas um eco. Eco de algo que não será mais pergunta, mas uma assinalação, uma ordem. “*Dizer é responder de outrem*”.⁹⁷ Para ouvi-lo, convém interrogar ainda a subjetividade, além da sua posição do sujeito da proposição ou da fala; isto é, descobrir como a subjetividade permanece “ligada” à origem.

Expor-se outramente que ser

Partindo do Dito, do ser, a análise deve investigar nele o vestígio do Dizer e reduzi-lo à sua significação original, ou melhor, pré-original: ao “Dizer sem o Dito”. Como não é possível seguir todos os detalhes desta análise levinasiana, quero apresentar neste item a argumentação de Levinas em torno da “mudança” que o Dizer provoca no ser, enquanto entendido como manifestação.⁹⁸ Já em *Totalidade e Infinito* vimos que o esforço de Levinas ia

⁹⁶ AE, p. 48.

⁹⁷ AE, p. 80.

⁹⁸ Talvez não se deva falar da mudança no ser, porque o outramente que ser quer ser descrito por Levinas, neste ponto, como desligado do ser, mais originário do que este; o autor pretende precisamente evitar a referência ao ser, a linguagem ontológica. Contudo, na medida em que o outramente do ser é descrito na subjetividade como o desfazer-se da sua essência, isto poderia legitimar o emprego do termo “mudança”, enquanto o desfazer-se do ser, abandono do ser, evasão para fora do ser e assim a sua inversão.

no sentido da crítica da idéia da manifestação ou desvelamento do Outro na consciência; ao desvelamento do ser o autor opunha a revelação do Infinito. Nas obras posteriores, porém, Levinas sublinha o caráter enigmático, ambíguo do significar da transcendência; a manifestação do ser não se opõe nenhuma operação mais originária da consciência ou do ser, o ser é a manifestação e neste sentido ele não comporta mais nenhuma diferenciação em relação ao fenômeno. Levinas procura uma instância “anterior” à manifestação, ao aparecer e à consciência, um modo de significar em que não há aparição de nada, em que não há pensamento ou saber, nem identificação, nem tempo como síntese.

Enquanto tal Dizer, a subjetividade não é descrita mais como a ênfase da posição na consciência, mas como o seu contrário, a de-posição do principado da consciência; a subjetividade é reduzida à ipseidade anterior à exposição na consciência, isto é, ao Se. Há uma exposição aqui, mas com um sentido diferente da exposição da essência na consciência. Cito como exemplo uma das passagens em que Levinas reúne várias idéias que será preciso explicitar a seguir.

A exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. O *um* se expõe ao *outro* como uma pele se expõe aquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que a bate. Aquém da ambigüidade do ser e do ente, *antes do Dito*, o Dizer descobre o *um* que fala, não como um objeto desvelado à teoria, mas como se se descobrisse negligenciando as defesas, abandonando o refúgio, expondo-se ao ultraje – ofensa e ferida. Mas o Dizer é a denudação da denudação, dando sinal da sua própria significância, expressão da exposição – hipérbole da passividade [...]. Passividade da exposição em resposta a uma assinalação que me identifica como único, não reconduzindo-me a mim mesmo, mas despojando-me de toda a quididade idêntica [...].⁹⁹

A exposição da subjetividade, não sendo ligada ao ser, é um modo da relação com o Outro, que Levinas chama também proximidade¹⁰⁰: a subjetividade é exposta ao Outro com o qual ela está “comprometida” antes de *ser*, antes de se pôr no seu ser. Esta anterioridade, cujo

⁹⁹ AE, p. 83.

¹⁰⁰ A proximidade, evidentemente, não tem sentido espacial na obra de Levinas, tal como não o tinha a noção da exterioridade em *Totalidade e Infinito*. Ao contrário, Levinas deduz o sentido do espaço da relação originária com o Outro. A proximidade tem aqui um sentido semelhante à noção bíblica do próximo: aquele por quem eu devo preocupar-me.

sentido Levinas pretende explicar e que não é “simplesmente” anterioridade temporal, corresponde com rigor ao desfazer-se da conjuntura entre consciência, linguagem, tempo e ser-aparecer que define a subjetividade no Dito.

A temporalidade, fora da consciência, não pode ser mais recolhimento da dispersão ou do lapso temporal no presente, mas permanece lapso ou distância irre recuperável, e assim diacronia.¹⁰¹ O tempo da subjetividade transcorre, passa, diz Levinas, como numa síntese passiva em que o sujeito não tem nenhuma intervenção, mas que lhe diz respeito como envelhecimento; não-antecipação, não-recuperação pela memória, não-intencionalidade, sem tomada da consciência, “a temporalização antes do verbo” é paciência, obediência, “exposição passiva ao ser sem assunção”¹⁰². Enquanto a consciência é sempre uma atividade, atividade intencional do visar, a subjetividade é caracterizada pela passividade extrema, impossibilidade de assunção de qualquer coisa que seja, impossibilidade de recolhimento em si como numa interioridade – por isso exposição extrema.

Esta exposição, não sendo ligada à operação idealizante da linguagem, é sensibilidade; Levinas desenvolve uma concepção da sensibilidade não interpretada a partir do conhecimento, em relação ao qual a sensibilidade seria uma receptividade, a capacidade de receber impressões. Uma tal capacidade não seria suficientemente passiva, comportaria ainda uma assunção do que se recebe, uma distância em relação ao que toca; poderia ser interpretada como uma experiência em que o sujeito se mantém e se confirma, como uma com-preensão. A subjetividade é sensibilidade como pura receptividade sem assunção, sem defesa, a imediatez do contato que é sempre desmesurado, enorme, porque não vem preencher nenhuma forma *a priori* à sua espera, contato que vem de surpresa, na noite – na ausência da

¹⁰¹ Distância em relação a que? Em relação a si mesmo, distância entre Eu e Si, o que significa a impossibilidade da identificação consigo mesmo, a impossibilidade do operar da consciência de si e do outro; mas, também a distância em relação ao Outro, que permanece inacessível, não-sincronizável, embora “cole” à subjetividade com a imediatez do contato – ele é inacessível precisamente porque não há distância da consciência, porque é próximo mais do que se fosse “colado” à subjetividade. A distância de si e a do outro coincide em “outro-nomesmo”, onde o Outro se põe no lugar do Eu.

¹⁰² AE, p. 91.

luz, enquanto a luz originária viria da abertura do ser, do aparecer¹⁰³; o contato pela sua desmedida é dor. A sensibilidade é assim pura vulnerabilidade, suscetibilidade, afeição, o sofrer – exposição à dor. O que afeta a subjetividade sensível é o Outro, ou o ser¹⁰⁴, mas antes de aparecer, como um não-fenômeno: a subjetividade é esta afeição ou sofrer através do Outro ou pelo Outro.¹⁰⁵ Tal sensibilidade descreve a subjetividade enquanto corpo, corporeidade – portanto, não pensamento; mas, um corpo já animado pelo Outro como pela sua própria alma, a união pré-original do corpo e da alma, anterior à incógnita desta união descoberta pelo *cogito* cartesiano¹⁰⁶. A relação com o Outro como sensibilidade é descrita por Levinas também como maternidade – gestação do Outro no mesmo, no próprio corpo, como dar ao Outro a hospitalidade do próprio corpo, como *dar*¹⁰⁷; dar é a significação profunda do Dizer, que é encarnado. A relação é descrita também como o psiquismo do corpo, como a animação ou inspiração da corporeidade ou da materialidade do corpo pelo Outro, ou como encarnação da própria subjetividade, o seu tornar-se corpo na e por causa da própria relação com o Outro ao qual a subjetividade é ligada antes de ser ligada ao próprio corpo. Esta reflexão sobre o corpo faz compreender a subjetividade como o Outro-no-Mesmo: o Outro vem, no Mesmo,

¹⁰³ “Mas como significa a significação se a sua apresentação em um tema – se o seu esplendor – não é a sua significância – ou a sua inteligibilidade – mas apenas a sua manifestação, se a sua abertura à luz não esgota a sua significância?” (AE, p. 107).

¹⁰⁴ É certamente estranho que a exposição da subjetividade pode ser dita ao mesmo tempo como exposição ao Outro e ao ser; mas, Levinas usa as duas expressões (por exemplo: “O contato não é abertura sobre o ser, mas exposição ao ser”, AE, p. 128). Voltarei a esta ambigüidade mais adiante.

¹⁰⁵ “Aquém do ponto zero que marca a ausência de proteção e de cobertura, a sensibilidade é afeição pelo não-fenômeno, um ser posto em causa pela alteridade do outro, antes da intervenção da causa, antes do aparecer do outro; um pré-original não-repousar sobre si, a inquietude do perseguido – onde ser? como ser? – isto é, contorção nas formas angustas da dor, dimensões insuspeitas do aquém; desenraizamento de si, menos que nada, rejeição no negativo – por detrás do nada – maternidade, gestação do outro no mesmo” (AE, p. 121).

¹⁰⁶ “Aquilo que se mostrará no tema dito é a não-inteligibilidade da encarnação, o ‘eu penso’ separado da extensão, o cogito separado do corpo. Mas, esta impossibilidade de ser juntos é o vestígio da diacronia do um-para-outro: da *separação* como interioridade e do *para-outro* como responsabilidade” (AE, p. 127).

¹⁰⁷ O dar implica um ter prévio; a sensibilidade como dar implica, como condição, a sensibilidade como gozo. “O gozo é a singularização de um eu no seu enrolamento sobre si. Enovelamento de um novelo – o próprio movimento do egoísmo. Para que a sensibilidade possa, na sua passividade – na sua paciência e na sua dor – significar ‘para o outro’ desfazendo o novelo, é necessário que o egoísmo possa comprazer-se em si como se esgotasse o *eidós* da sensibilidade. Sem o egoísmo que se compraz em si mesmo, o sofrimento não teria sentido [...]. O gozo e a singularização da sensibilidade num eu tiram à passividade suprema da sensibilidade – à sua vulnerabilidade, à sua exposição ao outro – o anonimato da passividade insignificante do inerte” (AE, p. 118-119).

impedir a sua identificação consigo, arranca a subjetividade a si mesma no próprio “lugar” da origem da identificação, deste modo a provoca a se expor passivamente, ou seja, a expõe.¹⁰⁸

A subjetividade enquanto sensibilidade já em relação pré-original com o Outro, como corpo gestante e corpo animado, significa, antes de ser; ela é a própria significação, o movimento originário da significação anterior à manifestação. A subjetividade significa o um-para-outro; a significação – ou o significar da significação, a significância – o inverso da essência – é o “para” desta relação que “determina” a subjetividade, o seu endereçamento, ou seja, a sua assinalação ou devoção ao outro, a fraternidade anterior ao ser.¹⁰⁹ É a proximidade: o movimento do aproximar-se do outro que “constitui” a subjetividade, o seu significar. A subjetividade é assim, “a um tempo”, a relação de aproximar-se e o termo desta relação, o aproximar-se e aquele que se aproxima. A subjetividade se “hipostatiza”, como singularidade insubstituível, no aproximar-se.

A proximidade, como o ‘sempre mais próximo’, torna-se sujeito. Ela alcança o seu *superlativo* como *minha* inquietude inalienável; torna-se única, conseqüentemente una [...]. A proximidade é o sujeito que se aproxima e que, por conseqüência, constitui uma relação à qual eu participo como termo, mas em que sou mais – ou menos – de um termo.

[...] A subjetividade [...] é a um tempo a relação e o termo desta relação, mas é enquanto sujeito a uma relação irreversível que o termo da relação se torna, por assim dizer, sujeito.¹¹⁰

Isto é importante, porque Levinas se empenha em descrever este movimento da subjetividade como a inversão do movimento da essência, mas também como o responder a uma ordem e como a relação com o que é antes do início, com a origem. Antes, porém, de poder colher estes significados, há outros passos ou argumentos a colher. Em primeiro lugar, nesta relação, a subjetividade é despojada da sua soberania que a define enquanto consciência,

¹⁰⁸ Cfr. *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 184.

¹⁰⁹ “A subjetividade do sujeito aproximante é, portanto, preliminar, an-árquica, antes da consciência, uma implicação – uma presa [ser preso] na fraternidade. Esta presa [*prise*] na fraternidade que é proximidade, chamamo-la significância. Ela é impossível sem o Eu (ou, mais exatamente, sem o se) que, em vez de representar para si a significação em si, significa significando-se.”(AE, p. 132).

¹¹⁰ AE, p. 131;136. Pode notar-se neste “dizer-me respeito” do próximo, neste movimento da relação que se torna a própria subjetividade como a ênfase da proximidade, uma inversão do processo da apropriação do ser que, segundo Heidegger, acontece no *Dasein*?

no Dito. A afeição do contato na aproximação vai num sentido único, não há nenhuma reciprocidade: no um-para-outro há uma diferença entre o Mesmo e o Outro, que é “a não-indiferença da obsessão exercitada pelo outro sobre o Mesmo”¹¹¹; a desmedida, a imediatez e a inevitabilidade do contato são para a subjetividade como uma obsessão, diz Levinas, enquanto ela não tem “lugar” em que se esconder ou refugiar perante outro, enquanto nele é reduzida a si mesma; esta obsessão não pode, pois, ser objetivada, vista à distância ou assumida; ela marca a tal ponto a subjetividade que a obriga irreversivelmente ao “para-Outro”, sem deixar-lhe tempo de retorno ou de preocupação para si. Este “não ter tempo” também é importante e significativo, porque aponta para a temporalidade diferente da sincronização do presente na consciência. O Outro inassumível não alcança ou afeta a subjetividade no presente em que a subjetividade poderia ser consciente; o seu dizer-me respeito vem, deste modo, de um tempo diferente daquele que a consciência possa reter ou relembrar para representar-se o que a afeta; este tempo é chamado por Levinas o passado imemorável – “um tempo antes do início. [...] O próximo me atinge antes de me atingir, como se o tivesse entendido antes que falasse”¹¹². O Outro atinge a subjetividade como que por um comando irrecusável, ao qual esta responde, reduzindo-se à resposta, mas já sem medida comum com a convocação: “A minha presença não responde à extrema urgência da convocação. Sou acusado de ser em atraso”¹¹³. O presente da subjetividade é o vestígio deste passado, é presente do qual o Outro já se ausentou ou retirou – sem, contudo, alguma vez nele estar presente –, é o vestígio deste retirar-se¹¹⁴. Este modo de o Outro me dizer respeito,

¹¹¹ AE, p. 136. “O sujeito afetado pelo outro não pode pensar que a afeição seja recíproca, pois da obsessão que poderia exercitar sobre aquele que o obseda ele é ainda obsedado. [...] Nesta não-reciprocidade, neste ‘não o pensar’ se anuncia [...] o *um-para-outro*, relação em sentido único, que não retorna sob nenhuma forma a seu ponto de partida, a *imediatez* do outro [...]” (AE, p. 134).

¹¹² AE, p. 140-141.

¹¹³ AE, p. 141.

¹¹⁴ “A proximidade, enquanto supressão da distância, suprime a distância da consciência de... O próximo se exclui do pensamento que o procura e esta exclusão tem um aspecto positivo: a minha exposição a ele, anterior ao seu aparecer, o meu atraso sobre ele, o meu sofrer, desfazem o que é a identidade em mim. A proximidade [...] abre a distância da diacronia sem *presente comum* em que a diferença é passado não recuperável, futuro inimaginável, o não-representável do próximo sobre o qual estou atrasado – obsedado pelo próximo – mas em

trazendo na proximidade ao presente da subjetividade uma ordem ou obrigação como provinda do passado imemorable, ao qual a subjetividade é irrecusavelmente exposta, é o seu rosto, ou “a defecção da fenomenalidade em rosto”¹¹⁵.

Mas o Outro, no seu rosto, o vestígio de si mesmo, vestígio de sua retirada, é também o vestígio do Infinito. De fato, para Levinas, o outramente que ser que se anuncia na subjetividade exposta ao Outro e no Outro em cujo rosto a fenomenalidade se desfaz ou se desordena, o outramente que ser é a transcendência em relação ao ser. Esta transcendência significa de modo diferente quando referida à subjetividade e quando referida ao Outro, embora haja uma “relação” entre eles – mas, estes termos são inapropriados: a subjetividade é a proximidade do próximo, é a gestação do próximo, a sua “estrutura” formal é “outro-nomesmo”. Voltarei a isto mais adiante. O retirar-se do Outro em que de um modo curioso o Outro me diz respeito e me é próximo, significa um abandono, e um ter que recorrer a mim, um ser imposto a mim. O abandono se refere a um “espaço vazio” do qual vem a significação do rosto, e no qual significa, enigmaticamente, o Infinito.

A imediatez é a defecção da representação em rosto, em ‘abstração concreta’ arrancada ao mundo, aos horizontes, às condições, incrustada na significação sem contexto de um-para-outro que vem do vazio do espaço, do espaço significante o vazio, do espaço deserto e desolado, inabitável como homogeneidade geométrica. Abandonado, mas por quem ou por que coisa? Vazio do abandono ou [...] simplesmente extenso, centro indiferente ao vai e vem dos homens, penetrável como o nada, pensável antes de toda proximidade. Ou, [...] vestígio de uma passagem ou vestígio daquilo que não pôde entrar, vestígio da ex-cessão, do excessivo, daquilo que não pôde ser contido, do não-contido, desproporcionado a toda a medida e a toda a capacidade, vestígio do infinito significante, *com exatidão* segundo esta ambigüidade, diacrônicamente.¹¹⁶

que esta diferença é a minha não-indiferença ao Outro. A proximidade é a desordem do tempo memorável” (AE, p. 142).

¹¹⁵ AE, p. 144. Esta conjunção do presente e do passado imemorable no rosto é também o desfazer-se do presente; o presente é o vestígio do passado, isto é, não significa mais de modo unívoco; aqui se insere novamente toda a problemática da ambigüidade. A subjetividade – o Se – não está soberanamente no presente.

¹¹⁶ AE, p. 146. Esta descrição do “espaço vazio” e inabitável, a ausência do mundo à qual se refere a vinda ou a retirada inscrita e significada no rosto, recorda o *tohu-bohu* bíblico anterior à criação e pode ser, a meu ver, relacionada a ele também por meio da contração da subjetividade. De fato, S. Trigano, no artigo já citado, mostra como esta idéia de espaço vazio está relacionada com a própria noção do Rosto e com o movimento da criação. No Rosto se inscreve o vestígio, a retirada de Deus ao criar o mundo: o espaço vazio do qual Deus se ausentou e no qual se estendeu o mundo, mas o vestígio do Infinito, enquanto interpela a subjetividade a responder ‘Eis-

A ausência do contexto ou do mundo ao qual o rosto poderia ser referido, passível de ser pensada como o nada, mas que contudo não é puro nada para a subjetividade, porque no rosto ela lhe significa uma ordem indescritível, esta ausência ou vazio significa como o vestígio do Infinito. É o Infinito que ordena o Outro como rosto, isto é, ordena à subjetividade a responsabilidade pelo Outro, impõe o Outro à cura da subjetividade, aos seus recursos. Contudo, o rosto não pode ser compreendido como o vestígio do Infinito no sentido de ser o sinal de uma realidade. Levinas o ressalta fortemente, dizendo que o rosto é o vestígio de si mesmo, vestígio de um passado que não foi presente; “vestígio no vestígio de um abandono”¹¹⁷; o vestígio mantém a ambigüidade, sem a qual o Infinito se reduziria ao ser tematizado. É o próprio Infinito que se retira, não apenas do presente, mas do rosto que, deste modo, é o vestígio deste abandono e deste ser confiado à responsabilidade da subjetividade, como que na ausência de outros recursos.

Ora, na subjetividade responsável pelo Outro, o Infinito significa como a infinição desta responsabilidade, como o sem-fim do movimento de aproximar-se que “constitui” a subjetividade. O seu ausentar-se significa o aumentar das exigências incumbidas à subjetividade; o que em *Totalidade e Infinito* foi descrito como a infinição do Infinito, ou a sua própria produção, aqui Levinas chama-o a glória do Infinito.

Abertura [*beance*] de um abismo na proximidade, o infinito que pisca refutando-se à audácia especulativa, distingue-se do nada puro e simples através do encargo do próximo à minha responsabilidade; mas, distingue-se também do *Sollen*, pois a proximidade não é um aproximar-se simplesmente assintótico do seu ‘termo’. O seu termo não é um fim. Mais eu respondo e mais sou responsável; mais me aproximo ao próximo de que tenho o encargo e mais sou longe. Passivo que se acrescenta: o infinito como infinição do infinito, como glória.¹¹⁸

Nesta descrição do significado do Infinito foi preciso recorrer ao termo responsabilidade. A significação só pode ser dada em linguagem ética: “O modo, segundo o

me’, isto é, a se esvaziar de si mesma, dando espaço ao Outro, substituindo-se ao Outro. A subjetividade é este espaço vazio; ao contemplar o Outro ela é enviada ao seu próprio vazio, à suspensão de si que é a condição do aproximar. Cfr. S. Trigano, op. cit., p.151-152. Voltarei ao problema da ambigüidade mais adiante.

¹¹⁷ AE, p. 150.

¹¹⁸ AE, p. 149.

qual o rosto indica a sua própria ausência sob a minha responsabilidade, exige uma descrição que recorre à linguagem ética”¹¹⁹. O ser e a linguagem que recorre a ele, não conseguem exprimir a intriga do rosto, o aproximar-se, porque este significa uma interrupção do saber. Mesmo o termo “além do ser”, ou o “outramente que ser”, não bastam à significação; para que eles expressem a exposição da subjetividade, devem mudar em linguagem ética, que não é apenas uma aplicação das descrições à situação ética, no sentido clássico, mas a única que consegue igualar o paradoxo da descrição fenomenológica, o paradoxo que consiste em partir da aparição do próximo e mudar para o seu significar ético, já diacrônico.¹²⁰ A necessidade da linguagem ética, que única exprime o significar original da realidade, o sentido ético, não é “apenas” a questão da linguagem, mas significa que a “estrutura” mais profunda, pré-originária da realidade, é ética, que os “movimentos” éticos são a sua dinâmica mais própria. A ética aqui – como em qualquer escrito de Levinas – já não mantém o seu sentido tradicional, não reflete sobre os costumes nem sobre as normas do comportamento. Ela é a “filosofia primeira” na medida em que exprime a “realidade primeira” que é já humana, intersubjetiva.¹²¹

A partir daqui, Levinas relaciona sempre mais radicalmente o movimento da exposição – a aproximação, com o seu sentido ético, a responsabilidade; nesta radicalização, a subjetividade se revela como ênfase – a ênfase da exposição ao Outro na responsabilidade que, passando pelo sentido da expiação, chega à substituição de si-mesmo ao Outro, à inversão integral do movimento da essência em recorrência ou um-para-outro como outro-no-mesmo. Podemos seguir os principais passos da argumentação de Levinas. Toda esta argumentação se apóia na compreensão da consciência intencional, apresentando o

¹¹⁹ AE, p. 150.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*, nota 1.

¹²¹ É o que comenta Petrosino: “‘Ética’ não indica a atitude moral de um sujeito posto em um mundo eticamente indiferente, mas a estrutura última do real e, portanto, do sujeito posto nela: o sujeito não é só capaz de atitude ética, mas *tem tal capacidade enquanto é estruturado eticamente*, estruturado como ‘um-para-outro’” (*Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 151).

movimento da subjetividade como o questionamento e a inversão do movimento intencional da consciência; isto é compreensível, enquanto a consciência é a ênfase da essência, da sua exposição como exposição a si mesmo do ser. A apresentação do outramente que ser deve, pois, partir do ser e, neste caso, da consciência como a ênfase do ser.

Enquanto a consciência pressupõe no seu funcionamento um princípio idealizador, a partir do qual a identificação é possível – o princípio ou $\square\rho\chi\eta$ –, o que afeta a subjetividade pré-originalmente provocando-a à responsabilidade não se deixa investir pelo princípio da consciência; o movimento da subjetividade responsável anterior à consciência, portanto, é anárquico.

Irredutível à consciência, mesmo que ela a transtorna [...], a obsessão atravessa a consciência contra-corrente, inscrevendo-se nela como estranha: como desequilíbrio, como delírio, desfazendo a tematização, escapando ao princípio, à origem, à vontade, ao *arché* que se produz em cada clarão da consciência. Movimento, no sentido original do termo, an-árquico.¹²²

Esta anarquia perturba constantemente a ordem da consciência, impossibilitando a sua quietude, o seu operar tematizante, expulsando a subjetividade para fora da consciência. Mas, a anarquia não é simplesmente uma ordem diversa da ordem da consciência; ela pode apenas perturbar a ordem da consciência, perturbá-la radicalmente, desfazendo o *logos*, o dito. Levinas fala da estrutura meta-ontológica e meta-lógica da anarquia, que pode ter apenas sentido ético: na responsabilidade, a subjetividade é exposta passivamente ao que a fere, posta em questão sem a possibilidade da apologia, deve responder pelo que nunca assumiu como a responsabilidade própria. Tudo isto pode ser chamado – no seu sentido ético – de perseguição: “pôr em questão anterior à interrogação e responsabilidade além do *logos* da resposta”¹²³.

Levinas descreve o movimento “formal” da subjetividade, antes de desdobrar as suas implicações éticas, como a inversão do movimento da essência. Este movimento que, tal como foi dito a respeito da proximidade, “constitui” a subjetividade que é ao mesmo tempo o

¹²² AE, p. 159.

¹²³ AE, p. 162.

movimento e o termo em movimento, este movimento é descrito por Levinas como recorrência; a subjetividade é termo em recorrência.¹²⁴ O movimento da recorrência, pelo qual o si-mesmo se hipostatiza, é o retirar-se do ser em si mesmo, ou o movimento de contrair-se, de abandonar o lugar de ser, de retroceder. Não se trata, evidentemente, de um movimento ou processo voluntário ou consciente, de uma atividade da subjetividade, visto que Levinas pretende alcançar o que está antes ou aquém do ser e da consciência; a recorrência é anterior às alternativas atividade-passividade, movimento-reposo, voluntário-involuntário. Neste sentido, a subjetividade é votada ou provocada a exilar-se do ser, é expulsa do ser, passivamente; deste modo, pelo menos, ela se mostra à análise fenomenológica que parte do ser e da consciência. O evento a partir do qual ela pode ser realçada, “posta em relevo” – Levinas não quer usar aqui o termo aparecer ou mostrar-se, porque o que se mostra, o ser, é já como uma máscara em relação à hipóstase pré-original – é uma convocação a responder, ou uma exigência que não tem origem na subjetividade.¹²⁵

O Eu enquanto consciência de si, enquanto mostrar-se do ser a si mesmo, enquanto separar-se e voltar a si do ser, pressupõe a recorrência do si-mesmo; ou seja, a subjetividade pré-original como a recorrência é aquilo que possibilita o recolher-se do ser, o seu voltar-se sobre si, o dobrar-se sobre si mesmo do ser. O ser se dobra já sobre um Se que é a subjetividade em recorrência, o “ponto de apoio” do ser, a sua “condição subjetiva”.

Mas para que se produza na expansão da *essência*, [...] uma ruptura do Mesmo [...], para que se produza esta distância de si e esta retomada – a

¹²⁴ O termo recorrência significa retorno periódico, reaparecimento freqüente de um fenômeno; segundo Caldas Aulete. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa* (Rio de Janeiro: Editora Delta, 2ª edição brasileira, 1964, vol. IV, p. 3437), o verbo *recorrer* pode significar, entre outras coisas, dirigir-se a alguém pedindo socorro, fazer uso de, empregar; interessante é, além disso, o significado anatômico do termo *recorrente*, que talvez faria sentido aqui: o que parece retroceder ou voltar para a sua origem.

¹²⁵ A partir desta origem fora da subjetividade e fora do ser é possível compreender a metáfora da ressonância do eco do som cuja origem não está mais audível, uma das metáforas que Levinas emprega nesta parte do texto para ilustrar a recorrência: o movimento da subjetividade está passivamente ligado à convocação que está na sua origem tal como as ondas do eco do som estão ligadas à origem do som – ou mais passivamente ainda, sem o pressuposto das leis físicas; o que se percebe na essência é o vestígio de uma ressonância cuja voz original está no profundo passado imemorável. Segundo P. S. Pivatto, esta subjetividade como pura transcendência poderia designar-se, na sua estrutura, como “para-ser-para”, enquanto “há o movimento que a precede e chama a vir a ser e há o movimento que a segue” (P. S. Pivatto, “A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas”, *Veritas*, v. 48, n. 20, p. 187-195, jun. 2003).

retenção e a protensão pelas quais todo o presente é re-presentação – é necessária, por detrás de todas as articulações destes movimentos, a recorrência do *si mesmo*. A descoberta do ser a si mesmo se recolhe; sem isso a essência exonerada de si mesma, constituída no tempo imanente, só porá os pontos indiscerníveis; juntos, certamente, mas sem contrastar ou cumprir destino algum. Nada *se* fará.¹²⁶

Sem o Se, a essência se espalharia indefinidamente, sem poder retornar sobre si própria para se mostrar, para se tornar consciência, verdade e aparecer, para se tornar um Eu. “O ponto de apoio do Espírito é pronome pessoal”¹²⁷, ou seja, Se, uma ipseidade anterior à identidade da consciência, uma ipseidade indeclinável, descrita também como a unicidade ou a unidade pré-lógica, pré-sintética do Uno, unidade que não comporta nenhuma cisão ou separação em vista do contemplar-se e do mostrar-se, nenhuma multiplicidade que seria unificada idealmente. Mas, esta unidade também não é quietude, ligada por Levinas ao repouso da identidade que se afirma já sobre a positividade da terra; ela é a inquietude, a ansiedade de uma exigência que ultrapassa os recursos, de uma obrigação maior que as possibilidades da assunção da resposta – ansiedade da “entrada no pleno” sem evasão possível. Ela significa a responsabilidade ao extremo, a exposição como suscetibilidade do corpo, como exposição ou doação da própria pele.

Levinas conduz a argumentação de modo a “agravar” ou enfatizar cada vez mais o peso da responsabilidade sobre a subjetividade, de modo a apresentar a própria subjetividade como a ênfase da exposição. A exposição passiva da subjetividade significa a acusa, ou expor-se no acusativo, expor-se à acusação¹²⁸ obsedante e perseguidora, a um débito que nunca foi contratado ou assumido e que é impagável. No recorrer a si, na resposta à acusação e à provocação, a subjetividade vai além de si, além dos limites da identidade, como que

¹²⁶ AE, p. 166.

¹²⁷ AE, p. 168.

¹²⁸ Esta acusação é explicada por Levinas comparando a passividade da recorrência com a passividade das coisas; nas coisas, a matéria é determinada pelo *logos* ao qual ela se abandona, pelo qual é “acusada”, ou seja, recebe por ele as suas determinações ou categorias; mas, o *logos* ou a forma leva em conta a potência da matéria ou a sua possibilidade de acolher a forma, e é por isso que para Aristóteles a matéria é uma das causas da realidade. A subjetividade sofre de uma passividade ainda mais radical, enquanto não há nenhuma potência, nada a receber ou acolher alguma determinação: ao ser assinalada, chamada ao ser pelo Infinito, a acusação ou o salientar da categoria se muda em acusação ética. Cfr. AE, p. 174.

roendo a identidade em remorso, fazendo-a explodir. “A não retorna, como na identidade, ao A, mas recua aquém do seu ponto de partida”¹²⁹, diz Levinas, opondo ainda a contração da subjetividade em si ao processo formal da identificação que caracteriza a essência.

Levando às últimas conseqüências a impossibilidade da unicidade de se identificar consigo, a expulsão fora do ser que a exposição da subjetividade ou o movimento da recorrência significa é explicada por Levinas como indo até à substituição ao outro: a essência é invertida, quando para a subjetividade, no seu ser, não se trata mais de ser ela mesma, quando é o outro que está no ser do Eu. A subjetividade é, de fato, segundo Levinas, o outro-no-mesmo; “Eu sou ‘em si’ através dos outros. O psiquismo é o outro no mesmo sem alienar o mesmo”¹³⁰. Levinas di-lo também, quando explica a recorrência como a própria encarnação do sujeito: o Mesmo é o corpo inspirado pelo outro como a própria suscetibilidade do corpo, é “ter-outro-na-própria-pele”, é ser refém do outro na própria pele.¹³¹

Na linguagem ética, a passividade e a paciência da recorrência significam o fato de a subjetividade ser responsável por aquilo que não é sua vontade – pela liberdade do outro, pelas suas culpas e até pela sua responsabilidade. A subjetividade alcança o seu sentido quando não apenas sofre por causa do outro, mas também pelo outro: quando o seu sofrer é expiar pelo outro.¹³² A subjetividade como substituição significa expiar as culpas, o ser do outro no próprio corpo, na própria pele. Ora, “é preciso falar da expiação como o que reúne identidade e alteridade”¹³³, diz Levinas. Expiando pelo outro, a subjetividade é o Outro no seu

¹²⁹ AE, p. 180.

¹³⁰ AE, p. 178.

¹³¹ Segundo M. Haar, para Levinas, o Outro é o verdadeiro sujeito, o Se absoluto; o Eu seria apenas uma esfera superficial da consciência, ela pressupõe já a recorrência, como vimos. A subjetividade como outro-no-mesmo significa, na interpretação deste autor, que há uma precedência ou antecedência pré-fenomenal do Outro sobre o Mesmo, no sentido em que o Outro é mais próximo e presente ao Mesmo do que o seu ser; tratar-se-ia de uma proximidade, ou presença, “maior” do que aquela que há entre o ser e o ente, uma presença insistente, obsedante; a proximidade e obsessão são a ênfase da presença do Outro. Neste sentido, Levinas não abandonaria o privilégio da presença *tout court*, mas somente a presença da consciência a si mesma, que é relacionada à manifestação e na qual se constitui a identidade do sujeito; a presença do Outro no Mesmo, a proximidade, é uma presença aquém da manifestação. Cfr. M. Haar, “L’obsession de l’autre”, em C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., p. 444-446.

¹³² AE, p. 177.

¹³³ AE, p. 187.

ser; o seu para-outro é ela mesma, suporta o peso do Outro como sendo o próprio corpo. A subjetividade em recorrência torna(-se) outro. A sua relação com o não-eu precede a relação do Eu consigo. A expiação é precisamente ser afetado pelo outro pré-originalmente, sem poder subtrair-se, é esta impossibilidade de se subtrair.

Na subjetividade exposta deste modo, o Outro que cola ao Mesmo mais do que a sua própria pele, contudo não limita o Mesmo, mas é por ele suportado, diz Levinas. Uma liberação ética está em curso, deste modo, pela responsabilidade.

No extremo da passividade, o si mesmo escapa à passividade ou à inevitável limitação que sofrem os termos em relação [...]. É aqui que se mostra a sobredeterminação das categorias ontológicas que as transforma em termos éticos. Nesta passividade mais passiva, o Se liberta-se eticamente de todo outro e de si. Sua responsabilidade pelo outro – a proximidade do próximo não significa a submissão ao não-eu, ela significa uma abertura em que a *essência* do ser se ultrapassa na inspiração [...].¹³⁴

A obsessão, a perseguição, a acusação, a responsabilidade ilimitada e não escolhida, não devem ser vistas, segundo o aviso de Levinas, como violência, sob pena de revelarem “uma reflexão abusiva ou apressada e imprudente”¹³⁵. Tudo isto não são eventos que acontecem a um eu empírico, nem tampouco estruturas ontológicas. Precedem o empírico, a oposição entre a liberdade e a não-liberdade e tornam possível a superação do destino do ser, o transcender o ser no próprio ser. Com isto, Levinas explica também o sentido do ser enquanto universo, isto é, enquanto é dado à experiência empírica e enquanto pode ser pensado como a unidade de toda a experiência: o ser adquire sentido enquanto é sustentado e suportado pela subjetividade que não partilha o *conatus essendi* de todos os entes, que lhe é anterior, embora não seja nem o princípio, nem o fundamento.

Aqui tenta-se dizer a incondição do sujeito, que não tem o estatuto de um princípio. Uma condição que confere o sentido ao próprio ser e acolhe a sua gravidade: é como repousando sobre um *Se que suporta* cada ser, que o ser

¹³⁴ AE, p. 181-182.

¹³⁵ AE, p. 183. Sobre este problema da violência, contudo, vários autores, como Derrida e Ricoeur, discutem com Levinas.

se recolhe em unidade do universo e *a essência* em acontecimento. O Se é Sub-jectum: é sob o peso do universo – responsável por tudo.¹³⁶

O movimento da subjetividade é, portanto, o inverso do destino de ser para si; trata-se da vocação do “para todos”: “Instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos* – a um tempo ser e não ser”¹³⁷. A orientação para todos no ser não é apenas o suporte de todo o universo, mas significa a fraternidade humana, antes da liberdade, da identidade das consciências. Isto implica, por sua vez, apontar para o último alcance ou para a derradeira origem do significado da subjetividade.

O “antes” do ser, mencionado muitas vezes, pode agora receber o nome de criaturalidade da subjetividade. A inversão ou a superação ou o transcender da essência não se realiza ou produz pelo pensamento do ser, “pensamento ontológico”, mas é preciso pensar e nomear a subjetividade como criatura; isto significa referir a subjetividade a esta anárquica passividade da exposição, em que como a ressonância do eco a subjetividade testemunha o que é outro e a transcende absolutamente, o que é indizível, in-tematizável, irrecuperável: o Infinito.¹³⁸ Somente o “pensamento que nomeia a criatura” pode exprimir a intriga que se tece, na subjetividade, não apenas entre o Mesmo e o Outro, mas entre a subjetividade e o Infinito, a *Illéité*, na criação. A exposição passiva da subjetividade explica-se pelo apelo do Infinito a ser:

Na criação, o chamado a ser responde a um apelo que não pôde alcançá-lo, pois, nascido do nada, ele obedeceu antes de entender a ordem. Assim, na

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ AE, p. 184.

¹³⁸ Shmuel Trigano enriquece esta explicação da anterioridade e sua an-arquia enquanto tempo da criação, como esta distância irrecuperável que designa o mundo no momento antes de ser criado. “É um tempo imemoriável e ‘perdido’ para sempre, ao qual não se pode retornar, que para sempre inscreve na criatura a marca da sua estranheza, da de-posição (condição de criatura) no fundo de sua posição (a criatura é, entretanto, livre e autônoma, mesmo que criada). A metáfora clássica do pensamento midráxico pode ajudar a pensá-lo: por que a Tora começa pela segunda letra do alfabeto (*bet*), se ela é o texto da criação do mundo? Por que o *aleph* é elidido, escondido? A anterioridade é exatamente este *aleph* que está na origem, mas que é tu, prometido à descoberta no futuro... O anterior é assim anunciado como promessa e futuro, o que é, precisamente, uma inversão do *arché* (a an-arquia), o começo manifesto da Gênese, mas cuja aparência é ilusória. Se o começo real não está no começo manifesto, ele se torna uma promessa e quebra a totalidade de um tempo irremediavelmente fechado que começou positivamente” (S. Trigano, op. cit., p. 153-154).

criação *ex nihilo* – a menos que não seja puro não-sentido – é pensada uma passividade sem inversão em assunção [...].¹³⁹

A subjetividade como criatura conserva, no seu ser invertido para o outro, o vestígio deste apelo ou desta chamada; é por este vestígio, precisamente, que o ser é transcendido, excedido. O próprio ser da subjetividade não pode ser outro que a resposta a esta convocação à qual é devida e pela qual pertence ao outro de si: como proximidade nunca suficientemente próxima, como obsessão pelo outro, como substituição ética ao outro – o outro no próprio cerne da subjetividade, desinstalando-a da quietude da identidade, do repouso em si do seu ser, do *conatus* inscrito no próprio movimento do ser. A subjetividade suportando o peso do Outro em si¹⁴⁰, é obediência a este apelo; nisto ela é bondade. “A bondade me recobre na minha obediência ao Bem escondido”¹⁴¹. O que está além do ser, o que libera a subjetividade do peso do ser e da violência que este suportar poderia significar no ser, é o Bem que elege e convoca a subjetividade a ser e assim faz o ser significar. Ora, ele alcança a subjetividade a partir do rosto do próximo.

O rosto do outro na proximidade – mais que representação – é vestígio irrepresentável, modalidade do Infinito. Não é porque entre os seres existe um Eu, ser que persegue os fins, que o Ser assume uma significação e se torna universo. É porque no aproximar-se se inscreve ou se escreve o vestígio do Infinito – vestígio de uma partida, mas vestígio daquilo que,

¹³⁹ AE, p. 180. Segundo a rica exposição e interpretação de L. C. Susin, o Se é a criaturalidade do homem, a sua materialidade corporal, pela qual se explicam a passividade, a acusação pré-original, o dever de responder, a obsessão: “Despertar-se em acusativo é encontrar-se nomeado, e portanto convocado, é ter sido criado e estar aí feito como resposta: facticidade é criaturalidade, ex nihilo é obediência e resposta absolutamente original, resposta antes de saber, de decidir e até de perguntar. O problema da origem se torna então obsessivo: eu como *Se* sou chamado a comparecer, sou acusado e convocado a responder antes de ter feito qualquer coisa, antes da minha liberdade. Sou acusado por ser, simplesmente. *Acusado ‘para’ ser, de uma acusação primordial que coincide precisamente com criação.* [...] O acusativo é uma passividade e uma dívida: *eu estou em passivo com alguém, sou dívida a alguém por ser [...] estou votado a alguém.*” A recorrência, para este autor, não seria o retroceder do Eu em direção ao Se, mas o retorno do Se além do Se, retorno ao além, à sua pré-origem, ao infinito (L. C. Susin, op. cit. p. 313; 319). Sobre a relação entre a responsabilidade, a dívida e a culpa, em Levinas, cfr. P.S. Pivatto, “Responsabilidade e culpa em Emmanuel Levinas”, *Caderno de FAFIMC*, n. 19, jan. – jul., 1998, p. 87-107.

¹⁴⁰ Sempre segundo Trigano, esta associação entre a glória e a responsabilidade seria uma re-elaboração a partir de Maimônides do termo glória, que remonta à tradição judaica, a Saadya Gaon; para Levinas, no conceito de Glória, que exprime também o movimento da criação, enquanto é a obrigação a responder, o “momento negativo” da retirada ou vazio que está implicado na criação se transforma no mais, no mais do que o ser – e isto levaria a associar a idéia do peso, do suportar o universo, à responsabilidade e à glória: “A glória (*kavod*) é assim pesada (*kaved*) de outrem” (S. Trigano, op. cit., p. 152).

¹⁴¹ AE, p. 187.

desmedido, não entra no presente e inverte o *arché* em anarquia – que há o abandono do outro, obsessão por ele, responsabilidade e Se.¹⁴²

É o Se respondente ao Bem que suporta o peso do ser, do Outro e de tudo que há – que faz significar o ser, porque efetua a própria lógica do sentido, que é a lógica do outramente que ser. Com isto, contudo, não podemos ainda ver claro como o ser se entrelaça originalmente com a subjetividade; a sua entrada na lógica do sentido se dá a partir da justiça.

Ora, a subjetividade pode ser dita com sentido – o Dizer da subjetividade pode ser exprimido – apenas como inversão do ser, do *conatus* ou da essência. Não há outro modo de alcançar o sentido do Dizer pré-original do que recuar até ele a partir do ser, a partir do Eu; não há o modo mais direto de falar do Dizer sem o Dito. Isto significa que a recorrência ou a substituição não pode ser entendida como o ser do ente que seria eu, tal como o interesse é o ser do Eu, nem como uma mudança ou transubstanciação do Eu, nem como o que a constitui. É a tematização do Dizer que recorre deste modo ao ser, do qual o Dizer já se retrai, o qual é desfeito pelo Dizer. A linguagem parte do ser e, para dizer o Dizer, mostra o seu desfazer o ser, a sua inversão em outramente que ser, como a inversão do interesse pelo ser em desinteresse, ou em “encontrar-se-já-interessado-pelo-outro”. Numa nota Levinas volta a referir-se a esta imbricação entre o ser e outramente que ser, entre o Dizer e o Dito:

o aquém do Eu só se presta ao nosso dizer referindo-se ao ser de que se retrai ou que ele desfaz. O dito da linguagem diz sempre o ser. Mas, no instante de um enigma, a linguagem rompe também as suas condições como no dizer cético e diz uma significação antes do evento, um antes-do-ser.¹⁴³

Esta imbricação entre o ser e o outramente que ser caracteriza a própria exposição ao Outro, a afeição pré-original do Mesmo pelo Outro que pode ser percebida apenas no ser, ou melhor, na subjetividade. Isto significa, em última instância, para Levinas, que não é possível fazer separação, no movimento da subjetividade e por ela, entre a convocação ou afeição do Infinito e a sua percepção pela subjetividade, a sua resposta ou obediência no próprio

¹⁴² AE, p. 184.

¹⁴³ AE, p. 185.

movimento do ser que se desfaz, desestrutura, põe em questão. O Infinito que comanda a subjetividade e a vota ao Outro, à responsabilidade infinita, é ouvido pela subjetividade “já sendo”, é ouvido no movimento da obediência, ou como a consciência da própria subjetividade; a heteronomia e a autonomia não se distinguem no dizer da subjetividade. Isto é uma consequência da “identidade anárquica” da subjetividade como outro-no-mesmo: o outro comanda o mesmo sem se separar dele – sem lhe deixar tempo e espaço de atender, sem possibilidade de fuga, como do próprio coração do mesmo, como se este comandasse a si mesmo. Em termos éticos isto significa que o Infinito afeta a interioridade como um remorso, no qual desaparece a diferença entre ser acusado e acusar-se e que rói a interioridade, a paz da identidade. O psiquismo da subjetividade, o seu si-mesmo, o Se, é deste modo a sua inspiração pelo Outro. Deste modo a subjetividade testemunha o Infinito, sem que este lhe apareça, sem que possa ser tematizado ou assumido.

A exterioridade do Infinito torna-se, de algum modo, interioridade na sinceridade do testemunho. A glória que não me afeta como representação nem como interlocutor diante de que ou diante do qual eu me coloco, glorifica-se no meu dizer, comandando-me pela minha boca. A interioridade não é um lugar secreto em alguma parte de mim; ela é esta reviravolta em que o eminentemente exterior – precisamente em virtude desta exterioridade eminente, desta impossibilidade de ser ‘contido’ e, por consequência, de entrar num tema – fato, infinito, exceção à essência, concerne-me e me cerca e me ordena pela minha própria voz.¹⁴⁴

O dizer da subjetividade enquanto testemunho do Infinito é também o único modo em que o Infinito ocorre; a glória do Infinito se glorifica através do testemunho, o Infinito tem glória somente através da subjetividade que se aproxima ao Outro, que se lhe substitui ou expia por ele.¹⁴⁵ O Infinito não é tematizável pela subjetividade, porque a envia ao Outro,

¹⁴⁴ AE, p. 229-230.

¹⁴⁵ Levinas chama o psiquismo da subjetividade também profetismo, na medida em que ela é o testemunho do Infinito; este testemunho, Levinas o sublinha, não é testemunho de alguém ou de alguma coisa, é pura abertura, exposição, sinceridade, dizer que não anuncia palavras mas este dizer mesmo, dizer do dizer, iteração do dizer, que consiste em dizer: eis-me. “Pode se chamar profetismo esta inversão em que a percepção da ordem coincide com a significação desta ordem instituída por aquele que lhe obedece. E, assim, o profetismo seria o próprio psiquismo da alma: outro no mesmo [...]. No sinal feito ao outro, em que estou tirado do segredo de Gige, [...] do fundo da minha obscuridade no Dizer sem Dito da sinceridade, no meu ‘eis-me’, imediatamente presente em acusativo, eu testemunho do Infinito” (AE, p. 233). Além do tema do profetismo, esta iteração do Dizer, segundo J. Rolland, necessária para o total desnudamento ou desubstancialização da subjetividade, implica que não há

permanecendo sempre desligado – Absoluto, como *illéité*. Mas a responsabilidade pelo Outro, o vestígio da passagem do Infinito na subjetividade, é esta ambigüidade na subjetividade entre heteronomia e autonomia, entre subjetividade como início e como mediação. Levinas diz, com precisão, que o testemunho é

a modalidade na qual o Infinito an-árquico permite (*passé*) seu início. Não um recurso engenhoso ao intermediário humano para se revelar ou aos seus salmos para se glorificar, mas a própria modalidade em que o Infinito, na sua glória, supera (*passé*) o finito ou a modalidade em que ele ocorre (*se passé*), não entrando através da significação do um-para-outro no ser do tema, mas significando e, assim, excluindo-se do nada.¹⁴⁶

Isto significa, segundo Rolland, que a redução operada no Dito, que deveria levar-nos à origem do significar, não nos “apresenta” a Origem, o outramente – o Infinito “em pessoa”, mas apenas o seu vestígio, o vestígio da sua passagem, da sua retirada inscrita no próprio avançar. O Infinito se retira fazendo avançar – aproximando na subjetividade – o próximo, o Outro, pelo qual e ao qual a subjetividade deve responder. A ambigüidade é insuperável, porque é o próprio regime da significação.¹⁴⁷ Ora, esta ambigüidade deve ser ainda esclarecida melhor: devemos ainda compreender por que, em última instância, a ligação entre o outramente que ser e o ser a relação é irrecusável e por que a ambigüidade é necessária ao significar.

Do Dizer ao Dito

A referência insistente, na descrição do Dizer, ao ser, faz com que Levinas num dos últimos parágrafos da obra afronte o significado desta ambigüidade na subjetividade e colocar a pergunta: a quem, em última instância, a subjetividade é devida, a quem ela “pertence”, ao ser ou ao Infinito? A passividade da exposição ao Outro, a responsabilidade infinita, pode ser

nada que se possa chamar eu; a subjetividade é puro desnudamento, isto é, tautologia. Cfr. *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 187.

¹⁴⁶ AE, p. 230.

¹⁴⁷ Cfr. *Parcours de l'Autrement*, op. cit., p. 59; 193.

lida como uma nova identidade da subjetividade, a identidade do único eleito, e neste caso significaria uma extrema possibilidade do ser, ou por ela a subjetividade é conduzida à “economia divina”, aos “desígnios do Infinito”? Esta pergunta parece, no fundo, como um último ou definitivo questionamento sobre o primado ou sobre a origem: ela é do ser ou do Infinito? Levinas responde que na ordem dos fenômenos este questionamento é um dilema ou alternativa; no regime do Dito, que exige certezas e clarividência e univocidade como critérios da verdade, é preciso decidir por uma das possibilidades, reduzir as alternativas a uma só. Levinas, no fim das contas, também o faz, associando a subjetividade ao Infinito. Mas, na significação do Dizer, na subjetividade, não se trata apenas de uma alternativa; o ponto interrogativo neste dito, a alternância entre a afirmação e a contestação do Infinito significa, precisamente, o Enigma do Infinito, cuja luz é cintilante, e que precisamente o separa da fenomenalidade, do aparecer e da essência. A ambigüidade é necessária à transcendência, diz Levinas, sem ela o Infinito se desmentiria no ser como um “objeto infinito”. Ora, J. Rolland precisa neste ponto que a ambigüidade não afeta a Transcendência “em pessoa”, de mesmo modo como afeta a subjetividade e o Outro; ela afeta aquilo que da Transcendência é acessível a nós, ou seja, a sua revelação; é por isso que o termo Enigma é reservado apenas ao o Infinito.¹⁴⁸ É a afeição da subjetividade pelo Infinito que não se diz em termos de certeza – no saber, a sua provocação é incerteza, interrogação.

Mesmo quando, no Dito, o Dizer é dito em termos de ser e aparecer, estes extrapolam já o seu terreno e se estendem além da essência *sine fundamento in re*, isto é, sem realmente dizer a essência; o enunciado que diz o Dizer ou o além do ser não é redutível à essência, mas somente semelhante a ela através da ostensão e, por essa semelhança também fonte de uma

¹⁴⁸ Cfr. *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 119. A ambigüidade da revelação se enraíza, contudo, na separação – Santidade – de Deus, que seria o seu modo de outramente que ser, precisamente a modalidade do “além do ser”, *ἐπέχεινα* (Ibid., p. 122). Além de Levinas poder, a partir desta concepção do Infinito, argumentar sobre a implicação ética da significação da transcendência, pois a retirada de Deus na sua própria revelação – a sua transcendência – significa a obrigação da subjetividade em relação a todos os homens (cfr. ibidem., p. 123 e o texto de Levinas “Le Nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques”, em *L’Au-delà du verset*, Paris: Les Édition de Minuit, 1982, p. 154; doravante: ADV), esta associação da expressão platônica sobre o além da essência à santidade de Deus pode ajudar-nos a compreender o porquê da separação do Bem em relação ao ser.

surreição – da hipóstase de um “eon”, diz Levinas – que limita o pensamento à essência. O fato de querer no dito contestar o dito e a sua primazia é uma contradição somente para o pensamento que já pressupõe a essência como condição de possibilidade de todo enunciado, cuja coerência, portanto, consiste na simultaneidade ou sincronia entre um enunciado e as suas condições de possibilidade. Ora, o enunciado da transcendência¹⁴⁹, o seu significar, não se deixa murar nas condições de sua enunciação, diz Levinas, não se deixa enclausurar pelos limites do pensamento, precisamente por causa do Enigma, pelo que a transcendência ocorre através da subjetividade, a sua revelação ocorre através daquele que a recebe. A própria contestação da significação do Infinito, que se dá pela forma ontológica do Dito, afirma a significação, porque ela é compreendida; a forma ontológica do Dito não pode alterar, portanto, a significação do além do ser ou do Dizer que se mostra neste Dito, a linguagem diz mais do que o pensamento pensa. E o Infinito mantém a sua significação, isto é, a sua anterioridade, a “precedência” – enquanto origem do sentido –, mesmo no ser.

Mas, também o ser tem uma certa originalidade e Levinas precisa esclarecer o porquê da sua necessidade para o Dizer; é assim apenas que se esclarece definitivamente também a ambigüidade entre o ser e o outramente que ser que não deve ser descuidada, mas reconduzida ao seu sentido. A passagem entre o Dizer e o Dito acontece no rosto que é, ao mesmo tempo, não-fenômeno e fenômeno: “o rosto se torna *aparecer* e epifania [...]. O rosto manter-se-ia, um tempo, na representação e na proximidade – seria a comunidade e a Diferença? Qual sentido pode ter a comunidade na Diferença sem reduzir a Diferença?”¹⁵⁰ O rosto é ao mesmo tempo a comunidade dos irmãos, e assim a sua co-presença, a sua aparição, e a Diferença absoluta e última do que não aparece, mas me reclama como o único

¹⁴⁹ Levinas diz aqui explicitamente que se trata do nome de Deus, “hapax do vocabulário, confissão do ‘mais forte’ de mim em mim e do ‘menos de nada’, de um nada outro que a palavra abusiva, um além do tema num pensamento que não pensa ainda ou que pensa mais do que pensa” (AE, p. 244).

¹⁵⁰ AE, p. 241.

responsável.¹⁵¹ Até agora, na análise de Levinas, foi feita a diferença entre a descrição da “comunidade” em que a diferença ou a proximidade já foi reduzida – na descrição da essência que absorve toda a diferença da multiplicidade e implica a guerra entre os vários interesses em jogo –, e a descrição da diferença do próximo, em que não há comunidade, apenas a relação sem relação entre a subjetividade e o Infinito que vota a subjetividade ao próximo. Resta ainda explicar o sentido da comunidade, e assim também da fenomenalidade, sem a redução da proximidade que possibilita o sentido do ser.

Levinas diz que é a própria responsabilidade ou o Dizer que exige a manifestação, porque exige a justiça. O argumento que justifica a passagem do Dizer ao Dito ou do outramente que ser ao ser é o celebre “ingresso” do “terceiro” na proximidade: a subjetividade não é responsável por apenas “um” outro, o próximo, mas também pelo terceiro que é o próximo do outro ou o outro próximo, e assim por todos os outros, próximos e distantes que, todos, me dizem respeito e me obsedam a partir do rosto. Isto introduz um problema, uma questão, na imediatez da proximidade, que é o problema da justiça, porque a responsabilidade pelo próximo não resolve as responsabilidades por todos os outros: “o que devo fazer com a justiça? Problema de consciência”¹⁵², o problema ou a procura da justa medida da responsabilidade por todos, ou da justiça para todos.¹⁵³ Assim, com a questão, insere-se no outro-no-mesmo uma distância, a separação, que se recupera na co-presença; enfim, inserem-se a aparição, a comparação, a contemporaneidade e a sucessão – “quem vem antes do outro?”¹⁵⁴, a tematização, a visibilidade, a ordem da essência, o saber. O terceiro faz surgir a ordem do ser em que o Outro e o terceiro podem ser juntos, ao mesmo tempo, iguais – esta é situação do nascimento da justiça.

¹⁵¹ Esta seria, segundo Rolland, a fonte da ambigüidade do rosto, fenômeno e não-fenômeno.

¹⁵² AE, p. 245.

¹⁵³ Segundo S. Petrosino, o problema do terceiro é, desde logo, o problema ou a necessidade da justificação da subjetividade – ou daquilo que ela “faz” pelo outro? – perante a multiplicidade dos outros: “Aquilo a que o terceiro constringe é o dever da justificação, da prestação de contas, é a necessidade de justificar – no tempo e através dos meios que este dever implica – diante de uma multiplicidade” (*Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 154).

¹⁵⁴ AE, p. 245.

Isto implica a interrupção da anarquia da responsabilidade na proximidade, e a correção da sua assimetria – a mudança do estatuto da subjetividade por uma nova relação com o Infinito. A subjetividade é, pois, aproximada aos outros e se lhes torna igual, de modo a se tornar o sujeito de direitos e deveres, cidadã, porque o lugar originário da justiça é esta igualdade ou terreno comum a mim e aos outros. Esta mudança é possível ainda no vestígio da transcendência, pelo retirar-se do Infinito, como *illéité*:

é *graças* a Deus, somente que, sujeito incomparável a Outrem, sou aproximado em outro como os outros, quer dizer, ‘para mim’. ‘Graças a Deus’ eu sou outro para os outros. Deus não está ‘em causa’ como um suposto interlocutor: a correlação recíproca me liga a outro no vestígio da transcendência, na *illéité*. A ‘passagem’ de Deus, de que não posso falar de outro modo que através da referência a esta ajuda ou a esta graça, é precisamente a reviravolta do sujeito incomparável em membro da sociedade.¹⁵⁵

Por esta argumentação compreende-se claramente que Levinas concede toda o “primado” ou a precedência – as aspas são necessárias na medida em que se considera que o primado é, em todo caso, uma “questão” já da consciência, ou seja, a consciência é o princípio na ordem do ser e da consciência, no qual unicamente há o primado – ao Infinito e à exigência que a partir deste vem à subjetividade, a exigência da responsabilidade que, por sua vez, se torna a exigência da justiça. É porque traz a igualdade de todos, que a sorte da subjetividade, o seu ser, importa. É a responsabilidade que justifica o ser e o aparecer, a ordem do *logos*; este seria apenas uma mediação entre o eu e os outros, ou também entre a subjetividade e o Infinito cujo contato imediato, contudo, possibilita o significar desta ordem intermediária. “O fundamento da consciência é a justiça”¹⁵⁶, diz Levinas; é a justiça que significa, que é significada a partir da responsabilidade, que faz significar a essência:

Tudo se mostra para a justiça. A essência do ser – e a consciência, antes de ser e depois de ter sido, *significam*. [...] É a justiça significada pela significação, por ‘um-para-outro’ que exige a fenomenalidade, isto é, a

¹⁵⁵ AE, p. 247.

¹⁵⁶ AE, p. 249.

equivalência ou a simultaneidade entre a consciência acedendo ao ser e o ser aberto à consciência.¹⁵⁷

Segundo esta argumentação, parece haver uma “sucessão”, um antes e um depois, entre o pré-originário e a ordem do ser; a contemporaneidade do múltiplo se tece em torno da diacronia de dois. Entretanto, Levinas diz que a entrada do terceiro não é um acontecimento empírico, que o seu ingresso é permanente, que os outros imediatamente (*d’emblée*) me dizem respeito:

A consciência nasce como a presença do terceiro. É na medida em que procede dele que ela é ainda desinteressamento. Ela é a entrada do terceiro – entrada permanente – na intimidade do face a face. [...] E é porque o terceiro não turba empiricamente a proximidade, mas que o rosto é ao mesmo tempo o próximo e o rosto dos rostos – visível e invisível – que, entre a ordem do ser e da proximidade, a ligação é irrecusável.¹⁵⁸

Se o terceiro não é simplesmente um fato empírico, mas já imediatamente presente com o outro no rosto, há em jogo uma originariedade ou imediatez do terceiro e assim da ordem do ser, semelhante à do outro ou do Infinito, que Levinas chama de pré-originários. Neste sentido seria difícil falar de um “primeiro” e de um “segundo”. Há uma ambigüidade presente também em torno desta função do terceiro, e assim a respeito do lugar do ser e da mediação do *logos*, no pensamento de Levinas.¹⁵⁹ Ricoeur chama atenção, no seu comentário a *Autrement qu’être*, para esta função estratégica do terceiro em toda obra¹⁶⁰, e Sebbah chama esta ambigüidade de “fundamental”, afirmando que o “ser e o Dito temático [que nascem a partir do terceiro] não são apenas necessários ao Infinito, mas o devem sempre já preceder, uma vez que lhe fornecem o meio em que se mostrará no modo paradoxal de perturbação de

¹⁵⁷ AE, p. 253.

¹⁵⁸ AE, p. 249.

¹⁵⁹ Assim se exprime Petrosino que chama atenção para esta ambigüidade ou dificuldade no pensamento levinasiano: “Neste sentido, parece não poder haver *antes* um dois e *depois* um três, mas originariamente uma certa mediação, numa certa imediatez” (*Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 157, nota 35). Esta ambigüidade, a meu ver, é a mesma que encontra também J. De Greef a respeito da anterioridade da ética em relação à reflexão teórica, ao escrever: “Em Levinas subsiste a ambigüidade acerca da anterioridade da ética em relação à reflexão que ela põe em questão. Trata-se de um primado de direito e de princípio, ou de uma anterioridade de fato, cronológica?” (J. De Greef, “Ethique, réflexion et histoire chez Lévinas”, em *Revue Philosophique de Louvain*, 1969, p. 442, apud Petrosino, *ibid.*, p. 152, nota 23; deve-se notar que o artigo de De Greef é anterior à obra *Autrement qu’être* e, portanto, deve referir-se à *Totalidade e Infinito*). Levinas torna claro, em *Autrement qu’être*, que não se trata de anterioridade cronológica; mas, ela pode ser dita “de princípio”? A anterioridade ou a precedência da ética em relação ao dito é, sem dúvida, a do sentido.

¹⁶⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Outramente*, op. cit., p. 42-50.

todo mostrar”¹⁶¹. Quando se faz a distinção entre a ética, a ordem ontológica e a ordem empírica – a obra de Levinas permite fazer esta distinção –, e se afasta da significação ética o empírico¹⁶², permanece ainda, uma vez constatada esta ambigüidade, a esclarecer a relação entre a ordem ontológica – o Dito – e a significação ética que Levinas afirma ser pré-originária em relação à originariedade do ser.

O problema que afrontamos aqui é sobre o “tipo” de primado da significação ética em relação à ordem ontológica¹⁶³, ou o que significa que o Infinito é a origem. O primado talvez não possa ser o de princípio que somente pode ter sentido na ordem ontológica.¹⁶⁴ Trata-se da “ordem” do sentido; o Infinito é a origem do sentido, do significar, anterior ou precedente todo o princípio. O significar, precisamente, não provém da ordem ontológica que na subjetividade já se encontra significando sem poder dar razão, por si, do seu significar a partir

¹⁶¹ F.-D. Sebbah, op. cit., p. 193. A ambigüidade fundamental se refere ao significar do Infinito no ser, que é “piscar”, alternância de luz e de falta de luz, da afirmação e de negação, do dizer e desdizer... “Tal é a ambigüidade fundamental que, sem se resolver, experimenta-se como piscar [*clignotement*], de uma temporalidade que se dá como profundamente descontínua, rompida: desde que um momento é posto (o do ser ou do Dito), ele experimenta que, deixado a si mesmo, à sua inércia, à sua perseverança em si mesmo, ele trai a voz da qual queria ser o eco; é preciso, portanto, que esta voz (a do Infinito) ressoe de novo para o abolir e o salvar, mas esta voz, que consiste em pura força de transtorno, não poderia consistir nela mesma, e não poderia escutar-se a não ser sobre o fundo daquilo que ela vem transtornar e que ela suscita para o transtornar... e assim por diante num piscar Infinito. É à luz desta ambigüidade fundamental [...] que o estatuto da justiça do terceiro [...] se esclarece. [...] A ética levinasiana supõe a justiça como o Dizer do Infinito supõe o Dito temático em que se mostra no próprio gesto de o desfazer.” (ibid., p. 193-194).

¹⁶² O problema poderia resolver-se, se a significação ética simplesmente implicasse a proximidade e a sua conversão em justiça, que são a mesma ordem de exigência; neste sentido, Rolland fala da co-originariedade do rosto e do terceiro: “terceiro e outrem são de mesma co-originariedade, mesmo que seja necessário pensar a pré-originariedade do segundo e dizer que a ‘aparição’ do primeiro seja ‘a própria origem da origem’” (*Parcours de l’Autrement*, op. cit., p. 221). Mas, o problema permanece na medida em que Levinas associa ao terceiro imediatamente o aparecer, ou seja: o terceiro aparece e significa já o nascimento da consciência. Pode haver alguma distinção, e assim uma passagem, entre o terceiro associado pré-originariamente ao outro no rosto e a aparição, a fenomenalidade, ou o rosto é imediatamente a fenomenalidade enquanto significa todos os outros? Levinas escreve: “A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser se produzem na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer, isto é, a própria origem da origem” (AE, p. 249).

¹⁶³ Comentando a afirmação de Levinas: “Nem o realismo, nem o idealismo têm o direito de primogenitura. É a justiça significada através da significação, através do um-para-outro, que exige a fenomenalidade” (AE, p. 253), Petrosino escreve: “É precisamente este *direito de primogenitura* que está em jogo em todas as passagens indicadas até aqui e sobretudo na relação entre filosofia e ética. Aquilo que Levinas quer remediar é o abuso realizado pelo dito filosófico a respeito de tal direito” (*Fondamento ed esasperazione*, op. cit., p. 155, nota 31).

¹⁶⁴ Parece-me interessante o comentário de Schillaci a respeito deste problema do princípio, problematização do princípio que se insere na filosofia a partir da relação com o outro: “Ao princípio não pode faltar nada, não é privação e des-apoderar-se [...]. O princípio é suficiente e não tem necessidade do outro de si; basta a si mesmo. O problema metafísico do princípio é, porém, questionado a partir do momento em que se introduz a relação com *autrui* [...] Com o ingresso da relação ética a questão de princípio põe-se em outros termos. O amor é o princípio. Em outras palavras, a prioridade do princípio pertence ao amor” (G. Schillaci, *Relazione senza relazione*, Roma: PUG, 1996, p. 357).

da responsabilidade, da exigência da justiça que a perturba. Mas, o problema do sentido é um problema da filosofia, ou aquilo que apenas a filosofia pode esclarecer – a fenomenologia, por exemplo, é toda ela, ou seja, desde o início husserliano, voltada à procura da origem do sentido a partir do dado concreto. De fato, segundo Levinas, somente a filosofia pode reduzir a traição que o Dizer pré-originário sofre no Dito no qual também a filosofia se mantém. A filosofia é chamada a desdizer o dito para manter nele a significação ambivalente, enigmática, o vestígio do Infinito. O Outro e o terceiro, o empenho de um pelo outro, confiam-se à filosofia – ou ao filósofo, visto que a justiça e a verdade não podem ser compreendidas como “uma lei anônima das forças humanas” – à procura da verdade e do princípio. É para a filosofia que, portanto, não é sem importância “saber” o que tem, na ambigüidade da ordem do ser e do *logos* na qual ela surge e onde ela se mantém, o estatuto de origem. Deste modo, a filosofia deve procurar a origem do significar e estabelecer o estatuto deste próprio saber.

Não é mais sem importância saber, no que diz respeito à filosofia, se a necessidade racional de que o discurso coerente transmuda em ciências e do qual a filosofia quer captar a origem tem, assim, o estatuto de origem, quer dizer de origem de si ou de presente ou de contemporaneidade do sucessivo (obra da dedução lógica) ou da manifestação do ser; ou se esta necessidade supõe um *aquém*, um pré-original, [...] e, por consequência, um alguém suposto diferentemente do que um princípio é suposto pela consequência da qual é síncrono.¹⁶⁵

É somente mantendo a justiça – isto significa: a responsabilidade anárquica da subjetividade por todos os outros – que o sentido do ser, da multiplicidade, da comunidade – e do Estado, no qual os homens vivem concretamente – se mantém.¹⁶⁶ Levinas encontra a justificação da própria filosofia, enquanto procura da verdade e da origem, na exigência da justiça que se fundamenta, em última instância, na aparição do terceiro, como vimos. “A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer, isto é, a própria origem da origem”.¹⁶⁷ O

¹⁶⁵ AE, p. 249.

¹⁶⁶ “A justiça permanece justiça somente numa sociedade em que não há distinção entre os que são próximos e os que estão longe, mas onde permanece também a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; onde a igualdade de todos é suportada pela minha desigualdade, pelo excesso dos meus deveres sobre os meus direitos. O esquecimento de si move a justiça” (AE, p. 248).

¹⁶⁷ AE, p. 249.

caminho do sentido vai, portanto, “da responsabilidade ao problema”¹⁶⁸, ou do Dizer ao Dito, mas isto depois que a filosofia já operou a redução do Dito ao Dizer, depois que se perguntou como surge o problema ou a pergunta no ser que por si é tautológico, e sabendo que esta redução nunca é terminada, que ela mesma é uma inquietude e busca infinita. Neste recuar e voltar, neste vai e vem contínuo, encontra-se a justificação ou a definição da própria filosofia, exigida ela também pela responsabilidade que provoca a humanidade no rosto, como vestígio do Infinito: enquanto o desdizer contínuo do dito, enquanto a constante redução da sua traição ou a recondução da sua ambigüidade ao seu significar, mas também enquanto a correção constante da anarquia da responsabilidade, pela qual a subjetividade pode *ser*, permanecer no ser, “a filosofia é esta medida levada ao infinito do ser-para-outro da proximidade e como a sabedoria do amor”¹⁶⁹.

A filosofia chamada a pensar a ambivalência, a pensá-la em mais tempos, mesmo que chamada ao pensamento através da justiça, sincroniza ainda, no Dito, a dia-cronia da diferença do um e do outro, e permanece serva do Dizer que significa a diferença do um *e* do outro como um *para* outro, como não-indiferença *pelo* outro – a filosofia: sabedoria do amor a serviço do amor.¹⁷⁰

Levinas conduz o seu discurso ainda a uma última confrontação entre o outramente que ser e o ser, aprofundando novamente a ambigüidade entre eles e salientando ao extremo e necessidade do sentido no ser, como que mostrando concretamente a necessidade desta volta do Dito ao Dizer.

A ambigüidade no ser significa ainda de outro modo. A presença do ser, ou a sua implicação na essência, para a subjetividade não é uma harmoniosa e inofensiva participação, diz Levinas. A essência é precisamente a neutralidade, a indiferença, a igualdade de tudo, a falta absoluta de novidade e de diferença; o movimentar-se das suas águas é uma mudança sem mudança, o estender-se interminavelmente e indefinidamente sem suspensão possível. A subjetividade não pode não afundar nela como num mar de anonimato em que qualquer

¹⁶⁸ AE, p. 251.

¹⁶⁹ AE, p. 251.

¹⁷⁰ AE, p. 252-253.

sentido se perde. Assim, a essência transforma-se ou degrada em não-sentido: isto “é o *há* terrífico por detrás de cada finalidade própria do eu tematizante que não pode não afundar na essência que ele tematiza”¹⁷¹. No ser, há portanto também a ambigüidade entre o sentido e o não sentido, a ameaça constante e horrível do absurdo do há.

Como pode, portanto, o ser significar a partir da subjetividade responsável? Eis o paradoxo: “A absurdidade do *há* – enquanto modalidade do um-para-outro, enquanto suportada – *significa*.”¹⁷² O há – que por si é absurdo, isto é, sem sentido – significa porque suportado pela subjetividade; mais do que isso, o excesso do não sentido do há sobre o sentido, excesso que oprime a subjetividade, é até exigido para que a subjetividade possa significar, para que ela possa alcançar a passividade absoluta da exposição, a substituição e a expiação absolutas, isto é, sem recompensa, sem subterfúgio, por nada – a inversão da essência em significação; sem esta radicalização ou degradação da essência no há, ela seria ainda um refúgio ou recompensa para a subjetividade, um modo de assumir o ser, um modo de a essência significar sem o trauma do desfazer-se da consciência do sujeito? Nesta ambigüidade se confundem, em última instância, o ser e o outro, o outro e o há – a subjetividade suporta o ser, o há, como o outro, expia o há substituindo-se ao outro: “O *há* é todo o peso da alteridade suportada por uma subjetividade que não a funda”¹⁷³. É através do suportar passivamente o peso do ser, do há, que a subjetividade ou o Se é alcançada, que ela significa como puro e absolutamente gratuito um-para-outro, isto é, como o sofrer puro e gratuito para-outro.¹⁷⁴

“Neste transbordamento do sentido através do não sentido, a sensibilidade – o Se – põe-se em

¹⁷¹ AE, p. 254.

¹⁷² AE, p. 255.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Na interpretação de L. C. Susin, neste sofrer o há, suportar o não-sentido do seu ser ou do seu sofrer, a subjetividade alcança o extremo do sofrer, o abandono no sofrer, “o abandono que só é real e total na *perda da significação do sofrimento*. Então perde-se toda a terra sob os pés e o abismo sela a minha ultimidade e in- condição de eu na passividade sem retorno [...]. Pelo non-sens somente é que o sofrimento está em sua ‘pureza’ de sofrimento separada de toda outra estrutura. [...] Aí se desintegra toda estrutura pessoal juntamente com toda a forma mundana. [...] Mas o recurso se inverteu agora em responsabilidade total pelo outro, pois a exposição ao outro, a perseguição [...] debordou em irreprocurabilidade última, em paciência pura, [...] sem que no instante supremo se possa recorrer sequer à consolação do ‘para-o-outro’”. A subjetividade é como que privada do outro, como ‘um-sem-o-outro’, entregue ao horror do há (L. C. Susin, op. cit., p. 372).

relevo, na sua passividade sem fundo, como puro ponto sensível, como desinteressamento ou subversão da essência”¹⁷⁵. A subjetividade é expulsa definitivamente do seu ser pelas próprias leis do ser, pela destinação deste ao há que destrói todo heroísmo e toda “glória de ser”.¹⁷⁶ Este também é o sentido da sujeição da subjetividade a tudo, de “um *tudo suportar* e um *suportar o todo*”¹⁷⁷, da subjetividade como o suporte do universo. A subjetividade, no ser, é entregue ao sem-sentido do há, é neste sentido que ela é a “in-condição” do universo e do seu significar, ela significa e faz significar o ser e é necessária nele enquanto se perde na significação. E, contudo, enigmaticamente, é deste modo que ela é associada ao Bem. Devemos ainda perguntar-nos sobre o Bem que deste modo é testemunhado.

Sobre o retirar-se

Esta subjetividade anárquica, a recorrência que suporta o ser, contudo, não aparece no ser; o que aparece é o Eu igual ao outro e ao terceiro, já sustentado pelo Se. A significação pré-originária, retraindo-se ou retirando-se, é deste modo como que recoberta pelo ser que ela mesma avança, como o que a traduz e trai.¹⁷⁸ Este movimento de retrair-se, fazendo avançar uma ordem em que ela pode apenas insinuar-se, assemelha a subjetividade ao Infinito – ao cujo apelo ela responde. É o Infinito que se retira deste modo da ordem do ser e da consciência, mas também da relação imediata com a subjetividade, resgatando-a deste modo da violência que o contato do Outro implica.¹⁷⁹ O outramente que ser – o Infinito – é anárquico, diz Levinas, e não pode – ou não deve – reinar a seu modo, anarquicamente, mas

¹⁷⁵ AE, p. 255.

¹⁷⁶ L. C. Susin, op. cit., p. 439.

¹⁷⁷ AE, p. 255.

¹⁷⁸ Cfr. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 57.

¹⁷⁹ Apóio-me neste ponto sobre a interpretação de J. Rolland da afirmação de Levinas sobre o não-reinar da anarquia: “Se o anárquico não se assinalaria na consciência, *reinar* a seu modo. O anárquico é possível somente enquanto contestado pelo discurso que trai, mas traduz, sem a anular, a sua anarquia através de um abuso da linguagem.” (AE, p. 158, nota 1); a interpretação de Rolland em *Parcours de l'autrement*, segundo as suas palavras, ultrapassa a letra de Levinas, mas esclarece ulteriormente a necessidade da presença do terceiro, isto é, da ordem do ser para a subjetividade.

apenas perturbar a ordem do ser. Este não-poder reinar é compreendido facilmente pelo próprio significado da anarquia, enquanto diferença em relação ao *arché*, princípio; a anarquia não pode, reinando, tornar-se princípio sem deixar de ser anarquia; a transcendência pode manter-se transcendente no ser apenas pelo vestígio. Mas, há outras razões implicadas ou significações mais importantes. Na relação pura ou imediata entre a subjetividade e o Outro, no face-a-face, haveria perigo de uma violência mortal. Perigo da violência infligida ao Outro, uma vez que o face-a-face coloca o homem diante de uma situação única de escolha exclusiva entre a palavra ou a morte. Mas a violência pode desencadear-se também contra a subjetividade, votada pelo Infinito ao responder pelo Outro desfazendo-se passivamente do próprio ser, além dos recursos da sua identidade, até à morte.¹⁸⁰ A presença do terceiro impõe limites a este “fogo devorador” que queima a subjetividade responsável a fim de que essa possa responder por tudo que lhe é incumbido, por todos. O contato imediato é, portanto, limitado ao plano pré-original, sem impedir que se constitua a subjetividade também na ordem da consciência, a partir da presença do terceiro que é a “origem da origem”. De resto, sem esta limitação, não se explicaria a realidade, isto é, a existência humana, a sociedade, o Estado, nem a ciência e a filosofia. O terceiro e a ordem da justiça são, portanto, necessários.¹⁸¹ Rolland avança uma terceira explicação que completa as precedentes, relacionada com a afirmação de Levinas de que é “graças a Deus” que o sujeito incomparável se torna membro de sociedade, ou seja, que se trata nesta transformação da “passagem de

¹⁸⁰ Sobre esta violência P. Ricoeur diz que ela é a única linguagem da ordem ética, ou seja, que a linguagem ética, que Levinas pretende diferenciar da linguagem ontológica em *Autrement qu'être*, é na verdade uma linguagem de violência, “subida aos extremos do discurso da maldade”. “O paradoxo de uma condição de inumanidade chamada a dizer a injunção ética deveria chocar. O não-ético diz o ético em virtude somente de sua valência de excesso. [...] Breve, é preciso que seja por ‘sua própria maldade’ que o ‘ódio perseguidor’ *signifique* o ‘sofrer pelo outro’ da injunção sob o sinal do Bem. Não sei se os leitores pesaram a enormidade do paradoxo que consiste em fazer dizer pela maldade o grau de extrema passividade da condição ética. É ao ‘ultraje’, cúmulo da injustiça, que se demanda significar o apelo à bondade [...]. Não equivale à afirmação de que a ética desconectada da ontologia é sem linguagem direta, própria e apropriada?” (P. Ricoeur, *Outramente*, op. cit., p. 40-41; 38).

¹⁸¹ É o que sublinha também J. Derrida no último texto sobre Levinas, do qual desaparece a crítica (J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997, p. 66).

Deus”¹⁸²; esta é precisamente a interpretação que mais interessa aqui. O Infinito não pode manter-se na relação direta ou simétrica com o finito, não pode afetar a subjetividade diretamente, sem que a sua desmedida e e-normidade em relação ao finito destrua a subjetividade. É necessário, portanto, que o finito não seja amarrado pelo Infinito à relação infinita – que “produz” o infinito na subjetividade – à qual o finito é enigmaticamente ordenado. Deve-se, portanto, pensar um retirar-se do Infinito, uma auto-limitação, a fim de poupar o finito, preservando-o; o terceiro seria, então, o meio desta auto-limitação, desta graça para a subjetividade; a ordem do ser é interposta entre o Infinito e a subjetividade como a ordem intermediária, na qual a subjetividade pode permanecer. Nas palavras de Rolland, esta retirada de Deus pode ser metaforicamente aproximada da doutrina da contração de Deus como condição da criação, condição de uma criação plural precisamente. Mas o suporte desta explicação da “passagem de Deus” pode ser encontrado na própria Escritura.¹⁸³ O Infinito se retira da sua revelação deixando avançar a subjetividade na ordem do ser; também nisto ele é o Bem. Mas a subjetividade anárquica, o suporte do ser, segue, de algum modo, este movimento de retirada, no vestígio da passagem do Infinito; é que a subjetividade, criatura à imagem de Deus, responde no seu ser-posta-no-ser ao apelo, ao *fiat*, do Infinito.¹⁸⁴

Este retirar-se do Infinito da ordem do ser é, segundo o próprio Levinas, interpretado também como a humildade do Infinito, humildade de Deus que desconcerta a ordem do ser, que não pode entrar nele permanecendo Transcendente senão retraindo-se de antemão desta ordem, significando ambigualmente, como vestígio precisamente, que significa apenas por meio da subjetividade que escuta e obedece antes de se pôr no ser ou, em vez de se

¹⁸² AE, p. 247.

¹⁸³ Segundo Ex 33,18-23, Deus não deixa a Moisés ver a sua face, a sua Glória, mas lhe permite vê-lo “pelas costas”, escondendo-o na fenda da rocha e cobrindo-o com a palma da mão durante a sua passagem. O homem não pode ver a face de Deus e continuar vivendo.

¹⁸⁴ Segundo Catherine Chalié, esta retirada da subjetividade pode ser interpretada como o *tsimtsum*, a contração do homem, que responde ao *tsimtsum* de Deus, pelo qual este se retira em si para dar lugar ao mundo e às criaturas. O homem deste modo torna possível o encontro entre o Infinito e o finito, o encontro que é impossível diretamente. O espaço vazio traçado pelo retroceder da subjetividade do domínio do ser é a oferta de um lugar no ser ao Outro. Cfr. C. Chalié, *La Persévérance du mal*, op. cit., p. 95.

estabelecer na sua posição.¹⁸⁵ É assim, também, que o Infinito é o Bem, anterior à subjetividade e ao ser, sem se mostrar, porque o mostrar-se do Bem aniquilaria a sua bondade. A subjetividade que se retrai do seu ser, que se contrai inclinada sobre a ordem que escuta vindo da anterioridade da retirada do Infinito, que nesta retirada do ser é bondade, é assim a “presença” do Infinito no finito do ser.¹⁸⁶ À humildade do Infinito responde a humildade da criatura, a sua consciência não-intencional ou má consciência que não ousa entrar na ordem do ser, que se retira dele no “temor por tudo aquilo que meu existir, apesar da sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ “Para que a alteridade que desconcerta a ordem não se torne logo *participação* na ordem, para que permaneça aberto o horizonte do além, é preciso que a humildade da manifestação já seja afastamento. Para que o arrancar-se da ordem não seja ipso facto participação na ordem, é preciso que este arrancar-se – por um supremo anacronismo – preceda sua entrada na ordem. É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente” (EN, p. 89). Levinas fala sobre a humildade de Deus, como sua contração, também em *L’Au-delà du verset*, no prefácio: Deus se contrai primeiramente, na Sagrada Escritura, onde a Palavra divina se deixa entender na palavra humana, palavra que usam os seres criados: “Maravilhosa contração do Infinito, o ‘mais’ habitando no ‘menos’, o Infinito no Finito, como em acordo com a ‘idéia de Deus’ segundo Descartes. Daí precisamente o excesso enigmático do sentido para o leitor, daí exegese implícita – e apelo à exegese – já na leitura” (*L’Au-delà du verset*, Paris: Éditions de Minuit, 1982, p.7; doravante: ADV). A humildade de Deus se “mostra” também no seu recorrer ao homem para que o mundo criado possa permanecer no seu ser, para que a criação possa elevar-se ao Bem. Diz Marc Faessler a respeito: “Como se a onipotência criadora de Deus não poderia estabelecer o seu reino de outro modo que pela interposição de uma ordem ética que, na hierarquia das causalidades e das forças, no meio da pluralidade dos seres e dos mundos – repousa sobre alg’um [quelq’un] que responde pelo Outro. A kenose de Deus – na órbita da tradição judaica – deveria entender-se como a humildade pela qual o Infinito se remete ao humano para que o mundo da finitude fosse justificado no seu ser pelo desinter-essamento que nele inscreve a unicidade única de um ser-*para*-outro, requerido, na sua obediência, para instaurar, segundo a exigência da justiça, a ordem do terceiro em que já a reciprocidade se identifica e se compara” (M. Faessler, “Humilité du signe et kénose de Dieu”, em J. Greisch & J. Rolland (org.). *Emmanuel Lévinas. L’éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 245). Sobre a humildade e a *kenose* de Deus, cfr. também “Judaïsme et kénose”, em *A l’heure des nations*, Paris: Éditions de Minuit, 1988, p. 133-151, e G. Schillaci, op. cit., p. 317ss.

¹⁸⁶ A retração de Deus é, entre outros (como a passividade, a escuta, o apelo, o Dizer-Dito), um tema que “aproxima” Levinas a Heidegger. Segundo Heidegger, como já vimos, é o ser que se retrai da manifestação fazendo avançar assim o ente, mas escondendo-se ele mesmo, permanecendo deste modo diferente do ente. Levinas argumenta, por sua vez, que esta diferença é anfibologia, sendo a Diferença radical aquela entre o Infinito e o finito; é o Infinito que, retraindo-se, torna possível a aparição tanto do ente quanto do ser. Marlène Zarader, no livro *La dette impensée*, discute esta “proximidade” entre Heidegger e Levinas, a “deformação” à qual Levinas submete o pensamento de Heidegger a fim de evidenciar a falta do Outro na filosofia deste, e o “débito impensado” de Heidegger em relação à tradição judaica, da qual Heidegger seguraria a “forma”, aplicando-a à tradição grega, à sua leitura do ser, desconsiderando o “conteúdo” que na tradição judaica é o Infinito, Deus (Cfr. M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l’eredità ebraica*, trad. it., Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 157-173). J. Rolland resume o problema sobre esta “identidade formal” ou “proximidade” entre o ser e o outro ou o outramente como tratando-se de “um outro modo de se retirar daquilo que vem em presença, de modo que ‘Outramente que ser’ significaria primeiramente uma maneira de se retirar *outramente que ser*” (*Parcours de l’autrement*, op. cit., p. 160).

¹⁸⁷ “A consciência não-intencional”, em EN, p. 174. “Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção – ou duração retornada de toda intenção [...]. ‘Consciência’ que antes de significar um saber de si é apagamento e discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visada, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem

O ser, o mal e o Bem

No final do capítulo, resta-nos examinar o problema do mal que, de algum modo, encontramos associado ao ser também nas últimas obras de Levinas. Na verdade, em *Autrement qu'être* Levinas não parece abordar este problema diretamente; encontramos apenas, em vários momentos, mas como déia central, a idéia do Bem além do ser, ao qual é associada a subjetividade antes de ser comprometida com o ser. Contudo, se o movimento do ser, a essência enquanto persistência no ser é, de imediato, interesse e egoísmo, e se do encontro entre os entes deixados à pura lei do ser resulta a guerra, o ser não deve ser pensado como mal? Vimos que a essência, por si – isto é, isolada do Infinito que a faz ser, a interpela e interrompe o seu reinar – não tem sentido; ela degrada no indiferente e absurdo zumbir do há em que afunda toda a significação. O problema do ser é ainda o da sua justificação. E ser é justificado apenas na subjetividade que o suporta, expia, e pode legitimamente vir ao discurso a partir da questão da justiça, quando o discurso surge apenas. Ora, uma vez que o significar não tem o seu “lugar de origem” no ser, mas lhe é anterior, segue que o problema da distinção entre o bem e o mal é anterior ao pensamento do ser. Este é um novo sentido da não-ultimidade da diferença ontológica: a pergunta sobre o bem e sobre o porquê do mal, a distinção entre eles, é mais originária do que a pergunta metafísica sobre o porquê da existência de ente, ou sobre o ser do ente. Assim se exprime claramente Levinas no texto “Transcendência e mal”:

O ‘elemento’ em que se move a ‘filosofia primeira’ não é mais o impessoal, o anônimo, o indiferente. O neutro desenrolar do ser abordado, até a humanidade que ele engloba, como mundo das coisas e das leis ou como mundo das pedras, mundo suportando toda intervenção e como susceptível de *satis*-fazer todo desejo pela intervenção da técnica. [...] A primeira questão metafísica não é mais a questão de Leibniz: ‘Por que existe algo e

títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. [...] Na sua não intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência. Má consciência ou timidez: sem culpabilidade acusada e responsável por sua própria presença. Reserva do não investido, do não-justificado, do ‘estrangeiro sobre a terra’” (ibid., p. 172).

não antes o nada?’, mas: ‘Por que existe o mal e não antes o bem?’ [...]. É a des-neutralização do ser ou o além do ser. A diferença ontológica é precedida pela diferença entre o bem e o mal. A diferença é esta última, é ela a origem do significativo [...].¹⁸⁸

Por que existe o mal? Ao colocar esta pergunta como mais originária do que qualquer pergunta que diz respeito ao ente no ser, o domínio deste é des-neutralizado, ou seja, já não é mais neutro, mas marcado pela coloração ética; os entes, ao serem postos no ser, situam-se já na distinção entre o bem e o mal, encontram-se “diante” do Bem além do ser – chamados por ele, e devem fazer as contas com o mal. Precisamente, devem fazer as contas com o há no qual o mundo significativo pode desfazer-se.

Por que existe o mal no ser? O ser pode ser identificado com o mal em si, com a origem do mal? Antes de procurar responder a esta pergunta difícil sobre o porquê, quero demorar-me sobre o que se pode dizer sobre o mal a partir das últimas obras de Levinas. Catherine Chalier interpreta o conceito de essência, o persistir do ser no seu próprio curso sem consideração por nenhum valor exterior que poderia julgá-lo, como a segunda figura do mal como excesso na obra de Levinas, além da primeira figura do mal como o trágico do acorrentamento a si, comentado nos primeiros capítulos. O mal é, aqui, a dureza da essência, a sua insensibilidade, o excesso da preocupação em ser, do interessamento, que vota a essência a dobrar-se sobre si, à tensão sobre si mesmo – ao egoísmo. Este não é a perseverança pacífica no ser, mas luta pelo ser, guerra, da qual a competição e a luta pela sobrevivência na natureza, na ordem biológica, é uma imagem.¹⁸⁹ Ora, parece-me que esta figura do mal, ligada à

¹⁸⁸ DQVI, p. 177. Neste texto, de 1978, Levinas comenta o livro de Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, sobre o problema do mal a partir da exegese do texto bíblico, o Livro de Jó. Levinas assume para si a tese deste autor de que o mal é excesso e de que a diferença entre o bem e o mal precede a diferença ontológica. Em *Éthique comme philosophie première*, de 1992, Levinas também aborda a primeira questão filosófica e a define como a questão da justificação do ser: “Questão do sentido do *ser* – não a ontologia da compreensão deste verbo extraordinário, mas a ética da sua justiça. Questão por excelência ou a questão da filosofia. Não: por que o ser e não antes nada, mas como o ser se justifica” (*Éthique comme philosophie première*, Préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998, p. 108-109). As duas perguntas – por que o mal e como o ser se justifica – não apontam para a associação entre o ser e o mal? É porque o ser é associado ao mal que ele precisa da justificação.

¹⁸⁹ Talvez isto não seja apenas imagem, mas o protótipo da força bruta do ser – e do seu mal, quando este ímpeto de ordem biológica reina no humano. Sobre esta figura do mal, cfr. C. Chalier, “Ontologie et mal”, op. cit., p. 71-76; *La Persévérance du mal*, op. cit., p. 55-56.

essência, implica já a presença do outro: o egoísmo é mau, porque significa desconsideração do outro, do sofrimento do outro. Ou seja, o egoísmo é mau diante do apelo do Bem que lhe é anterior, porque é o esquecimento da obrigação irrevocável a responder pelo outro. Neste sentido, de fato, parece ir a afirmação de Levinas em *Autrement qu'être*: “O assinalado – o Eu – ou eu, eu repilo e afasto o próximo através da minha própria identidade, através da minha ocupação da esfera do ser; devo, portanto, sempre estabelecer a paz”.¹⁹⁰ A própria posição da subjetividade no ser já tem a ver com os outros, a criação é de imediato plural; além de mim, há outro, e ser, para mim, significa responder pelo outro, estabelecer a paz rompida pelo gesto da posição – que é sempre ocupação de um lugar que poderia ser do outro.

Uma aproximação entre o mal e o outro é feita pelo nosso autor também no texto “Transcendência e mal”, à cuja análise quero voltar. O mal, visto do ponto de vista do homem que sofre, Jó, como o mal que atinge a subjetividade, portanto, é apresentado aqui como um excesso ou exceção, que abre à transcendência. A malignidade do mal, a sua dor e o seu sofrimento, é um excesso, mas não no sentido quantitativo: é a quididade do mal ou a sua essência qualitativa que se mostra como excesso, como ruptura com o normal, com a ordem. O mal é a modalidade da não-integrabilidade, do não-justificável, do não-encontrar-lugar. Por isso, no aparecer do mal, no sofrimento, anuncia-se concretamente e quase sensivelmente, como exceção, a transcendência – o não-integrável. Além disso, no mal parece haver uma “intenção” ou visada: alguém – o Transcendente, Deus – visa-me e me persegue, fazendo-me mal, despertando-me deste modo do meu ser-no-mundo para a condição de ser interpelado, condição de perseguido e eleito na perseguição. Mas assim abre-se também o Bem, a subjetividade no sofrimento desperta para o Bem: o horror do mal, a sua in-suportabilidade,

¹⁹⁰ AE, p. 215. De modo semelhante, mas ainda mais direto, Levinas se exprime em *Ética e Infinito*, voltando também neste diálogo à primeira pergunta metafísica, com novas nuances: “Não se pode, na sociedade tal como funciona, viver sem matar, ou, pelo menos, sem preparar a morte de alguém. Por consequência, a questão mais importante do sentido do ser não é: por que é que há qualquer coisa e não antes nada – questão leibniziana tão comentada por Heidegger – mas: não será que mato, existindo? [...] O desabrochar do homem no ser [...], a crise do ser, o de outro modo que ser, estão, com efeito, marcados pelo facto de que o mais natural é o que se torna mais problemático. Será que tenho o direito de ser? Será que, ao estar no mundo, não ocupo o lugar de outro? Impugnação da perseverança, ingênua e natural, no ser!” (*Ética e Infinito*, op. cit., p. 114-115).

faz-se o horror do mal no outro homem, o horror pelo sofrimento do outro, o sofrer pelo sofrimento do outro.

Que no mal que me persegue me atinja o mal sofrido pelo outro homem, que ele me toque, como se o outro homem a ele me convocasse de imediato, questionando meu *repousar sobre mim mesmo* e meu *conatus essendi*, como se antes de me lamentar de meu mal neste mundo, eu tivesse que responder por outrem – *não se encontra aí, no mal, na ‘intenção’ da qual tão exclusivamente no meu mal sou o destinatário, uma abertura do Bem? A teofania. A revelação. [...] Abertura do Bem que não é uma simples inversão do Mal, mas uma elevação.*¹⁹¹

Como se fosse pelo sofrimento – pelo mal no meu ser – que o Infinito me tocasse, despertando-me para a responsabilidade, para a minha unicidade do eleito, para expiar no meu sofrimento o sofrimento do outro e assim testemunhar o Bem, lembrando assim o comprometimento ético da minha perseverança no ser, a sua não-neutralidade, o compromisso da subjetividade com o Bem.

Esta análise do mal parece situar-se num nível diferente do que a associação entre o mal e a essência. Ela diz respeito ao mal que eu sofro, enquanto o mal da essência é o mal que eu provoço ao outro pelo meu próprio ser. Há uma diferença abissal entre estes dois “males”. Enquanto o sofrimento da subjetividade é como que “necessário” para que esta chegue a despertar para a sua unicidade, é o modo como o Bem elege a subjetividade responsável, toca-a no seu corpo fazendo mal à essência – é pelo corpo que sofre que a subjetividade é para o outro –, expulsando-a dos ângulos sombrios da essência em que a subjetividade poderia esconder-se, fechar-se, segurar-se no seu direito de ser, enquanto este mal é necessário para que o Bem possa vir à luz na subjetividade, o mal que é provocado aos outros é insuportável e inaceitável, é inaceitável a dialética que permitiria pensar este mal como um caminho para a realização do bem. Aqui se inscreve a diferença abismal entre mim e o Outro. O sofrer da subjetividade é o seu suportar o peso do ser, de todos, é o seu responder ao Infinito pelo sofrimento dos outros, sofrimento que só pode perfurar a crosta da auto-suficiência do ser por

¹⁹¹ DQVI, p. 181-182; itálico do autor.

esta dor e este mal infligido à subjetividade; é o que testemunha o Bem, que em última instância preserva a subjetividade do extremo deste mal pela interposição da ordem do ser. A respeito deste mal não é preciso procurar o seu porquê, Levinas diz que nele há uma intencionalidade, como se viesse do Infinito e eleva a subjetividade ao Bem.¹⁹² Neste sentido, até o sofrer puro, o suportar o sem-sentido do ser obedecendo ao Bem que se esconde para fora do ser, “afundando” este no há, significa bondade; ao suportar o não-sentido extremo do ser, o horror do há transforma-se no medo de provocar a violência ou o mal ao outro, no para-outro. No extremo do mal do sofrimento, a subjetividade afunda no Bem que a “sustenta” – mas, sustenta paradoxalmente, sem conforto e consolo, sem se mostrar, liberando a subjetividade da violência ou humilhação neste sofrer; no fim de contas, a subjetividade alcança o Bem como Deus sofrendo por este seu sofrimento.¹⁹³

A pergunta sobre o porquê do mal no ser se refere, portanto, ao mal que o meu ser causa ao outro, ao terceiro? A pergunta que permanece aberta leva-nos de novo ao tema da criação. Eis algumas questões relacionadas a este tema: identificar o ser com o mal *tout court* não contradiz a idéia da “bondade original da criação” que Levinas encontra na

¹⁹² Escreve C. Chalier: “Que o Bem faça mal ao homem certamente não é um paradoxo se admitimos que ele impõe uma ruptura no curso do ser, que, longe de o glorificar, ele o submete ao julgamento. Uma tal ruptura e um tal julgamento não se podem viver no contentamento e na quietude, nem na inocência” (*La Persévérance du mal*, op. cit., p. 104).

¹⁹³ “É necessário perceber no caráter anárquico do sofrimento – e antes de toda reflexão – um sofrimento do sofrimento, um sofrimento ‘por causa’ daquilo que o meu sofrimento tem de piedade, que é um sofrimento ‘para Deus’ que sofre de meu sofrimento. Vestígio ‘anárquico’ de Deus na passividade” (AE, p. 186, nota 1). Parece-me oportuno trazer aqui a afirmação de L. C. Susin sobre o bem que se ausenta do ser, também no sofrimento, na extrema exigência da responsabilidade, mas sustentando contudo a subjetividade como o abismo da bondade: “Esta conclusão – indivíduo tecido na sua unicidade pela bondade, ancorado no bem na incondição de Subjectum – nos permite compreender finalmente a ‘condição de possibilidade’ da própria incondição do Subjectum que não repousa no ser e que é suporte como condição de possibilidade para o outro: o *bem* que é infinito e que por ser bem e infinito não se mostra nem ao Subjectum. É o bem além do ser, bem puro e infinito, o abismo de bondade – nem ser e nem não-ser – a paradoxal incondição que sustenta o Subjectum posto como condição de suporte universal. A incondição do Subjectum não precipita assim num abismo sem significação mas – para além do seu próprio conhecimento, liberdade e vontade – é posto no abismo do bem infinito, realidade ética a dar significância à realidade ontológica, mas desde além e permanecendo além. [...] O bem não se dá ao Subjectum, não o conforta nem o consola, mas resta apenas assignação escondida no abandono do Subjectum que assume sobre si o abandono dos outros e do mundo na ausência da visão do bem e do infinito” (L. C. Susin, op. cit., p. 385-386). De modo semelhante diz Schillaci que, para Levinas, Deus é a própria condição ou a possibilidade de a subjetividade aceder a ele (G. Schillaci, op. cit., p. 316). (Mas, neste sentido, não se poderia também dizer que o suporte do universo é o Infinito, ou, se o desconforto do suportar o universo é divino, como afirma Levinas, que subjetividade se iguala assim a Deus?)

susceptibilidade da subjetividade pelo Outro, pelo Infinito? E por que a ordem do ser deve degradar no há, por que há este perigo ameaçador no ser da subjetividade?

O fato é que a criação, como é implicada na obra *Autrement qu'être*, não significa de imediato a criação do ser, mas a criação ou eleição da subjetividade anterior ao ser. Levinas faz nesta obra a clara separação entre o momento ético e o momento “ontológico” do nascimento da subjetividade; o livro pretende descrever precisamente este evento anterior, a própria anterioridade do ético em relação ao ontológico, com toda a ambigüidade desta anterioridade que já foi comentada. O Bem é Bem porque é anterior, porque me ama antes que eu o ame, diz Levinas.¹⁹⁴ Esta separação entre dois planos poderia ser compreendida como uma questão do método, a *epoché* necessária ao remontar à origem da significação, aquém da condição ontológica, como a interrupção metódica do movimento da essência, que se recupera, contudo, quando se compreende a necessidade da ordem do ser; mas, no próprio significar da subjetividade, como também na recuperação desta no domínio do ser, ela reconhece-se não apenas metódica, mas permanentemente necessária ao significar do ser, à justiça.¹⁹⁵ A bondade da criação consiste na criação – eleição da subjetividade responsável que expia pelo ser, que suporta o peso do ser como o peso do Outro e deste modo faz significar o ser. Esta é a ligação imemorial da subjetividade ao Infinito, obediência passiva ao seu apelo, da qual a subjetividade não pode desligar-se sem culpa – para permanecer, por exemplo, comodamente instalada no seu ser, na sua identidade consigo, como o Eu ou como a consciência constituinte. Ora, o apelo ao ser da subjetividade implica também o perigo do mal: o perigo de, com o próprio ser, fazer morrer o outro, fazer-lhe violência. A obrigação permanente de estabelecer a paz no ser é o vestígio da bondade pré-originária da criação no ser da subjetividade, que a faz retroceder da instalação no ser pela responsabilidade, ou seja, a faz empenhar-se na justiça; bondade que no ser não passa do vestígio, que o ser não pode

¹⁹⁴ “Graças a esta anterioridade, o amor é amor” (AE, p. 25, nota 1).

¹⁹⁵ Voltamos aqui ao problema que Sebbah discute e que foi apresentado no primeiro capítulo.

conter.¹⁹⁶ O mal no ser seria o resultado do esquecimento desta aliança pré-original com o Bem, esquecimento ou desconsideração que seria fruto de uma deliberação, da decisão da subjetividade, possível uma vez que a subjetividade se torna o Eu, contemporâneo e igual aos outros; seria a consideração do próprio ser como justificado por si, como o valor último, que impõe ao homem a surdez perante o sofrimento alheio, insensibilidade aos apelos que vêm pôr em questão a própria auto-suficiência. Quando se aceita a tendência a perseverar no próprio ser, o *conatus*, como natural, isto é, tendo em si a sua razão de ser, precisamente por ser “natural”, então se assume o ser como a medida dos valores, medida do bem e do mal. É então que acontece a confusão dos valores, confusão entre o bem e o mal, na qual o mal se aceita como um caminho ou etapa para a realização do bem, como podendo servir ao bem. Esta perversão dos valores é, segundo Catherine Chaliier, a falta de sentido, a noite e o retorno ao absurdo, ao *tohu-bohu* original.¹⁹⁷ De fato, Levinas diz numa das lições talmúdicas que: “a dialética em que o mal presta serviço ao bem, em que o bem pode *objetivamente* ser uma força do mal, é confusão e noite. É preciso uma revolução que dissipe essa confusão: é preciso que o bem seja o bem e o mal, o mal”¹⁹⁸. A luz do ser pode converter-se em noite, quando se perde ou esquece a transcendência que desorienta e inverte o seu movimentar-se natural, mas imprimindo-lhe deste modo uma orientação radical do para-outro. Porque, segundo as palavras de Levinas em *Humanismo do outro homem*, pode até haver no ser muitos sentidos, mas se estes não são orientados ou suportados pela subjetividade responsável obediente ao Bem, falta ao ser o sentido dos sentidos, o que equivale à confusão e ao absurdo:

¹⁹⁶ “A preliminar familiaridade com o ser não é preliminar ao aproximar-se. O sentido do aproximar-se é bondade – sem saber, nem cegueira – do além da *essência*. A bondade se mostrará certamente na ontologia, metamorfoseada em essência – e precisando ser reduzida – mas a essência não pode contê-la” (AE, p. 215-216). Encontramos também em *Autrement qu’être* a bondade, verdade e unicidade, ligadas da subjetividade, porém não ao seu ser, mas anteriores, como a vocação ou missão, dever da subjetividade na sua condição de criatura, na sua criaturalidade, sem se separar dela mesma, como o vestígio do Bem, do Verdadeiro e do Uno inefável.

¹⁹⁷ C. Chaliier, *La Persévérance du mal*, op.cit., p.83.

¹⁹⁸ *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Éditions de Minuit, 1977; trad. port. M. De Castro, *Do sagrado ao santo. Cinco novas interpretações talmúdicas*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 36-37; doravante: SS.

a absurdidade não consiste no não-sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na ausência de um sentido que as oriente. O que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos [...]. A absurdidade tem a ver com a multiplicidade, na indiferença pura.¹⁹⁹

Esta confusão e o absurdo são o mal. “O mal – ou a animalidade – é a não-comunicação, é ser absolutamente fechado em si a ponto de não aparecer para si mesmo”²⁰⁰, a ponto de provocar a noite. Neste sentido, Chalier define a origem do mal no “para si” do ser na subjetividade, que remonta ao esquecimento da vocação pré-original do homem para o Bem, que, portanto, é responsabilidade do homem: o homem é o autor do mal²⁰¹; “o mal está no humano”²⁰², afirma Levinas categoricamente.

Isto contradiz o que descobrimos sobre a relação entre o ser e o mal nas obras anteriores, a partir da idéia do mal do há como anterior a toda a decisão humana? Qual é a relação entre a criação e o ser? Levinas fala sobre a criação e o sentido numa interessante lição talmúdica, a segunda lição do livro *Quatre lectures talmudiques*, na qual se compreende mais claramente a relação entre o evento da criação e o da revelação, importante para a compreensão do perigo do mal no ser e a responsabilidade humana pelo mal. O texto discute a idéia da revelação como a relação mais originária com a verdade, relação anterior à livre adesão à verdade na evidência e por isso anterior à violência pressuposta na falta da liberdade, vista já do ponto de vista da liberdade. A revelação, isto é, a aceitação da Lei por parte dos

¹⁹⁹ *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972; trad. port. P. S. Pivatto (coord.), *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 46; doravante: HH.

²⁰⁰ SS, p. 40.

²⁰¹ “Não seria, portanto, necessário recorrer ao argumento teológico de um pecado original que corrompeu uma vez por todas a natureza humana condenando-a à perdição, caso não houvesse a graça, para pensar a onipresença do mal. A tentação e a probabilidade do orgulho e, por aí, da injustiça, isto é, da tirania, bastariam. Porque, desde que um homem prefere a si mesmo em relação a qualquer outro, desde que o seu culto do eu o faz inimigo de todos os outros, nenhum limite à malícia dos homens, nenhuma cerca protetora teria possibilidade de resistir, nada resistiria à aversão do eu por todo seu outro. E seria precisamente aí, neste caráter detestável – porque fonte de ódio – do eu inebriado de si mesmo, que se experimentaria, por excelência, o segredo da persistência do mal, do seu assédio às almas a aos corpos. [...] é precisamente aí, neste *para-si*, que deve explorar-se a origem do mal [...]” (C. Chalier, *La Persévérance du mal*, op. cit., p. 122).

²⁰² SS, p. 36. De modo semelhante diz Levinas numa entrevista: “Este des-inter-esse é o bem. Eu penso que o bem é mais antigo que o mal. Mas o eu não é necessariamente à altura desta responsabilidade. A recusa desta responsabilidade, o fato de deixar esta atenção prioritária virar as costas ao rosto do outro homem é o mal. O mal é possível, mas a santidade também” (F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, op.cit., p. 102).

homens²⁰³, é um comprometimento com o Bem anterior à distinção intra-mundana entre o bem e o mal; é precisamente por esta relação com o Bem que pode haver sentido no ser, como já foi afirmado a partir de outros textos. Ora, há uma idéia nova neste texto: a idéia de que a criação inteira depende da revelação, da aceitação da Lei por parte dos homens; ou seja, não somente o sentido do mundo criado depende desta aceitação, mas com ele o próprio persistir do ser do mundo significativo. O ser é, pois, inseparável do seu sentido. A criação inteira é ameaçada de retornar ao nada, ao deserto e desolação inicial, se os homens – o Israel – não aceitarem e porem em prática a Lei; o ser da criação está suspenso na frágil consciência humana do Bem. Há duas associações muito interessantes com a idéia do sentido do ser. O sentido último da criação é a realização da Lei, da ordem ética; isto significa, por um lado, que a criação do mundo existe para que a ordem ética tenha possibilidade de se realizar; o ser e o não ser do universo se decidem pela aceitação e realização da ordem ética, o próprio ser cumpre o seu ser – o problema da ontologia – na ordem ética.²⁰⁴ Por outro lado, o mundo com significado, o mundo humano, é o mundo em que há história, tempo, em que o ser não é um bloco fechado pela fatalidade e determinismo que se basta a si mesmo. É a ordem ética, isto é, nos termos do texto que estamos analisando, a aceitação da Lei, a revelação, que transforma o ser em história humana e o liberta do seu não-sentido. No longo parágrafo que citarei se entrelaçam de modo admirável a idéia do ser como perigo ou violência, e a ordem ética

²⁰³ A revelação significa para Levinas, nos textos filosóficos, a relação da subjetividade com a Transcendência, e equivale à inspiração; significa precisamente a instauração ou percepção traumática da obrigação ética na subjetividade que coincide com o próprio surgimento da subjetividade, a sua eleição, o seu vir-a-ser e a inversão do ser em responsabilidade. Nos textos confessionais, judaicos, de Levinas, a revelação significa a recepção da Tora, da Lei mosaica, pois toda a revelação, toda a Bíblia, para Levinas, resume-se no mandamento ético.

²⁰⁴ O texto talmúdico comentado por Levinas diz: “‘Por que a terra se assusta?’ A resposta é fornecida pela doutrina de Rech Laquich: ‘Pois Rech Laquich ensinou: O que significa o versículo (Gênesis 1, 31): ‘Houve uma tarde e uma manhã: [o] sexto dia’? O artigo definido é excessivo. Resposta: Deus concluiu um pacto com as obras do Começo (com o Real chamado a surgir): se Israel aceitar a Tora, vocês subsistirão; se não, eu vos reconduzo ao caos.’ Levinas comenta: “O sexto dia da criação [o dia da criação do homem] faz alusão a um dia definido: ao sexto dia do mês Sivan, o dia da doação da Tora. [...] O pobre universo teria devido, a seu tempo, aceitar a sua subordinação à ordem ética e o Sinai foi para ele o momento em que se decidiria o seu ‘ser’ ou o seu ‘não ser’. A recusa dos Israelitas teria sido para o universo inteiro o sinal do aniquilamento”. *Quatre Lectures talmudiques*, Paris: Éditions de Minuit, 1968, p. 89-90; doravante: QLT.

exposta ao perigo no ser, mas que dá, contudo, o sentido ao ser e o abre à história, ao novo, ao além:

[...] a própria Tora é exposta ao perigo porque o ser por si mesmo não é outro que violência e nada se pode expor mais a esta violência que a lei da Tora que lhe diz *não*. A Lei morando essencialmente na frágil consciência humana que a protege mal e onde ela corre todos os perigos. Aqueles que aceitam esta Lei vão assim de perigo em perigo. [...] Mas o implacável peso do ser não pode ser abalado senão por esta consciência imprudente. O ser recebe a partir da Tora uma provocação que compromete a sua pretensão de permanecer além ou aquém do bem e do mal. Contestando o absurdo ‘é assim mesmo’ do Poder dos poderosos, o homem da Tora transforma o ser em história humana. O movimento significativo [*sensé*] abala o Real. Se vocês não aceitarem a Tora, não partirão daqui, deste lugar da desolação e da morte, deste deserto que desola todos os esplendores da terra, vocês não poderão começar a história, quebrar o bloco do ser que se basta estupidamente [...], vocês não conjurarão a fatalidade coerente como o determinismo dos acontecimentos. Somente a Tora, saber aparentemente utópico, assegura um lugar ao homem.²⁰⁵

A criação do universo, portanto, é completada pela criação do homem, que faz como que um só com a revelação da obrigação ética de responder pelo universo, pela qual o homem sai do ser: a responsabilidade é o peso com o qual todo o ser pesa sobre um ponto no ser que o suporta.²⁰⁶ O homem não é o autor do ser, mas deve suportá-lo e responder por ele; é somente assim que a ordem humana começa no ser. Esta responsabilidade não é livremente escolhida, já o sabemos; e, contudo, o homem pode expô-la ao saber, à procura da verificação, no ser: a ordem ética é exposta aos perigos da violência, da negação e do esquecimento, na frágil consciência humana. Ora, a isto Levinas chama no presente texto de “tentação da tentação”: a possibilidade e a vontade de submeter ao saber também o Bem, isto é, de dar prioridade ao saber, ao ser, de inverter a ordem de prioridade e, neste sentido, de colocar-se acima do bem e

²⁰⁵ QLT, p. 85-86. O texto faz referência ao deserto de Sinai, onde ao pé da montanha foi aceita a Lei dada a Israel por intermédio de Moisés, segundo Ex 19-31. É curioso, contudo, que Israel ouviu a Palavra divina no deserto e que a demora no deserto foi reconhecida como importante precisamente para poder escutar a Palavra. Diz Schillaci: “A escuta acontece no deserto, num lugar sem nenhuma referência, impérvio e solitário. O lugar da extrema disponibilidade. O deserto, de fato, é o lugar em que não há segurança a fazer valer, e não há direito de propriedade a impor. O infinito que não tem lugar enquanto não pode ser de-fínido é escutado no deserto” (G. Schillaci, op.cit., p. 306).

²⁰⁶ “A Tora é uma ordem à qual o eu está ligado sem que tenha entrado nela, uma ordem além do ser e da escolha. Antes do eu-que-se-decide se coloca sua saída do ser. Não por um jogo sem conseqüências que se abriria nalgum canto do ser em que a trama ontológica se afrouxa; mas, pelo peso que exerce sobre um ponto do ser o resto da sua substância. Este peso se chama responsabilidade. Responsabilidade pela criatura – ser do qual o eu não foi o autor – que institui o eu. Ser eu, é ser responsável para além daquilo que se tem cometido” (QLT, p. 107).

do mal, ou de considerar o mal como estritamente correspondente ao Bem, como se fossem situados no mesmo plano. O saber tem, tal como o ser do qual é correlativo e à cuja ordem pertence, a pretensão de se manter além do bem e do mal; “unir o mal ao bem, arriscar-se nos ângulos ambíguos do ser sem afundar no mal e, por aí, manter-se além do bem e do mal, isto é saber”²⁰⁷. Ora, o que se mantém além da oposição do bem e do mal intra-mundanos, circunscritos ao ser, o sentido dos sentidos e Roma de todos os caminhos, é apenas o Bem, o Infinito, adesão ao qual porém não é escolhida. Manter-se nesta obediência ao Bem significa preservar ao ser a orientação, preservá-lo da confusão entre o bem e o mal; o mal, mesmo que aconteça no ser e rói o Bem, não pode aniquilá-lo.²⁰⁸ Mas, substituir a adesão ao Bem pelo saber – isto é uma escolha que faz afundar o ser na ruína, na noite, na desordem; seria o fruto da responsabilidade humana a respeito da criação.²⁰⁹

Com isto se resolve todo o problema do mal no ser? O mal é inteiramente originado pelo homem? No último texto encontramos novamente e fortemente a idéia de que o ser é, por si, mal: desolação e morte, bloco pesado de auto-suficiência, fatalidade do destino; a criação atende a ordem humana para ser liberada deste mal. O homem não pode ser autor deste mal, porque não é o autor do ser. O autor deste mal é Deus? Segundo C. Chaliier, este mal poderia ser explicado baseando-se na idéia da criação como a contração de Deus dando espaço ao ser; a origem derradeira deste mal estaria nesta contração, que possibilita a separação das criaturas

²⁰⁷ QLT, p. 75.

²⁰⁸ “A escolha excelente que faz passar o fazer antes do entender não impede a queda. Ela não premune contra a tentação, mas contra a tentação da tentação. O próprio pecado não destrói a integridade, [...] ele não põe em questão a certeza do bem e do mal [...]. A esta adesão incondicional ao bem, o mal pode roer, sem a destruir” (QLT, p. 95).

²⁰⁹ Em *Humanismo do outro homem* Levinas escreve: “Esta tentação de se separar do Bem é a própria encarnação do sujeito ou sua presença no ser [...]; é pelo fato de a obediência sem servidão ao Bem ser obediência ao *outro* que permanece *outro* que o sujeito é carnal, na orla do Eros e se faz ser. É a ambigüidade insuperável do Mal que é sua essência. [...] O mal mostra-se pecado, quer dizer, responsabilidade da recusa das responsabilidades, contra sua vontade. Nem ao lado, nem em face do Bem, mas no segundo lugar, abaixo e sob o Bem. O ser que persevera no ser, o egoísmo ou o Mal, delinea assim a dimensão mesma da baixeza e o nascimento da hierarquia. Já começa a bipolaridade axiológica. Mas o mal pretende ser o contemporâneo, o igual, e o irmão gêmeo do Bem. Mentira irrefutável – mentira luciferiana. Sem ele, que é o egoísmo mesmo do Eu a se pôr como sua própria origem – incriado – princípio soberano, príncipe – sem a impossibilidade de reduzir este orgulho, a anárquica submissão ao Bem não seria mais anárquica e equivaleria à demonstração de Deus [...]” (HH, p. 100-101).

em relação a Deus e assim uma certa ausência do Infinito no finito.²¹⁰ Talvez possamos retomar aqui a idéia de que este espaço dado ao ser, antes de haver criação dos entes, a criação do homem, é o ser neutro, o há. O retrair-se de Deus do espaço do ser, necessário à criação, é a possibilidade da autonomia e também da auto-suficiência do homem, do seu instalar-se no para-si. A possibilidade do mal como escolha do homem estaria, portanto, inscrita na própria criação, mesmo que contrabalançada pelo evento da revelação, que possibilita ao homem a via de vencer o mal.²¹¹ O homem, portanto, não é inteiramente autor do mal, mas é sempre responsável por ele, também pelo há. Escreve Levinas: “O mal está no humano. A criação não é desde logo uma ordem. É preciso que a noite termine, que a ordem substitua a noite. É preciso que o mal seja suprimido”²¹²; e o homem é responsável pela instauração do bem no ser, pela supressão do mal, mesmo aquele da criação anterior ao seu comparecimento no ser. Ao interpretar o livro de Jó, Levinas afirma claramente esta responsabilidade do homem pela obra da criação realizada na sua ausência:

O ‘onde estavas quando eu criava a terra?’ do capítulo 38, versículo 4, no começo do discurso atribuído a Deus e que relembra a Jó sua ausência na hora da Criação, interpela unicamente a insolência de uma criatura que se permite julgar o Criador? [...] Não se pode perceber neste ‘onde estavas’ uma constatação de carência que só pode ter sentido se a humanidade do homem for fraternalmente solidária da criação, quer dizer, se ela for responsável por aquilo que não foi nem o seu eu, nem sua obra, e se esta responsabilidade por tudo e por todos – que não podem existir sem a dor – for o próprio espírito?²¹³

²¹⁰ “Assim a criação, concebida sobre o modelo de *tsimtsum*, desta contração de Deus n’Ele mesmo que libera um espaço em que alguém outro d’Ele possa vir a ser, é julgada por Isaac Luria como a origem do mal, no sentido de que antes do *tsimtsum* a essência divina continha os atributos de misericórdia unidos aos do julgamento e do rigor, e depois deste ato de limitação, de determinação e de negação, a temível categoria do julgamento (*din*) adquire sua autonomia, não é mais fundada na unidade divina, não é mais banhada pela misericórdia. Neste sentido, o *tsimtsum* que isola um espaço, sob a categoria da separação e do julgamento, estaria na origem do mal” (C. Chalier, *La Persévérance du mal*, op.cit., p. 124).

²¹¹ Ibid., p. 123.

²¹² SS, p. 36; já parcialmente citado.

²¹³ DQVI, p. 180-181. De modo semelhante em *Autrement qu’être*: “Raciocina-se em nome da liberdade do eu, como se tivesse assistido à criação do mundo e como se pudesse ser responsável somente por um mundo saído do meu livre arbítrio. Presunções de filósofos, presunções de idealistas. Ou renúncia de irresponsáveis. É precisamente isto que o a Escritura reprova a Jó. Ele teria sabido explicar as suas desgraças se estas tivessem derivado das suas culpas. Mas ele nunca tinha querido o mal! Os seus falsos amigos pensam como ele: num mundo sensato não se deve responder por aquilo que não se cometeu. Era necessário, portanto, que Jó tivesse esquecido as suas culpas! Mas a subjetividade de um sujeito vindo tarde num mundo que não nasceu dos seus projetos, não consiste em projetar, nem em tratar este mundo como o projeto próprio. O ‘atraso’ não é

Penso que se possa concluir, no fim deste capítulo, que todo o esforço de Levinas conflui para a afirmação da anterioridade, isto é, diferença, precedência, transcendência do Infinito em relação à ordem do ser. O Bem além do ser é o Infinito, Deus, a sua santidade é sua separação – dos homens, do mundo, do ser. É a partir da transcendência de Deus, origem absoluta, que tudo o resto, o homem, o mundo e o seu ser, encontram o seu lugar e a sua ordem. “*Entender um Deus não contaminado pelo ser*”, um Deus separado e transcendente o ser – não é esta a “intenção” nobre de Levinas em *Autrement qu’être?*²¹⁴ O ser é essencialmente secundário, porque secundário em relação ao Infinito. Mesmo que possa ser considerado princípio, co-originário com a subjetividade que o pensa, mesmo que possa ser anterior à própria posição da subjetividade no ser, como ser neutro e indistinto, ele é essencialmente ordem intermediária nas relações primeiras que se instauram entre as unicidades humanas, a partir do Infinito, ordem já suportada pela subjetividade responsável dos outros e assim pelo Bem. Há uma ambigüidade irreduzível no ser, nesta ordem intermediária. Por um lado, ele é o lugar e a possibilidade de a subjetividade humana responder pelos outros, a possibilidade para que a ordem ética, o Bem, se realize. Por outro lado, deixado a si mesmo, separado do Infinito, ele é o mal, o interminável perseverar em si mesmo que vota à indistinção, ao egoísmo, à confusão e ao absurdo, à guerra, todo o ente. Deste mal, do qual Levinas procura a libertação desde as primeiras obras, sai-se apenas pela obediência ao Infinito, pela afirmação, no próprio ser, da precedência do Bem sobre o ser.

insignificante. Os limites que ele impõe à subjetividade não se limitam a mera privação. Ser responsável para além da própria responsabilidade não é, certamente, ficar um mero resultado do mundo. *Supportar o universo – fardo esmagador, mas desconforto divino*” (AE, p. 194).

²¹⁴ AE, p. 10.

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi analisar o problema do ser na obra de Levinas, a partir da pergunta, sobretudo, da sua relação com o mal. No final do percurso, pode confirmar-se a importância deste conceito para a compreensão do pensamento do autor; é um dos conceitos ou temas em torno do qual pode articular-se toda a sua obra, nos seus pontos principais. Ou talvez, deva dizer-se antes que o conceito de ser encerra em si a pergunta ou o questionamento em torno do qual se tece a unidade e organicidade da obra de Levinas, a respeito do qual ela vai-se aprofundando, amadurecendo e esclarecendo. Permanecem, contudo, nesta filosofia, também ambigüidades e questões abertas. Resta-nos, agora, reunir os pontos de chegada em possíveis conclusões e, a seguir, apontar o que pode ser discutido e questionado, pois o percurso é necessariamente inacabado.

1. O que se compreendeu da obra de Levinas neste percurso? O princípio do filosofar levinasiano é dado pela afirmação – constatação, experiência, compreensão – do ser como mal. Durante todo o itinerário do seu pensamento, esta afirmação permanece invariável e conduz a meditação à procura de como sair deste mal, como superá-lo, como justificá-lo – justificar o fato que nós *somos* – ou seja, como o ser poderia significar, uma vez que o mal é experimentado como ausência de sentido. Somente em *Totalidade e Infinito* Levinas se concede falar de ser com sentido positivo, e em *Da existência ao existente* ele afirma que, apesar do mal do ser, ser é melhor do que não ser. O outro “princípio” que conduz e ilumina a pesquisa e que deve ser anunciado desde o início, é a certeza de que o Bem, em direção ao qual a saída ou a superação do mal unicamente pode e deve orientar-se, é além do ser, princípio retomado da idéia de Platão do Bem enquanto □πέκεινα τῆς οὐσίας.

Como o ser se dá como mal? Por um lado, o ser é o processo da identificação pura consigo mesmo, e neste sentido o pôr-se ou a auto-afirmação absoluta que se faz consciência e que é compreendida pelo ente posto, o homem, como acorrentamento a si mesmo, como pesado, brutal, sufocante; a sua estrutura se anuncia como, simultaneamente, a impossibilidade e a necessidade de sair de si; a impossibilidade da saída se consuma inteiramente no ser, enquanto a necessidade de sair, anunciando-se nele por meio daquele que suporta o seu peso, aponta para algo além, de algum modo já inscrito no ser. Aqui as análises mais especulativas de *Autrement qu'être* sobre a essência como *conatus* completam a descrição e interpretação da experiência dada em *De l'évasion*. A perseverança no ser é ligada ao esforço do instante de se manter no ser. Mas, no evento do instante não há ainda tempo, duração; isto mostra que na persistência e perseverança do ser em si mesmo há já algo que possibilita o tempo da consciência, mesmo que imanente: o Se que torna possível o recolher-se do tempo, o Se sobre o qual o tempo se recolhe no ser, porque também já se encontra na pluralidade. O Se e a sua relação com o Outro não são simplesmente do ser, mas nas primeiras análises de Levinas, onde ainda não foi elaborada completamente a criaturalidade do ente no ser, este nível pré-original ainda não foi pensado. Por outro lado, considerando o pôr-se do ente no ser a partir da multiplicidade dos entes dos quais, precisamente, o ser isola, este processo se revela interesse em ser o si mesmo, interesse em perseverar no ser, que não pode não fazer o ente insensível perante os outros, guerreando com eles, lutando pelo seu “espaço” próprio.

A partir deste dado primeiro, Levinas desenvolve e aprofunda a análise da relação entre o ente homem e o ser, vistos na sua diferença portanto, visando mostrar a limitação desta estrutura e a sua excedência em relação ao Bem.

Chega, assim, à noção do ser sem o ente, o há, que aglutina a conotação ética negativa do ser. O ser puro é o mal puro, porque pura indeterminação, impessoalidade, neutralidade, vizinhança do ser com o nada, e assim falta de sentido, mas é mal também, porque é a própria

perseverança do ser, o afirmar-se infinito da posição em si mesma, como o sem-fim do sem-saída, “horível eternidade no fundo da Essência”¹, a finitude. O seu mal jaz no fundo da posição de cada ente e é “percebido” no e através do horror, como horrível, terrificante, ameaçando com a destruição e volta ao nada o frágil sentido dos entes no ser.

A meditação de Levinas procura, neste ponto, desentranhar o evento do surgimento do ente no ser, isto é, da relação primeira entre o ente e o ser. Porque um ente já saiu deste ser puro, quando nos perguntamos sobre ele; através do próprio perguntar ele está sendo iluminado por um sentido. O sentido tem a ver com a posição ou o começo do ente no ser, que se dá como a primeira, embora absolutamente não definitiva, evasão do ser. Ou melhor, para que a evasão do ser possa dar-se, o ente deve poder firmar-se no ser, porque este é o indispensável ponto de partida do qual se sai.² A hipóstase ou a posição é apresentada por Levinas como a relação com o ser, relação ontológica nua e crua: no evento do instante, um ente se apodera do ser e começa, sendo por isso votado ao esforço e cansaço do ser, à solidão, mas também à esperança da libertação dada por este próprio começo.

Mas, para que esta diferença entre o ente e o ser possa se instaurar, foi preciso no evento do instante ou começo compreender a “relação” do ente com algo diferente do ser, relação descrita pelo autor como criação. A noção da criação veio assim inserir-se na nossa análise como indispensável para explicar a própria noção do ser do ente, da subjetividade que doravante não se compreende unicamente na sua relação com o ser; o que a define mais originariamente é a sua criaturalidade que inscreve no ser o vestígio da evasão do ser. É a noção de criação que consegue explicar a estrutura do ser, o tempo, a pluralidade, o chamado à responsabilidade.

¹ AE, p. 271.

² “Se deve haver a evasão, se o existente deve exceder o ser em direção ao bem, para a sua salvação e sua bondade, é porque primeiramente ele ‘está com os pés no ser’, nele tomou *posição*. Sem esta posição já tomada, nenhuma excedência para o bem seria possível e é por isso que Levinas pode avaliar o ser e afirmar: ‘ser é melhor que não ser’” (Didier Franck, “Le corps de la différence”, em *Philosophie*, n. 34, Paris: Minuit, 1992, p. 72).

A obra *Totalidade e Infinito* desenvolve magnificamente a obra do ser do ente excedida por um além, a partir da criaturalidade da subjetividade. A criaturalidade significa a distância, a separação em relação ao ser, por causa da qual a subjetividade pode exceder o ser finito. Neste espaço da separação, na consciência, insere-se o mundo e, mais fundamentalmente, ela é a possibilidade da relação com o Outro. Parece-me que a distinção mais esclarecedora a respeito da noção do ser em *Totalidade e Infinito* é a distinção entre fenômeno e ser. A existência fenomênica é a existência sem verdadeira transcendência, sem o Outro, sem que isto signifique imediatamente o mal. A existência econômica indica uma bondade ingênua de ser, o gozo por cima do fato puro de ser, na fruição do mundo; mas também evoca, no trabalho, a fadiga e o medo da dificuldade, sem que isto signifique despir o mundo da sua distância em relação ao ser puro. Mas, neste modo de existência o Outro é reduzido, portanto, a sua descrição é incompleta, embora seja verdade que assim Levinas evidencia a distância do Eu em relação ao ser no próprio enraizamento no mundo. O mal se avista claramente, por sua vez, na “existência contra o Outro” que se ergue na relação teórica com o mundo, quando a diferença do Outro em relação ao ser, ao mundo e ao Eu é reconhecida – a idéia do Infinito, condição de possibilidade do pensamento – e logo aniquilada na pretensão de reduzir o evento do ser à correlação com a sua idéia, ou seja, quando a relação teórica com a realidade se instaura como primazia; a guerra, que é a face do ser que se fixa em totalidade, segundo as palavras de Levinas, é uma conseqüência deste reconhecimento e uma tentativa concreta, material, deste aniquilamento. Nesta obra, portanto, torna-se claro que o ser se liberta do seu mal na existência ética, quando o Eu desperta para a diferença do Outro que não é ontológica, mas ética, acessível no Rosto unicamente pela sua palavra inaugural “Não matarás”. A partir daí o ser se produz, na subjetividade, como bondade, verdade e multiplicidade de unicidades unidas na paz. Isto significa, que o ser supera a sua finitude: o ser – na justiça, podemos

acrescentar – é o Infinito morando na consciência humana, fazendo do ser da subjetividade o movimento infinito para o Outro e os outros, responsabilidade superando o *conatus* do ser.

A criação é o evento que põe o ente no ser, como separado, autônomo; a hipóstase descreve este evento na sua dimensão ontológica, mas este não é todo o seu significado. Por esta mesma separação é inscrita no ser do ente também uma abertura que lhe impossibilita coincidir completamente consigo, isto é, levar para frente a pura obra de ser. O ser impõe-se já com a necessidade de sair de si. Em *Totalidade e Infinito*, esta abertura significa Desejo, provocado pelo Rosto, que abre o ser ao Infinito; aí é pensado o sentido do ser, o ser se transcendendo. Em *Autrement qu'être*, a separação ou a abertura é pensada como o vestígio da transcendência e anterioridade no ser, como o outramente que ser, vestígio que faz significar o ser; Levinas aqui pretende explicar o próprio processo de significar, como que independentemente do ser, fazendo *epoché* do ser, mas isto de único modo possível, que é: a partir do ser, como desfazendo o ser ou invertendo o seu processo na passividade do sacrifício de si ao Outro. Enquanto o outramente que ser não se manifesta no ser ou como ser, este deve ser reduzido para poder colher o movimento pré-originário – que, no entanto, deve fazer significar o ser em que a redução, a interrupção ética da essência, já é medida pela justiça.

O mal do ser supera-se, assim, radicalmente, na criaturalidade da subjetividade que, eleita, é *desde sempre libertada* do seu aperto pela sua “pertença” à Origem, obediência pré-voluntária ao Infinito. Pré-originalmente, a subjetividade resgata o ser do mal, enquanto suporta o seu peso, o mal do ser, não mais como uma fatalidade, mas como vindo do Infinito que a envia infinitamente responder pelo ser, pelo Outro. No vestígio da criação, a subjetividade significa *Subjectum*: suporte do universo, enquanto puro ponto sensível da expiação do mal, “espaço vazio”, sem outro “conteúdo” que o processo de se esvaziar, em que o ser pode pôr-se, já não mais só como mal, mas sob o signo do Bem significado, testemunhado na subjetividade. Levinas chama a isto a dê-neutralização ética do ser; ela exige um eu messiânico.

Mas, a subjetividade *é*, porque *é* eleita e chamada a ser para, no ser, superar o seu mal; ela pode suportar não somente o ser do universo, o mal dos outros, mas o seu próprio ser e com ele a possibilidade do mal – a superação então *se decide*, sempre de novo, no tempo da consciência e do ser, no tempo da sociedade.

2. Há vários elementos deste modo de filosofar que vale a pena destacar como indubitável contribuição de Levinas ao pensamento do nosso tempo. Em primeiro lugar, talvez, a radicalidade de pensar a experiência do seu tempo, de problematizar filosoficamente o seu próprio tempo, e isto não por meio de algum dos aspectos laterais da filosofia, mas a partir do seu conceito central, o ser. Porque, sem dúvida, o início da elaboração filosófica pessoal da compreensão da realidade de Levinas se deu pela experiência pessoal, pré-filosófica, do mal, que foram a guerra e a perseguição anti-semita. Levinas levou muito a sério a “descoberta” fenomenológica de Heidegger de que *é* pela compreensão da existência do “ente que nós somos”, que se chega à compreensão do ser e que esta compreensão está de algum modo implicada na disposição emotiva fundamental, na “percepção” não-conceptual da realidade. A guerra e o hitlerismo foram o mal do tempo de Levinas que marcaram a compreensão da existência e urgiam ser pensados filosoficamente; Levinas desentranhou a sua origem na compreensão do ser, que comandava a compreensão do homem encurralado ao puro dado biológico e assim uma compreensão redutora das relações do homem com a sua cultura, sua história, com a diferença. No hitlerismo, foi posta em questão a humanidade do homem e foi preciso repensá-la, e não mais a partir da mesma idéia do ser, ou melhor, não mais só a partir desta idéia. Vimos que todo o percurso de Levinas implica um debate e questionamento da filosofia de Heidegger, que foi o autor que renovou no nosso tempo a pergunta pelo sentido do ser e que foi, curiosamente, de algum modo relacionado ao nazismo.³ Isto significa levar a

³ A relação entre a problematização levinasiana do ser e aquela de Heidegger não foi aprofundada neste trabalho, não se considerou a filosofia de Heidegger além daquilo que a própria obra de Levinas diz dela. Contudo, pa-

sério também a correspondência entre ser e pensar. Independentemente do fato de poder ou não comungar com a sua experiência e sobretudo com a explicação filosófica dela, é grandiosa a proposta de buscar a superação de tal mal, do peso que este imprime ao ser, não numa relativização do mal ou dos parâmetros e critérios tradicionais de distinção entre o bem o mal, ou pelo mero apontar a sua historicidade, ou a sua insuficiência por causa da fatalidade do jogo do ser e do pensar, mas numa compreensão do homem inteiramente responsável que suporta este mal, o assume e o eleva ao bem na sua própria existência. É valiosa a sua crítica do pensamento da neutralidade da realidade e a valorização do homem enquanto pessoalmente responsável pelo mundo, pelos outros. Penso que uma tal reflexão empenha hoje a pensar o nosso tempo, que talvez não seja mais em tudo o tempo de Levinas, de pensar as nossas experiências e o que delas podemos compreender sobre o ser e a nossa responsabilidade neste tempo e espaço.

Outro elemento, estreitamente relacionado ao precedente, é a problematização do ser como finito. A finitude é a marca da compreensão da realidade do nosso tempo, emancipado e desencantado, moderno e pós-moderno. O mal que Levinas vislumbra no próprio ser é o mal da finitude, a finitude que se basta a si mesma, que não se põe em questão enquanto finitude e por isso também não compreende o seu mal. O que “faltou” ao ser ou à noção do ser legada pela filosofia ocidental, aos olhos de Levinas, foi o Infinito, por isso também lhe faltou o sentido, visto que ter sentido significa situar-se em relação ao Infinito. Penso que isto o motivou a pensar rigorosamente a relação entre o finito e o infinito no ser. Uma tarefa hoje

rece-me interessante, neste ponto de discussão do início ou ponto de partida da meditação filosófica de Levinas, evocar as afirmações de Sansonetti, na obra já citada *Levinas e Heidegger*, sobre o papel que exerceu neste “princípio” a adesão de Heidegger ao nazismo. “Levinas nunca renunciou até o fim de fazer as contas com o pensamento de Heidegger, como mostram todos os seus escritos. O filósofo alemão, foi dito, aparece como o seu adversário de rigor, mas também como o interlocutor privilegiado da sua reflexão. Ao mesmo tempo aparece outrossim evidente que, a partir de uma certa data, Levinas concebeu a própria reflexão como uma réplica decidida, radical, ao pensamento de Heidegger, considerado um dos pontos de chegada, ou melhor, o ponto de chegada fundamental do pensamento ocidental. Não há dúvida de que, como catalisador da ‘recusa’ de Levinas, tenha contribuído a adesão deste ao nazismo, a qual ajudou, em certo sentido, a pôr a nu a essência do seu pensamento. Isto motivou o pensador francês a um tipo de corpo-a-corpo, na tentativa de invertê-lo de cima a baixo, e isto precisamente no terreno filosófico” (G. Sansonetti, op. cit., p. 19-20).

não grata. Sem ficar na dimensão formal desta relação, e sem se converter em teologia, isto foi possível a Levinas pela “conversão” do Infinito em exigência ética, e também pela compreensão do tempo como transcendência.⁴

Isto nos leva a mencionar uma outra contribuição de Levinas ao nosso tempo, que é a de ter aproximado à filosofia ocidental o pensamento proveniente de outra tradição, a judaica, o que indubitavelmente enriqueceu a filosofia, confrontou-a com a possibilidade de pensar os seus conceitos a partir de uma outra matriz de pensamento. Este foi um modo concreto de abrir o pensamento ao Outro, sem que esta abertura deixe de ser “filosófica”; é impressionante precisamente quanto o modo de proceder fenomenológico se deixou enriquecer, completar por um modo de ler a realidade inspirado na tradição bíblico-talmúdica, quanto estas duas leituras se deixaram orientar pelo autor em direção ao mesmo fim. O Outro, de fato, vai além da cultura ou da tradição⁵, e este além permite a cada homem e a cada cultura reconhecer e acolher o que é diferente e precisamente nisto descobrir a sua unicidade e o seu modo de contribuir para a unidade das culturas. Isto, talvez, legitime Levinas a afirmar que se trata, nas suas pesquisas, da procura da humanidade do homem.

3. Por fim, gostaria de apontar uma das questões que pode ser problematizada na filosofia de Levinas. A questão mais importante toca, a meu ver, uma das afirmações centrais de Levinas a respeito do ser, se não mesmo a principal – visto que sobre ela se erguem todas as outras –, a afirmação do ser como mal. É justificada esta adequação entre o ser e o mal? Dois

⁴ O tempo é analisado na sua relação o com ser em quase todas as obras de Levinas. Neste trabalho não foi possível dar muita atenção a este tema, sobretudo não na última parte, onde se analisa a filosofia de *Autrement qu'être*. Além da dimensão do passado, Levinas nas pesquisas posteriores a esta obra sublinha o tempo na sua infinitude, como paciência, como a-Deus, espera infinita sem o termo da espera, o futuro como profecia. Para estas análises do tempo pode ver-se, por exemplo, DQVI, p. 162, 219-220; EN, p. 178-204, 222-223.

⁵ Cfr. Pergentino S. Pivatto, “A questão da subjetividade nas filosofias de diálogo – o exemplo de Levinas”, em *Veritas*, v. 48, n. 2, junho 2000, p. 195: “O rigor na aplicação das reduções mostra que o Outro transcende, por exemplo, sua cultura, sua religião, sua pátria, entre outras dimensões [...]”.

autores apontam diretamente para esta problemática. Jean-Louis Chrétien⁶ faz notar a violência e a crueldade que, nas análises de Levinas, são associadas à essência e questiona o significado da dívida infinita contraída pelo próprio fato de a subjetividade ser, que faz do próprio ser algo que deve ser expiado; o autor, enfim, questiona a falta da justificação filosófica desta igualação entre ser e mal. Precisamente, por afirmar que pela própria existência ou posição no ser eu expulso o próximo e *devo*, portanto, estabelecer a paz, Levinas faz operar antes da substituição ética da subjetividade ao Outro – ou simultaneamente a ela, compreendida a ambigüidade desta anterioridade – uma “substituição ontológica” – eu *ocupo* o lugar do outro – sem que o fundamento filosófico deste procedimento fosse claro.

Muitas aporias surgem do fato que a questão metafísica e religiosa da origem do mal seja deliberadamente afastada, como se ela por si mesma constituiria uma primeira tentativa de desculpa. O pensamento de Levinas evoca sem cessar um mal sem rosto, sempre já aí, cuja natureza e origem não são definidas e que freqüentemente, em certas fórmulas, tende a confundir-se com a própria existência.⁷

Podemos, como foi feito no presente trabalho, buscar a compreensão desta “ocupação do lugar do outro” pela minha posição no ser, nos escritos judaicos de Levinas que permanecem como um não-dito nos escritos filosóficos, ou na doutrina de contração de Deus que parece implicar uma idéia de “espaço vazio” a ocupar pelo ser. Contudo, o fato é que Levinas não justifica *filosoficamente* esta idéia e que ela é em si mesma altamente problemática – portanto, necessitaria da justificação. Problemático é o fato de ela servir, assim mesmo, de base para outras idéias centrais no pensamento do nosso autor, como a obrigação pré-original de estabelecer a paz com o outro, de se evadir do ser. O outro autor que eleva a interrogação semelhante é Franck, para quem a tese de que “o ser é originalmente vicioso e malicioso”⁸ não é justificada por Levinas, o que torna problemática a necessidade ética da evasão que se fundamenta nesta tese; mais, a identificação entre o ser e mal não é sequer justificável,

⁶ J.-L. Chrétien, “La dette et l’élection”, em C. Chalier & M. Abensour (org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne, op. cit., 262-273.

⁷ Ibid., p. 267.

⁸ D. Franck, op. cit., p. 88.

segundo este autor. Porque há diferença em afirmar que o mal se fundamenta ou origina no ser, ou afirmar que o ser é o mal; a demonstração ou a justificação da primeira afirmação ainda não legitima a segunda. “A malignidade essencial do ser em geral, do *há*, é indemonstrável e a proposição ‘o ser é o mal’ – que, por outro lado, é impossível considerar uma proposição especulativa, pois isto significaria substituir a ontologia de Hegel àquela de Heidegger– se anula e varre a si mesma.”⁹

Penso que possa estar aqui em jogo o subtil e exigente procedimento metodológico de Levinas na procura do significar originário, na procura de recuar aquém do ser. Foram necessárias reduções; foi necessário reduzir a significação ética no ser, reduzir o Dizer no Dito ao puro Dito, para desentranhar o seu sentido imanente; é precisamente esta redução que “apaga” no Dito o vestígio do Infinito, reduzindo o ser à finitude e assim ao mal, finitude que não é outro que a desconsideração do Infinito que contudo já deve ter inscrito o vestígio no ser num passado anárquico.¹⁰ Foi necessário, por outro lado, reduzir o Dito ao Dizer, para colher o significar pré-originário deste, sabendo contudo que esta redução, embora não somente, é também uma “obra de escritura”, uma operação do pensamento que se consuma no Dito, no ser, sem o qual ela não é possível, sabendo que o significar puro, transcendente, não é acessível a não ser no ser e a partir do ser – que, em suma, o ser é irreduzível, mesmo que isto não signifique que ele tenha primazia ou que o significar se reduza a ser, o que anularia todo o esforço argumentativo de Levinas. Assim como a subjetividade pré-originária não é um dado empírico nem ontológico, mas o puro movimento de significar operando no ser por meio de um eu, fazendo significar o ser, assim também o há, na sua malignidade essencial, não é “nada mais” do que o movimento contrário pressuposto para que o significar seja? Haveria,

⁹ Ibid., p. 84. “Uma tal demonstração é possível? Nada é menos seguro. Se, enunciando que o ‘ente é’, eu afirmo a supremacia do ente sujeito sobre o ser atributo, então enunciando que ‘o ser é o mal’ afirmo a supremacia do ser sobre o mal. Colocado na posição do sujeito, o ser será sempre outro do mal e dizer: o ser é o mal’ não equivale a dizer ‘o mal é o ser’. [...] O ser do mal não é o mal de ser; admitir, como por exemplo faz Schelling, que o mal é fundado no ser, não é admitir que o ser só funda o mal ou que o mal é o fundo do ser” (ibidem.).

¹⁰ A não ser que consideremos o ser como “incriado” (é a dúvida que Chrétien menciona a respeito desta interpretação do ser como mal contrariando a bondade da criação) – o que, de qualquer modo, anularia a primazia do Bem sobre o mal.

no nível pré-original da realidade, em que se tece o sentido, uma “dialética” entre a subjetividade eleita ao Bem e o puro ser, dialética que, contudo, seria desde sempre resolvida pela precedência do Bem sobre o mal? Mas é precisamente contra uma tal dialética que o esforço filosófico de Levinas se ergue. O ser não é, originariamente, finito, e não pode ser em si o mal, porque carrega em si a indelével “marca” da sua Origem. É legítimo reduzi-lo ao puro movimento de perseverar em si?¹¹

Certamente, Levinas parte da experiência concreta do mal sufocante a existência – o que lhe é impossível objetar, vista a gravidade da experiência – e dela extrai um sentido. Este é o legítimo procedimento fenomenológico¹² que, em última instância, procura apenas iluminar um sentido não evidente, não imediatamente pensado, mas implícito; mesmo que Levinas exceda a fenomenologia pelo método da ênfase, passando do nível ontológico ao ético, isto não muda o coração da questão. Contudo, este não pode ser o sentido único e absoluto; sendo assim, não se deveria ler a afirmação de Levinas como absoluta, como pretendendo afirmar a “totalidade” do sentido. É um sentido possível do ser do homem: egoísmo. Relendo o “Post-

¹¹ Chrétien questiona, por sua vez, a violência da dívida da subjetividade, que resulta de tal compreensão do ser. A dívida que descreve a chamada a ser, diz o autor comentando a proximidade de Levinas a Kierkegaard a respeito deste conceito, só poderia ser a dívida do amor, ou o próprio amor, que se sabe sempre inadequado e em falta para com o dom de amor que o instaura e torna possível. Outro nome do amor é humildade, porque só a humildade sabe que não ama suficiente, que não é suficientemente humilde e assim faz amar, confessando esta própria falta impossível de ser carregada ou suportada. Por este viés o autor põe em questão também a noção de expiação que faz da subjetividade o suporte do universo, isto é, o absoluto, e mostra o desacordo quanto à interpretação levinasiana do livro de Jó que aponta na ausência deste na criação do universo a responsabilidade pelo universo e pelas faltas não cometidas. “Impotente para carregar sozinho a minha própria falta, como poderia pretender, mesmo que no horror, de carregar as de todo o universo? [...] Quando Deus lembra a Jó sua transcendência absoluta (Jó 38–41) e lhe pergunta: ‘Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra?’ (38,4), trata-se de lhe fazer assim ‘suportar o universo’ ou, ao contrário, de lhe manifestar aquilo que só Deus faz e pode fazer, de dizer o que de divino é incomunicável ao homem e sobre o que o homem não pode elevar nenhuma pretensão? Não evoca Ele um sentido que não vem ao mundo por Jó, mas por Ele mesmo? [...] Deus não manifesta que só Ele pode suportar o universo? [...] Aquele que vê o mal do qual é origem e o começo, o mal definido que ele mesmo cometeu, é tão seguro que o possa expiar que pretende, além disso, expiar por tudo e por todos, elevando-se ao se abaixar a um ‘desconforto divino’? (J.-L. Chrétien, op. cit., p. 268-271). O autor deste interessante artigo, cheio de questionamentos, entrevê na própria idéia levinasiana da responsabilidade infinita pelo universo uma estranha elevação da subjetividade ao absoluto. A ética de Levinas exige um sujeito messiânico.

¹² Será a finitude marca do método fenomenológico, ou seja, um limite deste procedimento circunscrito ao aparecer e ao caráter egóico da experiência? Mas Levinas vai precisamente neste ponto para além da fenomenologia! Há, contudo, autores, como J.-L. Marion, que tentam analisar fenomenologicamente o Infinito.

scriptum” de Levinas ao texto sobre o hitlerismo, o termo “possibilidade”, relacionado ao mal no ser, ressalta:

Neste artigo há a convicção de que esta fonte [da barbárie do nacional-socialismo] esteja relacionada com uma possibilidade essencial do *Mal elementar* ao qual a boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente. Possibilidade que se inscreve na ontologia do Ser, preocupado com o ser [...].¹³

A violência é inscrita como uma possibilidade essencial do mal no ser, no ser entendido segundo Heidegger. Mas ela não esgota necessariamente o sentido do ser. Em *Totalidade e Infinito*, pelo menos, Levinas indicou outras possibilidades de sentido: bondade, verdade, paz, justiça, gratuidade. Diria que o sentido do ser de cada homem não está *decidido* no nível pré-original, mas sempre de novo no nível empírico. A filosofia é chamada a esclarecer as possibilidades e o alcance do significar do ser nas situações concretas. Levinas, a partir da interpretação da experiência do seu tempo, trouxe à luz uma “possibilidade essencial” do sentido, que lhe possibilitou uma potente crítica do pensamento da neutralidade do ser, a avaliação da co-responsabilidade deste pensamento para a ocorrência do mal e da sua capacidade de responder a esta experiência; possibilidade do mal contra a qual a lógica, a filosofia, o pensar e sobretudo o existir da humanidade deve doravante assegurar-se, manter-se em vigília.

O que dizer da possibilidade de pensar o ser doravante, a partir deste legado de Levinas? Desde os inícios da reflexão filosófica ocidental sobre o ser, o pensamento afirmou, de um ou de outro modo, a correspondência entre o pensar e o ser, o que exige a investigação da implicação do sujeito humano no evento do ser. Enquanto a filosofia pré-crítica postulou a posição do ser segundo um *logos* que ordena tanto o pensar quanto a estrutura do universo, independente do humano, a modernidade foi o mais longe possível na afirmação desta correspondência ao fundamentar o ser sobre a subjetividade, na consciência. Mas isto, curiosa-

¹³ E. Levinas, “Post-scriptum”, em *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, op. cit., p. 25 (já citado).

mente, não significou a supremacia do humano sobre o ser, mas um outro modo de submeter o próprio sujeito humano a uma lógica anônima que o transcende, na forma de uma subjetividade ou consciência absolutas; mesmo que o homem se ponha, através da ciência e da técnica, por exemplo, a dominar o real, este se volta sobre ele, se não de outro modo, pelo menos na forma de vazio, angústia e horror que lhe inspiram os espaços do ser em que não encontra o lugar ou o domínio próprio. A filosofia “atual”, pós-moderna, criticou este “privilégio” do humano no ser e no universo, mostrando, com toda a razão, a fragilidade do homem perante a tarefa de sustentar o sentido do todo, mas assim também renunciando a qualquer pretensão de poder falar do sentido unitário do ser, por exemplo.¹⁴ Quais perspectivas se abrem para o pensamento com a tentativa de inverter esta relação de primazia? Admitir a neutralidade da ordem ou desordem do universo, sobre a qual o homem não teria nenhum poder nem legitimação para falar do seu sentido ou da distinção entre o bem e o mal, ou pressupor ainda alguma instância capaz de prover a coerência e o sentido ao ser, imanente a ele, mas que não seria o humano? O mundo, a história, isto é, sobretudo, a humanidade que sofre, não pode permitir-se nenhuma resignação frente à fatalidade e destino cego do ser, da natureza, da história; no mundo humano, urgem respostas éticas a ser dadas. Neste debate, o pensamento de Levinas é atual, independentemente para qual dos lados da alternativa as preferências pessoais possam inclinar-nos, precisamente por afirmar que esta exigência da resposta é anterior a qualquer lei ou princípio ontológico explicador do acontecer do ser. Porque afirmar a primazia do homem sobre o ser, a não-neutralidade ética do ponto em que no ser se levanta a possibilidade do sentido, significa, no pensamento de Levinas, afirmar a absoluta exigência da

¹⁴ Não posso aprofundar o problema do lugar de Levinas nas alternativas da filosofia contemporânea no contexto do presente trabalho; contudo, penso que seja valioso levantar a questão, não tanto para situar Levinas nalguma “parte” do debate do pensamento contemporâneo, mas unicamente com o intuito de discernir as possibilidades que se abrem para o avançar do pensamento. Sobre a relação entre a pós-modernidade e o pensamento do nosso autor pode ver-se o texto de Ricardo T. de Souza, “Alteridade & Pós-modernidade – Sobre os difíceis termos de uma questão fundamental”, em *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 147-187.

responsabilidade do homem sobre o que possa acontecer no ser e sobre o próprio pensar.¹⁵ Isso desloca as questões ontológicas para a pergunta sobre o bem, para a ética. Por outro lado, a alternativa entre a primazia da subjetividade e a da ordem neutra do ser, em Levinas, se desloca para a anterioridade do Infinito. Mesmo que nas encruzilhadas do pensamento hodierno a questão do Infinito e da sua implicação no ser e na subjetividade pareça não encontrar a sua dignidade filosófica, estou convencida de que o pensamento não chega à última radicalidade sem afrontar esta questão.

Em outras palavras, e para concluir: penso que a força e a novidade do pensamento de Levinas sobre o problema do ser esteja precisamente na postulação do ético como já sendo implicado em todo o pensar e conhecer humano do ser, em todo o acontecer humano e assim no evento do ser, porque define intrinsecamente o próprio humano e necessariamente inclina o ser. Quando pensamos o sentido do ser, a idéia do bem já está implicada no próprio sentido e isto não pode ser evidenciado pelas meras estruturas ontológicas; o bem se compreende a partir do humano. Em toda a ontologia ocidental, como Levinas mostra, faltou este aspecto que, no fundo, é a dimensão intersubjetiva da existência humana. O homem começa a pensar o ser e a si mesmo já inteiramente mergulhado no ser, já na relação com os outros e responsável perante eles pelo que faz de si e por eles. A ontologia abstraiu estas dimensões da realidade dada e reduziu o universal ao fato puro de ser; nesta redução, porém, algo do sentido eminentemente humano se perdeu, algo que não encontrou a sua volta na fundamentação ontológica da ética e da antropologia. O sentido no ser não foi pensado até o fim. Heidegger apontou para a possibilidade de a existência inteira do homem servir como acesso à compreensão do ser, mas mesmo nesta existência não foi considerada a intersubjetividade nem a exigência ética vinculada a ela. A existência humana não pode prescindir do sentido e o

¹⁵ Penso que em todas as filosofias que hoje ousam colocar questões sobre a relação do homem com a realidade e assim sobre a estrutura da realidade – questões a respeito do ser – negando a primazia da subjetividade ou intersubjetividade, permanece o problema de como explicar a passagem do ponto neutro, da indiferença entre o humano e não humano, para a diferença do humano, e o problema da relação ou responsabilidade do homem para com o sentido.

sentido está vinculado ao bem; o fato de pensar o sentido no ser diz algo do próprio ser. Assim, o pensamento do ser não pode ser desvinculado do bem.

Levinas pôde pensar radicalmente estas dimensões no ser porque não temeu pensar a relação entre o finito e o Infinito? Porque o Bem que abala o ser e provoca o pensar com o dom gratuito do ser, dos outros e do bem, que marca com o seu sigilo tudo o que pode ser avaliado no interior do ser, é contudo outro do ser e por isso pode sempre de novo e constantemente chamá-lo, provocá-lo, surpreendê-lo. Penso que o Bem pode ser pensado, mesmo nos termos levinasianos da vocação humana à responsabilidade, sem postular a maldade do ser.

BIBLIOGRAFIA

De Emmanuel Levinas:

A l'heure des nations, Paris: Éditions de Minuit, 1988.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer Academic, s.d. Ed. Le Livre de Poche.

De Dieu qui vient à l'idée (1982). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. Trad. port. P.S. Pivatto (coord.). *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

De l'évasion (1935). Montpellier: Fata Morgana, 1982.

De l'existence à l'existant (1947). Paris: J. Vrin, 1978. Trad. port. P. A. Simon e L. M. de Castro Simon. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.

Dieu, la Mort et le Temps, (Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland) Paris: Ed. Grasset & Fasquelle, 1993.

Difficile liberté. Essai sur le judaïsme (1963). Paris: Albin Michel. 3^a ed. revista e corrigida Le livre de Poche, 1984.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Éditions de Minuit, 1977. Trad. port. M. De Castro, *Do sagrado ao santo. Cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1947). Paris: J. Vrin, 1988. Trad. port. F. Oliveira. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Bernard Grasset, 1991. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.). *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Éthique comme philosophie première. Paris: Ed. Payot & Rivages (Rivages poche Petit Bibliothèque), 1998.

Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982. Trad. port. J. Gama. *Ética e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

“Fribourg, Husserl et la Phénoménologie”. Em: *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

“Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme”. Em: *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

Hors sujet. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

Humanisme de l'autre homme (1972). Montpellier: Fata Morgana, 1978. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

“Judaïsme et kénose”. Em: *A l'heure des nations*. Paris: Éditions de Minuit, 1988, p. 133-151.

“L'actualité de Maïmonide”. Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l'Herne. Paris: L'Herne, 1991, p. 142-144.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris: Éditions de Minuit, 1982.

- “L’Essence spirituelle de l’antisémitisme (d’après Jaques Maritain)”. Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991, p. 150-151.
- “L’inspiration religieuse de l’Alliance”. Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991, p. 144-146.
- Le temps et l’autre* (1948). Montpellier: Fata Morgana, 1979.
- Les imprévus de l’histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- Liberté et Commandement*, Montpellier: Fata Morgana, 1994. Ed. Le Livre de Poche.
- Nomes propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabés, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl* (“Essais”). Montpellier: Fata Morgana, 1975.
- Quatre lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*. Paris: Rivages, 1997.
- Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Paris: J. Vrin, 1970.
- Totalité et Infini. Essais sur l’extériorité* (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. Trad. port. J. Pinto Ribeiro. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Transcendance et intelligibilité*. Suivi d’un entretien. Genebra: Labor et Fides, 1984. Trad. port. J. F. Colaço. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

Sobre Levinas:

- AA.VV., *Emmanuel Lévinas*. Les Cahiers de La nuit surveillée, n° 3, Verdier, 1984.
- ABENSOUR, M. “Le Mal élémental”. Em *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*. Paris: Rivages, 1997, p. 27-108.
- BAILHACHE, G. *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. Paris: PUF, 1994.
- BLUM, R. P. “Deconstruction and creation. An examination of Emmanuel Levinas’ ‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’ in the light of Edmond Husserl and Jacques Derrida”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 46, n. 2, p.293-306, dec. 1985.
- BORDIN, L. “Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria”, *Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 83, p.551-562, 1998.
- BOSSERT, P. J. “Hume and Husserl on time and time-consciousness”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 7, n. 1, p.44-52, jan. 1976.
- BREZZI, F. G. “Pensare altrimenti la differenza: Levinas e Heidegger”. *Aquinas*, v. 26, p.459-483, 1983.
- BROUGH, J. B. “Translator’s introduction”. Em: HUSSERL, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- BRUZZI DE MELO, H. “O Rosto do Outro: a morada como acolhimento em Lévinas”. *Síntese*, v. 24, n. 84, p.119-126, 1999.

- BURGGRAEVE, R. “La buona e la cattiva coscienza nel pensiero di E. Levinas”. *Salesianum*, v. 45, p.593-622, 1983.
- CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991.
- _____. “Ontologie et mal”. Em: GREISCH, J & ROLLAND, J. (Org.). *Emmanuel Levinas. L’éthique comme Philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1993, p. 63-78.
- _____. *La Persévérance du mal*. Paris: Les Éditions du CERF, 1987.
- _____. *La trace de l’Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- CHRETIEN, J.-L. “La dette et l’élection”. Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991, p. 262-276.
- CIARAMELLI, F. “De l’errance à la responsabilité”. *Études phénoménologiques*, v. 6, n. 12, p. 45-66, 1990.
- CIGLIA, F. P. “Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Levinas”. *Archivio di Filosofia*. (Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo), v. 53, n. 2-3, p. 217-244, 1985.
- COHEN, R. A. “Levinas, Rosenzweig, and the phenomenologies of Husserl and Heidegger”. *Philosophy Today*, v. 32, p.165-178, 1988.
- COLLIN, F. “La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot”. Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991, p. 313-327.
- COSTA, M. L. *Lévinas. Uma introdução*. Trad. esp. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DE GREEF, J. “Levinas et la phénoménologie”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 76, p.448-465, 1971.
- DRABINSKI, J. E. “The hither-side of the living-present in Levinas and Husserl”. *Philosophy Today*, v. 40, p.142-150, spring 1996.
- _____. “The status of the transcendental in Levinas’ thought”. *Philosophy Today*, v. 33, p.149-158, summer 1994.
- FABRI, M. “Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia”. *Veritas*, v. 47, n. 2, p. 121-130, jun. 2002.
- _____. “Levinas e a busca do autêntico”. *Veritas*, v. 45, n. 2, p.185-194, jun. 2000.
- _____. “Levinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético”. *Veritas*, v. 44, n. 2, p. 285-296, jun. 1999.
- _____. “Linguagem e desmistificação em Levinas”. *Síntese*, v. 28, n. 91, p. 245-266, 2001.
- _____. *Desencantando a Ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FAESSLER, M. “Humilité du signe et kénose de Dieu”. Em: GREISCH, J & ROLLAND, J. (Org.). *Emmanuel Levinas. L’éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1993, p. 239-257.

- FÉRON, E. "La réponse à l'autre et la question de l'un". *Études phénoménologiques*, v. 6, n. 12, p. 67-100, 1990.
- _____. *Le l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992.
- FRANCK, D. "Le corps de la différence". *Philosophie*, n. 34, Paris: Minuit, p. 70-96, 1992.
- GAVIRIA ALVAREZ, O. "L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens", *Revue Philosophique de Louvain*, v. 72, p. 509-538, 1974.
- GREISCH, J & ROLLAND, J. (Org.). *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1993.
- GUILLAMAUD, P. "L'autre et l'immanence. Étude comparée sur les ontologies de Michel Henry et d'Emmanuel Levinas". *Revue de métaphysique et de morale*. 94, n. 2, p. 251-272, avr./juin. 1989.
- HAAR, M. "L'obsession de l'autre". Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l'Herne. Paris: L'Herne, 1991, p. 444-453.
- IZZI, J. "Proximity in distance: Lévinas and Plotinus". *International Philosophical Quarterly*, v. 38, n. 1, issue n. 149, p.5-16, mar. 1998
- JACQUES, F. "E. Levinas. Entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui". *Études phénoménologiques*, v. 6, n. 12, p.101-140, 1990.
- KEARNEY, R. "De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas". *Esprit*, n. 7, p.121-140, jul. 1997.
- KOVAC, E. "L'intrigue éthique". Em: GREISCH, J & ROLLAND, J. (Org.). *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1993, p. 177-192.
- LABATE, S. *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*. Assisi: Citadella Editrice, 2000.
- LANNOY, J.-L. "D'une ambiguïté". *Études phénoménologiques*, v. 6, n. 12, p.11-44, 1990.
- LARUELLE F. (ed.). *Textes pour Emmanuel Levinas*. Paris: Jean-Michel Place, 1980.
- LESCOURRET, M. A. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.
- LISSA, G. "Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in E. Levinas". *Giornale critico della filosofia italiana*, v. 66. n. 1, p. 119-174, gen./apr. 1987.
- MARION, J.-L. *L'idolo e la distanza*. Milano: Jaca Book, 1979.
- _____. "Note sur l'indifférence ontologique". Em: GREISCH, J & ROLLAND, J. (Org.). *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1993, p. 47-62.
- MARQUES, J. "Linhas gerais do método fenomenológico husserliano". *Filósofos*, v. 2, n. 2, p.55-69, jul./dez. 1997.
- MIN, A. K. "Toward a dialectic of totality and infinity: reflections on Emmanuel Levinas", *The Journal of Religion*, p.571-?, out. 1998. Disponível em: CD-ROM *Professional - Uberlandia, Expanded Academic ASAP Int'l Ed.* (Gale Group).
- MURAKAMI, Y. *Lévinas Phénoménologie*, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2002.

- NUNES, E. P. L. “Hieratismo do Rosto? Levinas aproximado dos seus interlocutores”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, p.291-303, 1994.
- _____. “Para uma nova justiça”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 52, p. 617-632, 1996.
- _____. *O Outro e o Rosto*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.
- PAIVA, M. “Subjetividade e infinito: o declínio do *cogito* e a descoberta da alteridade”. *Síntese*, v. 27, n. 88, p.213-231, 2000.
- PELLIZZOLI, M. L. *A Relação ao Outro em Husserle Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- _____. *Levinas. A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PETROSINO, S. *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1992.
- _____. *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*. Milano: Jaca Book Edizioni, 1980.
- _____. “L’idée de création dans l’oeuvre de Lévinas”. Em: MÜNSTER, A. (dir.) *La Différence comme non-indifférence – Éthique et Alterité chez Emmanuel Levinas*. Paris: Kimé, 1995, 97-107.
- _____. “Introduzione”. Em: *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*. Trad. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano: Jaca Book, 1998, p. IX-XXVIII.
- PIVATTO, P. S. “A ética de Levinas e o sentido do humano - Crítica à ética ocidental e seus pressupostos”. *Veritas*, v. 37, n.147, p. 325-363, set. 1992.
- _____. “A nova proposta ética de Emmanuel Levinas”. *Cadernos da FAFIMC*. V. Especial, n. 13, 1995, p. 47-62.
- _____. “A questão da subjetividade nas filosofias de diálogo – o exemplo de Levinas”. *Veritas*, v. 48, n. 2, p. 187-195, jun. 2000.
- _____. “Elementos de Reflexão sobre a Questão de Deus em Heidegger e Levinas”. Em: SUSIN, L.C., FABRI, M., PIVATTO, P. S., SOUZA, R. T. (Orgs.). *Éticas em diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 111-130.
- _____. “Ética da alteridade”. Em: DE OLIVEIRA, Manfredo A. (org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.79-97.
- _____. “Responsabilidade e culpa em E. Levinas”. *Cadernos da FAFIMC*. n. 19, p. 87-107, 1998.
- POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas*, Paris: Manufacture, 1992.
- PONZIO, A. “Responsabilità e sostituzione. Dialogo con Augusto Ponzio”, em E. LEVINAS. *Dall’altro all’io*. A. Ponzio, (org.). Roma: Meltemi, p. 149-154.
- _____. “Introduzione”. Em: E. LEVINAS. *Dall’altro all’io*. A. Ponzio, (org.). Roma: Meltemi, p. 7-59.
- RICHIR, M. “Phénomène et infini”. Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991, p. 241-261.
- RICOEUR, P. “In memoriam: Emmanuel Levinas”. *Philosophy Today*, v. 40, n. 3, p. 331-340, 1996.

- _____. *Outramente. Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. port. P. S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ROLLAND, J. "Les intrigues du social et de la justice". *Esprit*, v. 5, p.150-161, 1984.
- _____. *Parcours de l'Autrement*, Paris: PUF, 2000.
- _____. "Sortir de l'être par une nouvelle voie". Em LEVINAS, E. *De l'évasion* (1935). Montpellier: Fata Morgana, 1982, p. 10-64.
- _____. "Surenchère de l'éthique". Em: E. LEVINAS. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Ed. Payot & Rivages (Rivages poche Petit Bibliothèque), 1998, p. 11-62.
- SANSONETTI, G. *Levinas e Heidegger*, Brescia: Morcelliana, 1998.
- SCHILLACI, G. *Relazione senza relazione*, Roma: PUG, 1996.
- SEBBAH, F.-D. *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*. Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- SIDEKUM, A. "O conceito de exterioridade em Lévinas e as implicações éticas na filosofia da libertação". *Veritas*, v. 37, n. 147, p.379-386, set. 1992.
- SILVEIRA BRITO, J. H. "Levinas, Husserl e a consciência activa". *Revista Portuguesa de filosofia*, v. 47, p.87-95, 1991.
- SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- STRASSER, S. "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas". *Revue philosophique de Louvain*, v. 75, p.101-124, 1977.
- STRES, A. "Misel o Bogu po metafiziki", *Nova Revija*, v.121-122, p.639-650, 1992 (ano XI).
- SUSIN, L.C., FABRI, M., PIVATTO, P. S., SOUZA, R. T. (Orgs.). *Éticas em diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. "Lévinas e reconstrução da subjetividade". *Veritas*, v. 37, n. 147, p.365-377, set. 1992.
- _____. *O homem messiânico*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- TAMINIAUX, J. "La première réplique à l'ontologie fondamentale". Em: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (Org). *Emmanuel Levinas*. Cahier de l'Herne. Paris: L'Herne, 1991, p. 275-284.
- TRIGANO, S. "Levinas et le projet de la philosophie-juive". Em: *Emmanuel Levinas*, Rue Descartes n. 19 (coord. D. Cohen-Levinas), Collège International de Philosophie, Paris: PUF, 1998, 142-162.
- VALAVANIDES, H. "Veille et il y a". *Exercices de la patience*, n. 1, 1981, p. 57-66.
- VASEY, C. R. "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas". *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 85, p.224-239, 1980.
- VILA-CHÃ, J., "Enigma da transcendência: elementos para uma ontologia do exílio segundo E. Levinas". Em: SUSIN, L.C., FABRI, M., PIVATTO, P. S., SOUZA, R. T. (Orgs.). *Éticas em diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 17-42.

- WINGENBACH, E. "Liberating responsibility: the Levinasian ethic of *Being and Time*". *International Philosophical Quarterly*, vol. 36, n. 1, issue n. 141, p.29-45, mar. 1996.
- WYSCHOGRD, E. *Emmanuel Levinas. The problem of ethical metaphysics*. New York: Fordham University Press, 2000.

Bibliografia geral

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de M. Reale). Trad. port. M. Perine, São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, Os Pensadores, 1999, p. 233-334.
- GEIGER, L.-B. *La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, 2^{ème} ed., Paris: Vrin, 1953.
- GILBERT, P.P., *Corso di Metafisica. La pazienza dell'essere*. Casale Monferrato: Piemme, 1997.
- GILSON, É. *L'essere e l'essenza*. Trad. it. L. Frattini e M. Roncoroni, Milano: Massimo, 1988.
- GRESHAKE, G. *Il Dio Unitrino*, Brescia: Queriniana, 2001.
- GUNKEL, H. *Genesis*. Trad. ingl. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press, 1997.
- HAYEN, A., SJ. *L'Intentionnel selon Saint Thomas*, 2^{ème} ed., Bruges – Bruxelles – Paris: Desclée de Bruwer, 1954.
- HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1953. Também in *GA 40*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983². Trad. port. E. C. Leão. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1966.
- _____. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993¹⁷. Trad. port. M. de Sá Cavalcante. *Ser e tempo*. 2^a ed. Petrópolis: Vozes, 1988 (vol. I), 1990 (vol. II).
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. port. E. Stein, São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Intr. e trad. de U. Zilles, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Ideas Relativas a una Fenomenologia Pura y una Filosofia Fenomenológica*. Trad. esp. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- _____. *Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. 2. ed. Trad. port. P. M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.
- _____. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. Trad. port. M. G. Lopes e Sousa, Porto: Rés, s.d.
- _____. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 - 1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KOCKELMANS, J J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. 5. ed. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1998.

- MARION, J.-L. “Esquisse d’un concept fondamental du don”. In *Archivio di Filosofia*, 62 (1994), 75-94.
- _____. *L’idolo e la distanza*. Milano: Jaca Book, 1979.
- PATOČKA, J. *Introduction à la Phénoménologie de Husserl*. Trad. fr. E. Abrans. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992 (Collection Krisis).
- PLATÃO. *República*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- RICOEUR, P. *À l’École de la Phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- _____. *O Si-Mesmo como um Outro*. Trad. port. L. Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- SCHOLEM, G. *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, trad. fr. M. Davy, Paris: Payot, 1960.
- SEROUYA, H. *A cabala*. Trad. port. N. Cecilio, São Paulo: Difusão europeia do Livro, 1970.
- SPINOZA, B. *Ética*. Trad. port. L. Xavier, Rio de Janeiro: Edições de ouro, s.d.
- WENHAM, G. J. *Word Biblical Commentary*, v. 1. Dallas: Word Books Publisher, 1998.
- ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. port. J. Duarte, Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. *Il debito impensato. Heidegger e l’eredità ebraica*. Trad. it. M. Marassi, Milano: Vita e Pensiero, 1995.