

ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS

**PARA ALÉM DA ESSÊNCIA
*RACIONALIDADE ÉTICA E SUBJETIVIDADE NO
PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS***

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

Porto Alegre, janeiro de 2006

**Para Ricardo Timm de Souza,
como retribuição.**

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Ricardo Timm de Souza, a preciosa amizade e o privilégio de uma orientação atenta, cuidadosa e sobretudo *confiante*.

Ao Professor Pergentino Pivatto, a oportunidade do aprofundamento crítico da obra levinasiana.

Aos Professores Nythamar Fernandes de Oliveira e Pergentino Pivatto, as excelentes sugestões da pré-defesa.

À Coordenação do PPG de Filosofia da PUCRS.

Ao Professor Pierre Kerszberg, a orientação do estágio de doutorado na Université de Toulouse – Le Mirail.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, a concessão da bolsa que possibilitou meu estágio na França.

Aos meus pais Ernani e Iêda, de quem tomei as primeiras lições de vida e amor que depois fui entender que era filosofia.

À Ana Helena, minha amada, com quem compartilho a mais saborosa aventura da vida.

À Neca, Renato, Mila, Luiz e Guto, a minha acolhida, o afeto, a amorosa paciência, a generosidade sem fim.

À Normanda, Rico e Lèa, o amoroso apoio e calor familiar na temporada francesa.

À Eve-Anne, a generosa acolhida em Toulouse e o presente de sua amizade.

À Magali e Josué, o apoio, a confiança incondicional, a amizade.

RESUMO

O trabalho investiga a possibilidade de encontrar no tema da subjetividade uma nova maneira de conceber a racionalidade, a ética. *Totalité et infini* (1961) e *Autrement qu'être* (1974), as duas obras mais fundamentais do pensamento levinasiano, são as bases de desenvolvimento do trabalho – segunda e terceira partes. Na segunda parte, dedicada à obra de 1961, procuramos entender o problema de linguagem que o projeto da *ética como filosofia primeira* traz como consequência, ao sustentar a primazia da ética sem o devido aprofundamento crítico da linguagem ontológica, que a tese exige, ao mesmo tempo que não consegue se livrar de um logos referido ao ser. Percorremos os grandes temas dessa obra: a idéia de infinito, a transcendência, o *visage*, o desejo metafísico, a linguagem como discurso, o tempo como alteridade. A terceira parte, onde chega-se ao núcleo do trabalho, dedicamos ao estudo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, a partir dos dois temas mais importantes da obra: a linguagem como dizer e a subjetividade como substituição. *Autrement qu'être* é o momento de maior maturidade do pensamento de Levinas no que diz respeito ao enfrentamento crítico da linguagem ontológica que, ao longo da história do pensamento ocidental, se confundiu com a própria linguagem da filosofia, nos habituando com a idéia de que pensar é se ocupar do problema do ser. Chegamos, então, à tese: a concepção de subjetividade, a *substituição*, que constitui o coração da filosofia levinasiana, devido a uma linguagem que suspende a essência do dito ao revelar a responsabilidade ética como a verbalidade pura do dizer na relevância do advérbio – *outramente que ser* – descreve uma nova concepção de racionalidade, que chamamos de ética. A *racionalidade ética* significa uma nova possibilidade de ler a filosofia, procurando escutar a ordem pré-originária da responsabilidade humana que a pergunta pelo ser pressupõe, mas não chega a dizer.

Palavras-chave: Racionalidade ética, Subjetividade, Responsabilidade, Linguagem, Substituição.

RÉSUMÉ

Le travail recherche la possibilité de rencontrer dans le thème de la subjectivité une nouvelle façon de concevoir la rationalité, l'éthique. *Totalité et infini* (1961) et *Autrement qu'être* (1974), les deux chefs-d'oeuvre de la pensée levinasienne, sont les bases de développement du travail – deuxième et troisième parties. Dans la deuxième partie, dédié à l'oeuvre de 1961, on essaye d'entendre le problème du langage que le projet de *l'éthique comme philosophie première* apporte comme conséquence, quand soutient le privilège de l'éthique sans l'approfondissement critique nécessaire du langage ontologique, que la thèse exige, au même temps qu'elle n'arrive pas à se libérer d'un logos référé à l'être. On a parcouru les grandes thèmes de cet oeuvre: l'idée de l'infini, la transcendance, le visage, le désir métaphysique, le langage comme discours, le temps comme altérité. La troisième partie, où on arrive au noyau du travail, on l'a dédié à l'étude d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* à partir des ses deux plus importantes thèmes: le langage comme dire et la subjectivité comme substitution. *Autrement qu'être* représente la grande maturité de la pensée de Levinas en ce qui concerne la critique du langage ontologique qui, dans l'histoire de la pensée occidentale, devient le langage philosophique proprement dit et, par conséquence, on s'est habitué à penser au problème de l'être comme le problème philosophique proprement dit. On arrive, donc, à la thèse: la conception de subjectivité, la *substitution*, qui constitue le coeur de la philosophie levinasienne, à cause d'un langage qui suspend l'essence du dit au révéler la responsabilité éthique comme la verbalité pure du dire dans l'accentuation de l'adverbe – *autrement qu'être* – décrit une nouvelle conception de rationalité qu'on appelle éthique. La *rationalité éthique* signifie une nouvelle possibilité de lire la philosophie en essayant d'écouter l'ordre pré-originnaire de la responsabilité humaine que l'interrogation par l'être présuppose mais n'arrive pas à dire.

Mots-clés: Rationalité éthique, Subjectivité, Responsabilité, Langage, Substitution.

ABREVIATURAS

TI – *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2000. (Livre de Poche)

AE – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 2001. (Livre de Poche).

TA – *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige/PUF, 2004

EI – *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard et France Culture, 2000. (Livre de poche).

EN – *Entre nous – essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Frasnelle, 1991. (Livre de poche).

DVI – *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOH – *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ADV – *Au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

QLT – *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SS – *Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RS – *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, transcendencia y altura*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

SMB – *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO: CONTEXTO E PROBLEMA	9
2. TOTALIDADE E INFINITO: O MESMO PARA O OUTRO	19
2.1 A IDÉIA DE INFINITO E A FILOSOFIA DE LEVINAS	19
<i>UM ARGUMENTO CARTESIANO. A IDÉIA DE INFINITO E A ÉTICA. O VESTÍGIO DO INFINITO. INFINITO E DURAÇÃO: ONDE TERMINA A HISTÓRIA E COMEÇA A VIDA. DIZER O INFINITO É PRODUZI-LO. TESTEMUNHAR NÃO É DESVELAR. UMA OUTRA RAZÃO DO TEMPO.</i>	
2.2 DESEJO E METAFÍSICA	43
<i>A METAFÍSICA PARA ALÉM DA ONTOLOGIA. A METAFÍSICA COMO LIMITE DO DOGMATISMO: A ESSÊNCIA CRÍTICA DA FILOSOFIA. A ÉTICA É A CRÍTICA. O ATEÍSMO COMO CONDIÇÃO METAFÍSICA DA FILOSOFIA. RELIGIÃO. O DESEJO DO OUTRO. METAFÍSICA, DESEJO E LINGUAGEM. "É A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL?". DESEJO E METAFÍSICA: A ÉTICA COMO ASPIRAÇÃO PRIMEIRA.</i>	
2.3 VISAGE E TRANSCENDÊNCIA	68
<i>O OLHAR NÃO É VISÃO. O OLHAR É PALAVRA. DA IMPOSSIBILIDADE DE ASSASSINAR. O OLHAR NÃO É DO MUNDO. A RAZÃO ALÉM DA MAIÊUTICA: HETERONOMIA E ENSINAMENTO. O OLHAR COMO SIGNIFICAÇÃO PRIMEIRA. OBJETIVIDADE E OFERTA. FALAR É TRANSCENDER. TRANSCENDÊNCIA E SUBJETIVIDADE. PROBLEMA DE LINGUAGEM. O OLHAR, A PALAVRA, O TEMPO.</i>	
2.4 A LINGUAGEM COMO DISCURSO: INTERPELAÇÃO	94
<i>TEMATIZAR E COMUNICAR. SUBJETIVIDADE: AUTONOMIA E HETERONOMIA DA LINGUAGEM. ESCUTAR A QUESTÃO. HORIZONTALIDADE E VERTICALIDADE DA LINGUAGEM. LINGUAGEM E RACIONALIDADE: AINDA ALÉM DA COMPREENSÃO.</i>	
2.5 TEMPO E ALTERIDADE	118
<i>SOFRIMENTO E PASSIVIDADE. A MORTE, O TEMPO, O OUTRO. O TEMPO É A OBRA DA VIDA. A RELAÇÃO ERÓTICA, A FEMINIDADE. FECUNDIDADE E TEMPORALIDADE. SER FECUNDO, SER PLURAL. PATERNIDADE, FRATERNIDADE E SOCIEDADE. TEMPORALIDADE E DESCONTINUIDADE.</i>	
2.6 UM PARA O OUTRO: A ÉTICA COMO RELAÇÃO	143
3. OUTRAMENTE QUE SER: O MESMO PELO OUTRO	149
3.1 A FILOSOFIA PARA ALÉM DA ESSÊNCIA	149
<i>INTERESSAMENTO E DESINTERESSAMENTO. DESDIZER O DITO: A DIACRONIA DO PENSAMENTO. SUBJETIVIDADE E RESPONSABILIDADE: O NÃO-LUGAR DO MUNDO. SUBSTITUIÇÃO E UNICIDADE: NINGUÉM ALÉM DE MIM. ÉTICA E ONTOLOGIA. ALÉM DO SER, O BEM.</i>	

3.2 A LINGUAGEM COMO DIZER **167**

A DIFERENÇA ONTOLÓGICA, A VERBALIDADE DO SER E A ANFIBOLOGIA DO SER E DO ENTE. DIACRONIA. DIZER E TEMPORALIDADE: A VERBALIDADE PURA DO VERBO. A RAZÃO DO VERBO: A LINGUAGEM PARA ALÉM DOS NOMES. O INFINITO É TAMBÉM ESTÉTICO: A ARTE COMO DIZER. O DIZER SEM DITO É A RESPONSABILIDADE.

3.3 A SUBJETIVIDADE PARA ALÉM DA RELAÇÃO: SUBSTITUIÇÃO **195**

SUBJETIVIDADE, ÉTICA E RACIONALIDADE. A IDÉIA DE CRIAÇÃO. A SUBJETIVIDADE É UM EXÍLIO. A LIBERDADE É A LIBERTAÇÃO DE SI. SUBJETIVIDADE COMO SUJEIÇÃO. REFÊM DO OUTRO. COMUNICAÇÃO E PROXIMIDADE. O TERCEIRO: A ÉTICA NA VISIBILIDADE DO MUNDO. SUBJETIVIDADE E INFINITO.

4. CONCLUSÃO: RACIONALIDADE ÉTICA E SUBSTITUIÇÃO – A FILOSOFIA **220**
COMO QUESTÃO

BIBLIOGRAFIA **229**

1. INTRODUÇÃO: CONTEXTO E PROBLEMA

De uma maneira talvez bastante geral mas ao mesmo tempo suficientemente aproximativa, poderíamos dizer que o pensamento de Emmanuel Levinas (Lituânia, 1906 – França, 1995) trata de investigar e interrogar, numa direção filosoficamente inédita, o problema do *sentido do ser humano*, sua vida, suas relações. É evidente que esta fórmula generalista atravessa uma quantidade de temas, referências, influências, épocas, contextos os mais diversos, que conformam o conjunto da filosofia deste pensador do século XX, ocupado ao mesmo tempo com a necessidade de voltar a filosofia para os problemas mais essencialmente humanos, tendo como referência principal e necessária sua própria vida - a trajetória de um europeu, judeu do leste, testemunha do século XX - e também com a necessidade de pensar a filosofia de uma maneira radicalmente nova, tendo em vista o tamanho e a consciência do compromisso assumido.

Fazer da filosofia uma ética, ou da ética, a filosofia primeira, tal como vamos ler em *Totalité et infini*, a primeira grande obra, publicada em 1961, é a consequência mais fundamental deste pensamento e, talvez, a idéia que propriamente lhe sirva de origem, a primeira grande tese. Renovar a filosofia, e o pensamento de maneira geral, a partir da idéia de uma realidade eticamente constituindo-se. Tal necessidade aparece para Levinas como a mais fundamental, talvez a única propriamente verdadeira, porque, antes de mais nada, *justa*, o ponto de partida ou o ponto de onde pode surgir qualquer partida.

Podemos dizer que o ineditismo levinasiano consiste neste esforço: pensar a ética como filosofia primeira significa pensá-la sem a orientação de um saber previamente estabelecido. O esforço de pensar a ética desvinculada da ontologia, concedendo à primeira um estatuto filosófico. Eis a *démarche* levinasiana.

Alteridade será a palavra-chave desta ética ou desta filosofia. O pensamento é um movimento que se dirige para a *alteridade* sem levar a intenção de fazê-la parte deste movimento, como um resultado seu, portanto, movimento sem finalidade. Alteridade é sempre aquilo que permanece *outro*, mesmo com relação ao *tema* que serve de veículo para esta filosofia. Não há enquadramento, sistema, reciprocidade ou correlação. *Outro* significa *sempre exterior*, fora ou além de qualquer horizonte que um pensamento dito objetivante ou intencionalizante poderia alcançar. Fora inclusive de seu próprio tema. Como se o pensamento fosse nascendo da “consciência” crescente e nunca suficiente dessa distância intransponível que separa seus temas de seus conteúdos.

Pensar desde a dimensão da alteridade, do Outro que permanece Outro, significa, como vamos ter a ocasião de bem compreender, pensar a transcendência na sua radicalidade. Mas esta radicalidade vai exigir uma nova maneira de compreender o que vem a ser *pensar*. Trata-se, portanto, para o pensador, de construir - a partir dos conceitos que vão nascendo e da lógica própria exigida para sua conseqüente inteligibilidade - o *estatuto filosófico* desta nova maneira de compreender o que significa *pensar*. Trata-se de construir a *racionalidade* deste novo pensamento.

A exigência talvez mais radical e desafiadora parte da suspeita de que a filosofia do ser não permite trazer à inteligibilidade o sentido do problema mais essencial e, provavelmente, mais humano do ser humano. Não é possível compreender radicalmente o ser humano como um problema ontologicamente apreensível, por mais larga e

complexa que seja a antropologia filosófica por aí empreendida. A *ética*, como podemos por ora compreender a natureza do problema, exige uma inteligibilidade e uma linguagem próprias, sem a regência essencializante do verbo ser no presente do indicativo. A *ética* exige uma *racionalidade* própria. Isto significa, conseqüentemente, que esta *racionalidade* deve ser compreendida para além do jogo ontológico das essências. Essa racionalidade deve poder se dizer inteligível numa outra alternativa que a que transita entre o ser e o nada, outra sabedoria que não é a do saber e tampouco a da crença. Nisto consiste a sua novidade.

O pensamento levinasiano, propriamente falando, ou seja, naquilo que de mais inédito traz o pensador à cena filosófica contemporânea, inicia em 1961 com a publicação de *Totalité et infini*. Na mesma inspiração de Rosenzweig, de quem Levinas confessa ter herdado uma influência decisiva para seu pensamento¹, trata-se de filosofar para além da Totalidade, ou desde o momento em que a filosofia parece ter cumprido a “tarefa de pensar o Todo”, conforme a fórmula de Rosenzweig. Evidentemente, aqui, a referência crítica mais direta é a filosofia do Espírito Absoluto de Hegel, o pensamento que talvez mais tenha cumprido a idéia de Totalidade. Esse momento começa para Levinas justamente com a *idéia de infinito*. A radicalidade dessa idéia, sua própria *infinição*, exige que ela seja pensada fora de qualquer estrutura de totalização, sob o risco de que ela não seja atendida em sua radicalidade. ‘Totalidade’ é precisamente aquilo que não comporta ‘Infinito’. Mas o enfrentamento levinasiano vai além da

¹ Cf. o prefácio de *Totalité et infini* (TI), p. 14, e também o texto de Stéphane Mosès *De Rosenzweig à Levinas: philosophie de la guerre*. In : MOSÈS, S. *Au-delà de la guerre – trois études sur Levinas*. Paris - Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004. p. 19 – 46, onde o autor sustenta que o prefácio de *Totalité et infini* tem a mesma estrutura e pretensão argumentativa que a introdução de *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, à diferença que este partira do contexto da Primeira Guerra e Levinas parte da experiência da Segunda Guerra. Ambos pretendem uma filosofia *au-delà de la guerre*, ao associarem a idéia de Totalidade à experiência histórica da guerra.

referência mais direta ao hegelianismo, ao recusar a ontologia como estrutura definitiva e primeira de toda realidade e de toda filosofia. Mais que a idéia de totalidade, Levinas vai recusar a idéia de que toda referência de sentido em filosofia deve passar pelo pensamento do ser ou pela necessidade de que o *dizer filosófico* seja passível de cumprir a fórmula 'x é y' para alcançar alguma inteligibilidade. Cumprir a “equação do ser”, no presente do indicativo, equivale a cumprir a tarefa de pensar o Todo. Portanto, trata-se de pensar para além desse cumprimento, para além do equacionamento ontológico pretensamente necessário para legitimar filosoficamente o pensamento. A idéia de infinito é o ponto de partida desse pensamento *au-delà* e Levinas vai dar a ela um tratamento bastante especial e inédito.

É à fenomenologia de Husserl que Levinas deve o rigor metodológico desta primeira grande obra. A referência à filosofia de Husserl é uma constante na obra inteira de Levinas, muito embora as conseqüências do caminho e da interrogação levinasiana leve o pensador a uma necessária ruptura com o pensamento husserliano². A fenomenologia vai lhe servir enquanto método de análise do concreto, porém este concreto vai ganhar com Levinas uma dimensão nova, que ultrapassa os horizontes do fenomenologicamente apreensível. Um bom exemplo é a noção de *Visage*, o Olhar³ do Outro, conceito fundamental de *Totalité et infini*. Pela análise do *Visage*, o fenômeno humano provavelmente mais concreto e mais metafísico, Levinas consegue mostrar a grandeza e os limites do pensamento fenomenológico. Se Husserl cria uma “ciência

² É interessante lembrar o diálogo de Levinas com Philippe Nemo a respeito de sua dívida com Husserl: “Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da possibilidade mesma de “trabalhar em filosofia” sem se encontrar de saída fechado num sistema de dogmas, mas, ao mesmo tempo, sem correr o risco de proceder por intuições caóticas. Impressão simultaneamente de abertura e de método; sentimento da conveniência e da legitimidade de um questionamento e de uma pesquisa filosófica que se desejaria desenvolver “sem sair das fileiras””. In *Éthique et infini* (EI), p. 19.

³ Há duas traduções possíveis para *Visage*: Rosto e Olhar. Optamos por Olhar por entender que o termo traduz melhor o sentido não-espacial que a exterioridade do *Visage* evoca.

rigorosa” que permite renovar a atitude filosofante, fazendo com que todo e qualquer fenômeno possa ser passível de tratamento filosófico de rigor, Levinas mostra, a partir da categoria do *Visage*, que a fenomenologia, ela mesma e naquilo que a ela cabe fazer, pode conduzir à sua própria superação, como se oferecesse caminhos que podem conduzi-la para fora dela. É pelo Olhar do Outro que surge ao pensamento a *idéia do infinito*, mas esta não é uma idéia qualquer, tranqüila no seu lugar de idéia. Infinito é aquilo que, por sua própria natureza, não cabe ou não se adequa a qualquer que seja a idéia. Infinito é um conteúdo que não se pode ter como objeto, ou, se preferirmos, o objeto que, ao ser pensado, inverte o sinal positivo da intencionalidade em passividade, como se o pensamento passasse a algo além da atitude que alcança idéias à sua medida ao se deparar com uma idéia desmesurada. Como se o saber que o pensamento articula perdesse por esse instante o privilégio de lugar de origem de todo sentido e fosse suspenso por algo que lhe parece mais ancestral e perfeitamente inadequado a qualquer idéia que pretendesse dar ao pensamento um conteúdo de conhecimento, algo ainda aquém ou já mais além do ser. O infinito é o assimétrico, o inadequado, o “calcanhar de Aquiles” de todo sistema de pensamento totalizador ou da própria idéia de sistema.

Essa ancestralidade do infinito - que depois Levinas vai abordar a partir de idéias como *imemorial*, *anárquico*, *pré-original*, e também pela concepção de um *tempo diacrônico* –, flagrado no fenômeno concreto do *Olhar do Outro*, abre e legitima um espaço onde a *ética* atesta sua independência com relação ao *saber*, ao denunciar uma certa arbitrariedade, filosoficamente ilegítima, que impõe ao *sentido filosófico* a medida do ser. As filosofias da consciência, da liberdade, da representação, a ontologia como filosofia primeira e metafísica da presença serão denunciadas como saberes arbitrários,

insuficientemente críticos de si mesmos. Não é o saber que funda a ética mas a ética que pode fundar inclusive a possibilidade do saber. Esta primazia da ética com relação ao saber exige o seu acontecimento como filosofia, como relação ao pensamento outra que a do saber, como racionalidade capaz de comunicar, desde si, o seu próprio discurso, a sua própria inteligibilidade.

O itinerário de *Totalité et infini* é uma fenomenologia da relação do face-a-face. O que está em jogo é o acontecimento do encontro Mesmo-Outro, como o traçado antropológico que corresponde ao título Totalidade e infinito. Trata-se de descrever a ética como *relação*, o Mesmo *para* o Outro. Para tanto, o filósofo constrói o seu campo conceitual, mas sem deixar, em nenhum momento, de dialogar com as grandes e consagradas correntes do pensamento ocidental. Encontramos freqüentemente referências a Platão, Descartes, Kant, Hegel, sem falar obviamente dos mais próximos, Husserl e Heidegger. Assim, o campo conceitual de Levinas é fruto de um diálogo constante e constantemente crítico com a tradição do pensamento filosófico. A estranheza dos conceitos levinasianos é, muitas vezes, um determinado *acento* que o filósofo imprime na estranheza que ele encontra presente nos conceitos da própria filosofia, como se o filósofo fizesse os conceitos filosóficos falarem uma língua até então pouco ou mal escutada pelos “ouvidos normais”, habituados pela música de sempre. O que interessa ao filósofo são os instantes em que a filosofia se desencontra de sua própria familiaridade, provocando uma espécie de desnucleamento fértil para a criação de novas filosofias e novas possibilidades de sentido. É justamente quando a filosofia se estranha, se desfamiliariza que ela revela a sua potência de criação. Cabe ao filósofo flagrar esses instantes e atualizar o pensamento em novos conceitos, em novas filosofias. No caso de Levinas há um esforço em manter a filosofia desnucleada, como

se o filósofo quisesse estender o instante de estranhamento abrindo e ocupando o espaço de sua filosofia. Um bom exemplo deste flagrante levinasiano é a apropriação do esquema formal da idéia de infinito extraído da Terceira Meditação de Descartes, e que o filósofo reconstrói no nível da relação intersubjetiva, imprimindo-lhe um sentido ético⁴. Outro bom exemplo é a interpretação levinasiana da idéia platônica do Bem além do ser.

Filosofar a partir da idéia de alteridade significa pensar para além da representação. O esquema fenomenológico da representação como lugar privilegiado e exclusivo de inteligibilidade é alvo constante da crítica levinasiana. A relação do face-a-face é o ponto de fuga que permite ao pensamento uma nova referência de inteligibilidade. Não se trata de representar ou não se trata *ainda* de representar. É preciso atentar para esse instante onde o representável ainda não pode nascer. Mas, de imediato, nos deparamos com o grande risco desta empreitada filosófica. Se não podemos ainda representar, como poderemos pretender filosofar? Que espécie de pensamento pode se apresentar fora de categorias representativas? A primeira dificuldade nos obriga a tratar do problema da linguagem ao ponto de ensaiar uma reinvenção de seu próprio sentido ou, ao menos, recolocar esta questão dado que ela não se propõe como encerrada, como definitiva. Também a própria idéia de razão exige reconsideração, sendo que esta não se acomoda mais como lugar de origem, mas como razão remetida constantemente a uma situação que lhe é diacronicamente prévia, anterior. A linguagem não é um conteúdo de representações regidas por uma razão que se auto-legitima como tribuna de razoabilidade e verificação das idéias que podem ser comunicadas. A linguagem, ou melhor, seu sentido mais radical e próprio, não se esgota

⁴ Esta idéia será desenvolvida no primeiro capítulo deste trabalho.

no momento em que os interlocutores comunicam idéias razoáveis e portanto inteligíveis. Há uma razão, que não é a mesma que rege idéias razoáveis, mediante a qual os interlocutores se apresentam, ou melhor, se *ex-põem* um ao outro, independentemente do conteúdo e da razoabilidade das idéias que utilizam para se comunicar. Há uma linguagem aquém e além, ou seja, fora da mera doação de nomes. Como dizê-la senão já recorrendo a nomes, idéias, representações? Como dizê-la de forma não puramente negativa, afirmando simplesmente o que ela não é? É necessário não só inventar novas categorias como também dar a elas um espaço de inteligibilidade filosófica que deve necessariamente passar pelo problema da linguagem e da racionalidade.

A noção de responsabilidade parece, a primeira vista, oferecer uma alternativa interessante no que diz respeito ao dizer “positivo” da nova racionalidade. Esta noção será melhor tratada em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* - obra de 1974 e, provavelmente, a mais madura do pensamento levinasiano - embora já apareça na obra de 1961. Se *Totalité et infini* privilegia a descrição fenomenológica da relação Mesmo-Outro, abrindo a perspectiva da ética como sabedoria anterior e fundante, necessariamente independente de categorias ontológicas, *Autrement qu’être* assume as conseqüências e os riscos da primeira obra constituindo-se como linguagem e racionalidade filosóficas completamente novas. Não é suficiente negar ao ser o privilégio do sentido, é preciso mostrar como isto é possível, em que termos *outros que ser* pode o sentido se dar. Diante do Outro o Mesmo destitui a potência soberana de sua totalidade. Outrem, pela infinitude de seu *visage*, excede o poder que minha representação sobre ele poderia alcançar. Esse excesso não pode ser acolhido por qualquer que seja a mediação intelectual. O infinito é da ordem do imediato, do

absolutamente anterior, como se *preenchesse a realidade muito antes que suas categorias*. É nesta ordem do imediato e da anterioridade absoluta que ganha sentido a *responsabilidade humana*. Mas é preciso muita calma para não precipitar o entendimento de um tal sentido em alguma espécie de intencionalidade já originada conscientemente. É preciso não atribuir à responsabilidade, seu sentido, um conteúdo, pois assim já cairíamos em alguma espécie de axiologia da qual dependeria ação e vontade, sendo que nada dessa ordem ainda pôde nascer. Diante de outrem sou responsabilidade imediata, antes mesmo de poder iluminar a natureza de minha iniciativa, uma vez que escapa ao plano de qualquer atividade. A responsabilidade é uma passividade que não alcança o plano de nenhuma representação, não se presentifica nem mesmo na lembrança que uma representação poderia suscitar de seu passado mais remoto. Devemos supor que a retenção husserliana não consegue dar conta de todo sentido de passado. Devemos supor que a subjetividade não pode oferecer a si mesma as condições de seu começo, pois ela já sofria a condição da responsabilidade nesse instante em que pensava começar. Uma outra dificuldade se anuncia diante desta noção de responsabilidade imediata e passiva. Como alcançar uma tal dimensão no nível de uma *relação intersubjetiva*? O *Um-para-o-Outro* ou relação do face-a-face, tal como encontramos em *Totalité et infini*, é suficiente para levar à inteligibilidade uma tal exigência de sentido? A estrutura Mesmo-Outro já não supõe uma subjetividade constituída, suficiente em si e desde si mesma? A noção de uma responsabilidade imediata e passiva vai exigir uma nova concepção de subjetividade que deve mesmo ultrapassar o esquema da ética como relação *Um-para-Outro*.

Não é à toa que a noção de responsabilidade está mais presente e é melhor desenvolvida na obra de 1974, pois esta vai privilegiar justamente o tema da

subjetividade, como se houvesse uma exigência de implicação conceitual que leva o filósofo ao encontro de sua própria filosofia. Se *Autrement qu'être* é a obra mais madura, é no capítulo IV, dedicado à análise da *substituição* do Um *pelo* Outro, que vamos encontrar o tema mais complexo e bem elaborado da filosofia levinasiana⁵. No extremo da exigência de uma responsabilidade passiva a subjetividade se revela como substituição. É necessário percorrer o itinerário conceitual desse pensamento para bem compreender esta noção que surge como consequência de tudo o que a precede. A título de introdução e contextualização do problema podemos nos apoiar na idéia da temporalidade diacrônica. O pensamento deve cumprir sua obra fora de qualquer possibilidade de sincronização entre idéias e conteúdos. Significa isto carregar a marca de uma imemorialidade, de um princípio sempre remetido a uma pré-origem, como se o pensado já estivesse fora do pensamento, não chegando nunca suficientemente e, portanto, obrigando o pensamento a uma abertura que significa a própria relação com o tempo, ou seja, a diacronia. Então, como dizer a subjetividade nesses termos diacrônicos? Este dizer não vai repousar em nenhum lugar, não vai remeter-se a uma substância, não pertence mais à exclusividade da ordem espacial, seu apelo é antes de mais nada temporal. Na imediatez da responsabilidade o sujeito encontra-se despossuído de si mesmo, sem ter a que recorrer, perdido de sua identidade, exilado dentro de si ou “em si como exílio”. No instante de seu nascimento, o sujeito ainda não é, mas já responde *pelo outro* que lhe atravessa sem que o chamado ao qual corresponderia esta resposta tenha propriamente lhe alcançado, pois este alcance suporia o início que ainda não pôde começar, suporia a subjetividade enquanto algo que já é. Mas é no *pelo outro*

⁵Para Luiz Carlos Susin trata-se da “definição última da subjetividade, uma resposta a seus escritos precedentes que ecoa em seus escritos seguintes”. SUSIN, L. C. *O homem messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre-Petrópolis: EST, Vozes, 1984. p. 378.

que se dá propriamente a subjetividade. Como uma consequência da implicação diacrônica do tempo a subjetividade não pode corresponder a uma entidade substancial, a uma essência, pois assim faria sincronia. A subjetividade, diacronicamente concebida, não é propriamente falando, não é questão do ser. Como se houvesse no instante, ou a cada instante de sua criação um “pedaço” de tempo que nunca se atualiza totalmente, fazendo com que o instante se apresente sempre como uma nova alteridade. Cada instante de origem remete a uma origem mais original e sempre irrecuperável. A subjetividade é o acontecimento heterônomo, testemunhado pelo fenômeno da responsabilidade humana, que está em condições de dar sentido à identidade do sujeito. Significa isto uma subversão das ordens sincrônicas do pensamento, que não se deixa começar senão a partir de alguma equação identitária. No pensamento diacrônico a identidade não retira de si seu sentido, não pensa por si própria, para isto ela necessita de abertura: identidade em diástase, impedida de saída de se encontrar consigo mesma, de se encerrar no momento de dizer seu sentido. Este momento a revela como exílio, como ausência de ser e de pátria.

A subjetividade não se diz, portanto, pela ocupação de um lugar de sujeito, este lugar pertence sempre a uma alteridade anunciada no Olhar do Outro, sempre mais antigo e mais “dono” do lugar que eu devo ocupar no momento de me encerrar em minha identidade. Essa má consciência que acompanha a usurpação remetida a mim, apropriação de meu lugar ao sol, é a ancestralidade de minha significação como responsabilidade e substituição, como se minha identidade de sujeito fosse uma questão infinita, inacabada enquanto dura a minha vida. Minha vida é uma inquietação, um mal-estar enquanto estou encerrado em mim mesmo, surdo ao apelo do Outro e do mundo a quem devo necessária e incondicionalmente resposta.

É necessário deslocar o nó da significação de seu sentido substantivo e fazê-lo migrar para um apelo de sentido adverbial. Assim, para a subjetividade, à inapropriada e insuficiente pergunta “*o que ela é?*”, não cabe uma resposta substantiva do tipo “*ela é algo*”, mas a descrição de um quadro cuja interpretação deve apelar para o *modo* através do qual a *subjetividade acontece* de maneira a dar um sentido de significação ao quadro que se descreve. Assim, a *substituição* não é o algo da subjetividade, mas o modo como se opera a nova significação que Levinas traduz como *outramente que ser*, como se o intervalo entre os pontos fosse mais importante que os pontos. Podemos dizer então, e esta é a maneira pela qual saltamos para além da dialética entre o ser e o nada, que a *subjetividade não é propriamente* mas *acontece como*, a subjetividade é mais a questão de um *acontecer intervalar* do que uma questão do *ser*. Por isto não é localizável nem essencializável. A verdade não é algo que se desvela, é, anteriormente, algo que se testemunha.

Este deslocamento da significação é uma exigência do caráter diacrônico da temporalidade levinasiana, que afasta o centro de gravidade do conceito dele mesmo e empreende uma nova maneira de operação conceitual. O que é o conceito? Não é mais a representação de qualquer que seja o sentido, não é mais *o* sentido, e isto não quer dizer que ele tenha perdido sua razão de ser. O conceito é uma palavra aberta, um dito que não cessa de *dizer*, um dito sem condições de exprimir tudo de uma vez, o início e o fim de sua matéria dizível. Como se sempre, a cada movimento do exprimir, sobrasse uma espécie de desconfiança, uma suspeita de que ainda resta a dizer. Esta suspeita é o fio terra da diacronia, a aliança que o conceito mantém com a infinitude do tempo. Como se articulam racionalidade e linguagem nessa nova maneira de operação conceitual? A linguagem é o movimento do dizer *testemunhado* ou, no sentido de Wittgenstein,

mostrado (porém, não dizível) naquilo que se apresenta quando alguém se pronuncia a outrem. Não se localiza em nada do que se possa ter como referência fixa, o centro de gravidade está sempre fora de si. Não está no entendimento bruto das palavras que significam coisas. Não está na comunicação de signos verbais. Está no imediato que suporta como que incondicionalmente a resposta. De onde vem o fato desse imediato? É isto o que se mostra ou se testemunha quando alguém se pronuncia movido pelo chamado de seu nome. A linguagem é o testemunho do *Eis me aqui (Me voici)*. Toda esta exigência implicada pela diacronia do tempo vai mover também o que normalmente se compreende como razão. A racionalidade não está alhures como um tribunal que julga desde uma supra instância a razoabilidade do discurso operado. A racionalidade é a construção que acompanha e sustenta a trama do discurso. Ela é testemunhada pela possibilidade de transformar este discurso em escritura e interpretação infinita, sempre a recomençar. A perda de referência fixa não significa ausência de sentido pura e simples, mas o movimento de uma razão ética e temporalmente constituindo-se.

A hipótese de trabalho que pretendo sustentar é a de que o argumento da *substituição*, ou seja, a descrição do modo como acontece a subjetividade, sustenta o discurso da *racionalidade ética*, e o sustenta precisamente como *razão filosófica não ontológica*. Assim, não se trata simplesmente de negar ao ser o privilégio do sentido mas de dizê-lo *outramente*, recriando, a partir desse modo adverbial, o próprio sentido da razão, do pensamento e da filosofia.

2. TOTALIDADE E INFINITO: O MESMO PARA O OUTRO

2.1 A IDÉIA DE INFINITO E A FILOSOFIA DE LEVINAS

A filosofia da idéia de infinito que Levinas oferece parte, em certa medida, da suspeita de que o pensamento filosófico até então ainda não cumpriu suficientemente a tarefa de pensar o infinito, mesmo que tenha em variadas estações dessa história se proposto essa tarefa e muitas vezes oferecido resultados interessantes. A mesma suspeita vai mover o pensador a tratar de uma outra forma a idéia de transcendência. Talvez não seja forçoso dizer que toda filosofia de Levinas é uma *filosofia da idéia de infinito*. A obra de 1961 inaugura esse projeto grandioso que vai se revelar não apenas como a contribuição de um grande filósofo do século XX mas como o próprio sentido da tarefa do pensamento e da filosofia, muito antes de ser do pensamento ou da filosofia de alguém. Talvez não seja forçoso dizer que toda filosofia começa quando chega ao espírito de quem a pratica a idéia de infinito, se quisermos entender o que significa compreender a filosofia como *questão sempre aberta*, trabalho específico do pensamento que não assenta tanto na resposta quanto na interrogação de qualquer que seja o problema. *E o infinito é a interrogação por excelência.*

O ponto de partida, como já mencionamos na introdução, é a filosofia de René Descartes, especificamente a famosa passagem da Terceira Meditação em que o filósofo francês se depara com a visita da idéia de infinito. Trata-se para Descartes, como

sabemos, da prova filosófica, onto-teológica, da existência de Deus. Lembremos do argumento cartesiano:

Pelo nome de Deus eu entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu-mesmo, e todas as outras coisas que são (...) foram criadas e produzidas. Ou essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que quanto mais atentamente eu as considere, menos eu me convenço de que a idéia que eu tenho delas possa tirar sua origem de mim mesmo. E por consequência, é preciso necessariamente concluir de tudo o que eu disse antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, (...), eu não teria, no entanto, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.⁶

É necessário destacar que o contexto da filosofia cartesiana é ontológico, neste caso, onto-teológico. A compreensão de Descartes é a do infinito como uma substância, um Ser Perfeito, mesmo que o filósofo reconheça todo o problema que isto significa para o estatuto do saber, para o conhecimento como resultado da apreensão de um objeto por um sujeito, o objeto neste caso não pode ser apreendido, pois há uma evidente inadequação: trata-se de um sujeito finito e de um objeto infinito. Portanto, Deus não está aí para ser conhecido como um objeto claro e distinto, muito embora pareça a Descartes claro e distinto o saber de que ele tem presente em seu pensamento a *idéia de infinito*. Em todo caso, trata-se para Descartes de um problema para o conhecimento: a filosofia é o horizonte da ontologia e do saber. Mas não é isto exatamente o que interessa a Levinas.

Trata-se, antes de mais nada, de encontrar na própria argumentação cartesiana o salto para a ruptura da unidade do *cogito*, a subjetividade entendida como *eu-penso*. A terceira Meditação leva Descartes a reconhecer que a *idéia de infinito* é a mais original de todas elas, só pode sê-lo, uma vez que não parte de nenhuma experiência dos sentidos, como as idéias derivadas das coisas sensíveis. As idéias sensíveis têm uma

⁶ DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques – objections et réponses suivies de quatre lettres*. Paris: G F Flammarion, 1992. p. 117.

origem perfeitamente demonstrada por Descartes pela atividade do intelecto pensante no processo de receber pelos órgãos dos sentidos as informações das coisas sensíveis. Como surge ao *cogito* a idéia de infinito? Só há uma saída: ela existe nele desde que foi criado, conclui Descartes. É necessário reconhecer, pelo que decorre dessas Meditações, uma passividade original do *cogito*, mesmo que essa já seja uma interpretação levinasiana. A idéia de Deus significa a cisão imemorial do *cogito*, o problema que abala sua pretensa unidade de puro pensamento: o infinito presente ao pensamento pela sua idéia é o próprio desencantamento desse pensamento como pretensão de unidade e pureza. O infinito significa que o pensamento, o *cogito*, não é só uma coisa pensante.

Não são as provas da existência de Deus que aqui nos interessam, mas a ruptura da consciência, que não é um recalçamento no inconsciente, mas um desembriagar-se ou um despertar que sacode o “sono dogmático” que dormita no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto. *Cogitatum* de uma *cogitação* que, à primeira vista, contém, a idéia de Deus, significando o não-abarcado por excelência – não é a própria absolução do absoluto? – supera toda capacidade; (...). Afirmamos: a idéia de Deus rompe o pensamento que - investimento, sinopse e síntese - nada mais faz do que enclausurar numa presença, representar, reconduzir à presença ou deixar ser.⁷

Ora, se Deus não está aí para sabermos de sua existência, simplesmente essa questão é descabida enquanto problema filosófico. Tratar um “objeto” de tal natureza com os instrumentos de uma prova ontológica é atestar de saída o fracasso do pensamento diante de algo que o ultrapassa. Mas Descartes parece de alguma forma saber disso. Há no argumento da Terceira Meditação o reconhecimento da transcendência absoluta de Deus, é possível verificar isto na grandeza do “gesto especulativo” que o pensador francês empreende, para usar a expressão de Levinas. O que interessa para Levinas é a dimensão desse “gesto especulativo” que testemunha uma espécie de descentralização do pensamento. Como se Descartes desse com seu gesto prova de que a filosofia pode mais

⁷ DVI. 94-95.

do que saber, o pensamento pode mais do que pensar. Descartes é flagrado por Levinas como que por um ponto escuro em que essa descentralização não faz questão de aparecer à luz, mas ela aconteceu naquele breve instante em que o pensamento se transbordou com uma idéia sem medida de qualquer espécie. Pensar a idéia de infinito é destituir o pensamento de seu poder de controle, de sua pretensão de soberania, mesmo que isto se dê mediante um argumento ontológico.

*

O caminho que Levinas oferece para a compreensão desse gesto especulativo cartesiano não é ontológico e tampouco teológico. Essa compreensão delimita o território especulativo que pertence *anterior* e exclusivamente à ética, por mais problemático que seja a maneira como esse discurso vai se construir para ganhar legitimidade filosófica própria, ou seja, fora do plano do saber ontológico. O esclarecimento dessa maneira é um dos objetivos desse trabalho.

É importante frisar o caráter dessa anterioridade da ética, essa filosofia primeira. Quando se fala com Levinas em *anterioridade* isto não quer dizer qualquer relação ao tempo cronológico, onde podemos dizer a antecedência dos fatos mediante a marcação dos instantes, entendidos assim como pura forma. Isto já seria uma referência à origem (do mundo, da história) e ainda estamos nos referindo a um *antes da origem*, remetidos a um passado tão infinitamente distante que não podemos abordá-lo senão pelo modo do *imemorial*. Significa que estamos falando desde uma outra ordem de realidade, essa ordem é necessariamente anterior, pré-original, e independente no que diz respeito a sua racionalidade. A essa ordem pertence uma *racionalidade própria*. Mas onde está ou de onde vem a legitimidade dessa razão que vamos chamar de ética? Por que essa ordem reivindica com tanta ênfase a sua anterioridade que não se refere ao tempo histórico,

onde as coisas já podem ser representadas e memorizadas? Essa legitimidade necessita da “moeda do mundo” para se fazer ouvir e aí começa o seu problema, pois é como se escutássemos no presente dos acontecimentos já históricos uma voz que vem de alhures, por mais sobrenatural que isto possa parecer. Como se a história do mundo, independente de seu julgamento, se foi ou não justa, fosse já o testemunho dessa ordem prévia. Por outras palavras: o mundo e a história só são possíveis porque assentam sobre essa aliança ética com o infinito. Outra observação fundamental: a anterioridade desta aliança ética não garante por si só que a história seja a própria narrativa da justiça ou que só tenhamos bondade e beleza no mundo. Não estamos numa relação de causa e efeito, que nos colocaria necessariamente numa mesma ordem de realidade e de domínio intelectual, e assim não livraríamos a ética como um domínio próprio e independente. Não é pelo julgamento moral do mundo que a ética atesta seu estatuto de anterioridade racional, sua legitimidade enquanto domínio filosófico próprio e primeiro, muito embora a miséria moral da qual o mundo padece diz algo da ética eleita para reger esse mundo. A ética atesta sua independência de domínio racional pelo fato nu e cru de que o mundo e seus habitantes existem numerosos e podem mal ou bem contar sua história. Como essa aliança vai ser “lembrada” no momento em que estamos construindo a história, de modo que a história possa testemunhar o seu passado irrepresentável, ou seja, possa falar e ao falar deixar que sua voz seja ouvida para além das meras representações, em diacronia com o imemorial, é outra questão que nos cabe responder, mas não por agora. O infinito ético é o fundamento inefável do mundo. A ética torna possível a ontologia, mas não a determina de tal ou qual maneira. Esse “torna possível” não estabelece nenhuma relação direta, não forma sistema de pensamento ou qualquer espécie de encadeamento lógico-causal. Se quisermos pensar em que tipo de relação acontece é

preciso esclarecer o sentido da concepção diacrônica do tempo, que será objeto de atenção mais específica no capítulo 2.5.

Em que termos pode, então, esse discurso se construir? O infinito não é a representação de um objeto, algo que deriva da manifestação de um ser. Nada disso nos é possível pensar a respeito desse objeto de natureza tão singular. O infinito não se manifesta enquanto ente no mundo, eis um verdadeiro problema para o pensamento, talvez o problema por excelência. Não podemos pensar em termos fenomenológicos de *cogitationes* e *cogitatum*, *idéia* e *ideatum*. O pensamento contém uma idéia que não obedece à ordem da consciência intencional. O entendimento de que toda consciência é consciência de alguma coisa não se aplica neste caso, pois a coisa não aparece para a consciência, só a sua idéia como a figura de um outro mundo (ou de um sem-mundo) que o da consciência, que neste caso testemunha um lado seu distraído da intencionalidade. Há regiões da consciência que não conhecem a lei da intencionalidade. Mas também não parece escandaloso supor que cada visada intencional carrega em sua pretendida unidade de sentido algum vestígio dessa transcendência, algum elemento de diacronia.

*

A noção de vestígio é capital para a construção do discurso da filosofia levinasiana da idéia de infinito. Primeiro tomamos de Descartes a intuição fundamental de que temos do infinito a idéia, o paradoxo do mais no menos. Depois “abandonamos” Descartes, pois vimos que não se trata de uma especulação onto-teológica, e o fato de nomear de Deus o infinito não vai comprometer a pretensão filosófica do nosso argumento, pois Deus será tratado como um conceito de uma natureza especial. Vimos que trata-se de uma tarefa cujo domínio especulativo apela para uma racionalidade que

chamamos de ética. Qual a solução que nos oferece Levinas para uma tarefa tão problemática e especial, a saber *pensar o infinito fora do plano onto-teológico*? Estamos no mundo e, como Heidegger nos ensina, só podemos falar a partir dessa situação, de nosso ser-aí, desde sempre já ser-no-mundo. A saída levinasiana vai atestar por um lado a herança fenomenológica do pensador (Husserl e Heidegger) e por outro sua vocação antropológica. A solução de Levinas está no conceito de *Visage*. Não é possível ver o infinito, mas é possível testemunhar o seu *vestígio* no Olhar de outrem, um fenômeno ao mesmo tempo mundano e perfeitamente não intencionalizável.

A maneira pela qual se apresenta o Outro, ultrapassando *a idéia do Outro em mim*, nós a chamamos, em efeito, olhar. Este *modo* não consiste em figurar como tema sob minha atenção, a expor como um conjunto de qualidades formando uma imagem. O olhar de Outrem destrói a todo momento e transborda a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida de seu *ideatum* – a idéia adequada.⁸

Não é possível cumprir as exigências do esquema fenomenológico da consciência intencional tendo por fenômeno o Olhar de alguém ou, inversamente, não é possível cumprir as exigências do fenômeno expresso pelo Olhar de alguém tendo como instrumento o esquema da consciência intencional. Entre um e outro, ou seja, entre o fenômeno expresso pelo Olhar de alguém e o aparelho fenomenológico da consciência intencional, Levinas encontra uma *diacronia*. É impossível, portanto, adequar o fenômeno do Olhar a uma representação, pois há um implicativo de ordem temporal que mantém este fenômeno numa instância metafenomenológica⁹, ainda que abordável pelo dado concreto e mundano do olhar humano. Desta impossibilidade decorre a necessidade imperativa de rever o estatuto racional da relação que vamos estabelecer com este

⁸ TI. 43

⁹ O termo *metafenomenologia* tomo de Ricardo Timm de Souza. Cf. SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

fenômeno singular que é o Olhar. Se o olhar escapa, a cada instante que o tento abordar, ao tema que recorro quase inevitavelmente como instrumento dessa abordagem, este modo de abordagem simplesmente não funciona, a não ser como testemunho, pela experiência de que o olhar escapa ao tema, da necessidade de uma outra maneira de abordar. Levinas vai chamar essa nova maneira de *discurso*. Abordar o mundo segundo uma relação objetiva - onde as coisas se encontram em suas representações e são, por isso, perfeitamente substituíveis – isto constitui uma *tematização*. Abordar *outrem*, que a mim se expõe imediatamente pelo seu Olhar, isto constitui, segundo um outro estatuto racional, o *discurso*, e nesse estatuto a própria idéia de verdade será redimensionada:

O olhar, contra a ontologia contemporânea, aporta uma noção de verdade que não é a do desvelamento de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser para expor na sua “forma” a totalidade de seu “conteúdo”, para suprimir, no fim das contas, a distinção entre forma e conteúdo (o que não se obtém por uma qualquer modificação do conhecimento que tematiza, mas precisamente pela viragem da “tematização” em discurso).¹⁰

Discurso: eis a linguagem através da qual fala a ética como filosofia primeira. O Outro, pelo seu Olhar, é *já* discurso, é *já* palavra. A imediatez desse *já* significa a impossibilidade desta relação ser absorvida pelo plano teórico, que exigiria a sincronia do tempo. Para o teórico, é necessário supor a lentidão quase absoluta dos acontecimentos, algo que encosta num nível de estabilidade suficiente para que a representação possa nascer. Como na fotografia, para tomar o exemplo de Bergson na *Introdução à metafísica*: uma fotografia se aproxima enormemente do objeto fotografado, ela só foi possível porque o fotógrafo com sua câmara conseguiu estabilizar num fragmento de segundo aquele movimento incessante do objeto diante dele. A foto é, assim, uma espécie de representação teórica, um *tema*. É fácil perceber, por esse belo

¹⁰ TI. 43.

exemplo de Bergson, que entre a representação da foto e aquilo que foi fotografado existe uma diferença de tempo que torna impossível a redução do segundo à primeira. É impossível acessar tecnicamente a *duração* da realidade, nem se pudermos imaginar a realização do mais perfeito e complexo filme-documentário que já tenha sido feito, ele não vai substituir a duração da vida de seu documento real, sempre será dele não mais que uma representação. Por aí podemos compreender a diferença entre a *tematização* e o *discurso*. Alguém que fala está dando testemunho de sua duração, seu infinito. Compreender o Olhar como o vestígio do infinito é compreendê-lo na imediatidade do *discurso*, como fala antes mesmo da primeira palavra pronunciada. A tematização só é possível porque o tema não fala mais¹¹. O extraordinário da fotografia é que ela paralisa em seu momento uma realidade essencialmente movente. Tanto faz se o fotografado estará vivo ou morto no momento em que a foto for revelada, ele passará a fazer parte de um tempo que será indiferente ao tempo em que dura sua vida. A mágica do cinema é ainda mais extraordinária, porque é como se representasse o próprio tempo na tela. Mas o tempo que se passa na tela continua ausente do tempo da duração interior. Não é possível substituir o *discurso* sem negá-lo em sua vida própria, sem calá-lo.

O olhar é uma presença viva, ele é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma pela qual o ente, expondo-se como tema, se dissimula nele. O olhar fala. A manifestação do olhar é já discurso. Aquele que se manifesta porta, segundo a palavra de Platão, socorro a ele-mesmo. Ele desfaz a todo instante a forma que oferece.

Este modo de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se significando é falar. (...). A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, (...). Ela é, por excelência, a presença da exterioridade. O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior.¹²

¹¹ Ver TI. 60.

¹² TI. 61.

É mais do que chegada a hora de pensar o *discurso* como uma filosofia própria, ou seja, como uma racionalidade que se sustenta em nome da originalidade dessa relação com o ser exterior. Essa originalidade tem uma palavra própria, uma manifestação na linguagem que independe do saber como instância de legitimação filosófica. Então, não se trata de um saber, como normalmente entendemos essa palavra, na ciência, por exemplo.

A ciência é a produção dos saberes, a filosofia é a instância da sabedoria. Esta é uma diferença fundamental no sentido de acolher a expectativa do espírito que deseja compreender o que vem a ser o *discurso*. Bem compreendida essa diferença, o problema da articulação do *discurso* com a linguagem do ser vai problematizar não só a linguagem específica do *discurso*, que, uma vez que pretende se afirmar fora da ontologia, perde de certa forma o direito de recorrer ao ser, mas também vai problematizar a própria linguagem do discurso teórico do saber ontológico, uma vez que este passa a se ver como que atravessado pelo *discurso* (não teórico) do infinito ético, mais ancestral do que a linguagem do ser. A relação com o ser exterior é mais antiga que a relação com o ser em si. A linguagem do discurso não é exatamente aquela que não pode recorrer ao ser, mas aquela em que o ser se ausenta de si, se desencontra, se desterritorializa, ao ser atravessado pelo discurso, ou seja, quando se percebe excedido pela idéia do infinito. Quando a exterioridade original do ser mantém sua dignidade de não-indiferença com relação ao ser, ou mais exatamente, com relação à linguagem do ser, estamos no nível do *discurso*, a linguagem do infinito ético.

O Olhar é por onde o infinito se revela como *vestígio*. Também esta imagem do vestígio não está isenta de problemas, pois ainda apela para um algo que chega e deixa seu vestígio, sendo que não há esse algo. Não podemos falar sequer em ausência, uma

das outras figuras recorrentes nessa filosofia. (O discurso teórico tende como que atraído por uma força quase irresistível para os pólos de substantividade, onde o ouvido do entendimento já se instala como se não pudesse simplesmente não se instalar em lugar algum). Mas o Olhar é o vestígio daquilo que nunca teve lugar, do antes-do-mundo. É evidente que a imagem do Olhar vai apelar muito mais para uma expectativa fenomenológica que neste caso não contribui ou não avança suficientemente na compreensão profunda e conseqüente da filosofia levinasiana da idéia de infinito. Podemos avançar bastante na descrição do fenômeno do Olhar ao dizer que ele acontece no transbordamento da consciência daquele que o encontra, que ele, dessa forma, nunca se deixa presentificar ou representar. A fenomenologia vai se desenhando de maneira a recomeçar interminavelmente, e cada recomeço como se fosse sempre o traçado de um primeiro encontro. É ainda possível pensar nesses termos? O Olhar não é capturável, como se houvesse no mundo, pela janela aberta do Olhar e do Rosto humano, uma matéria sempre excedente, um além ou um fora do mundo que resiste a toda tentativa de nivelamento. Ele permanece distante no mesmo instante do imediatamente próximo, sendo que o infinito escorre pelos dois lados, o da distância e o da proximidade.

*

O Olhar marca um tempo sempre diferente do tempo que uma representação sua desejaria marcar. Não há como incluir esse tempo na linha homogênea do tempo historiográfico, que já é o tempo da representação, como não há como compatibilizar infinito e totalidade. Como se a vida particular testemunhasse um estado de exceção ontológica, porque qualquer narrativa a respeito não vai se completar, não vai ser mesmo

possível, pelo menos enquanto essa vida durar¹³. Por isso a vida, pela interioridade que ela significa, é o limite de toda idéia de totalidade. A história, como pretensão de narrativa universal, começa quando a vida termina e se suspende quando a vida começa. Essa exceção, essa separação que é o acontecimento da vida marca o evento da *anterioridade*, que não é uma ordem cronológica, do começo absoluto impossível de ser contabilizado pelo tempo histórico. Talvez ele possa ser *intuído*, no sentido da intuição bergsoniana, mas aqui já estamos num outro território de racionalidade. A possibilidade de intuir o acontecimento da vida se aproxima do pensamento que tem a idéia do infinito, como se a idéia do infinito fosse a própria intuição da duração da vida. De onde e porque surge a vida? Qualquer explicação causal não vai atingir o fato de que a vida começa e dura, ou, pelo menos, essas explicações estarão sempre, no máximo, encostando a superfície mais exterior do advento da vida, não sendo elas as suas donas. Há um segredo, há um mistério impossível de ser decifrado pelo pensamento do historiógrafo. Tudo isto significa que não esgotamos o sentido das nossas relações mediando-as por representações. Supor esse esgotamento seria supor que não há mistério em se relacionar, não há mistério no Olhar de alguém. Seria supor que o infinito pertence à ordem temporal desse mundo, podendo, portanto, ser apreendido pela totalidade, onde ele perderia o seu conteúdo mais essencial. E por que nossa relação ao outro e ao mundo não se esgota no nível das representações, ou no nível daquilo que a

¹³ Esta idéia se aproxima do conceito bergsoniano da duração. É possível intuir o tempo na duração da vida, no fato de que estamos constantemente em evolução, mas não é possível dizer exatamente o que é o tempo ou o que é a vida, o que se passa de um instante a outro. Da mesma forma como os pontos de uma reta os instantes estão separados pelo infinito. O que sabemos é que a vida dura e, em durando, não permite a estabilização que seria necessária para uma definição do tipo ontológica. Em *A evolução criadora* Bergson vai dizer que a vida é mais uma tendência do que um estado: “uma definição perfeita só se aplica a uma realidade feita: ora, as propriedades vitais nunca estão inteiramente realizadas, estão sempre em vias de realização, são menos *estados* do que *tendências*” (p. 23). Conferir BERGSON, H. *A evolução criadora*. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 13-94 (capítulo que se intitula "A evolução da vida – mecanismo e finalidade").

elas cabe mostrar? Porque a representação ao nivelar o tema ao tematizado, e é só assim que ela se torna possível, não permite a *separação* que constitui o evento da *interioridade*, que Levinas vai chamar de *psiquismo*. No imediatamente *anterior* e *próximo* do Olhar humano termina a tarefa da representação, pois ali começa o intervalo diacrônico do psiquismo, onde a história não tem vez.

A separação indica a possibilidade de um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte contabilize a sua realidade no tempo da história universal. (...). A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico onde a totalidade se constitui, uma ordem onde tudo é *durante*, onde se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, não é mais possível. O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo.¹⁴

Essa ordem que se instaura se desenha em cada instante do acontecimento da vida humana, que não conta o seu tempo como uma sucessão progressiva e sem fim de instantes. Dizer esse tempo da interioridade é uma tarefa que a filosofia ainda não pensou em realizar, provavelmente porque isto exige que ela se reinvente como pensamento.

Outra confusão que devemos evitar é que, assim como falamos que a anterioridade não significa uma ordem cronológica, ou seja, já pertencente ao tempo da totalidade, quando falamos em *proximidade* e *distância* (do outro em relação a mim), isto não significa uma relação de espacialidade. Não dispomos de parâmetros de medida pois a significação do distante e do próximo não está no espaço físico compartilhado entre um e outro, tanto que, como vamos ver, a própria noção de *relação*, tal como encontramos descrita em *Totalité et infini*, a saber a do Mesmo em face-a-face ao Outro, vai se revelar insuficiente ou não tanto recorrente em *Autrement qu'être*. Próximo é aquele que está diante de mim, não há dúvida, mas isto é o primeiro nível do problema,

¹⁴ TI. 48.

estamos ainda num horizonte mais fenomenológico, onde a alteridade assume mais explícita e concretamente a figura do outro humano, estamos ainda no apelo da visada intencional, onde o conceito de *Visage* responde à exigência ali implicada e vai justamente inverter o sinal positivo da intencionalidade. A visada diante do *Visage* não é mais doadora de sentido, não é mais constituinte. Num segundo nível de complexidade, o da substituição, *próximo* é aquele de quem eu estou, num certo sentido, grávido, aquele que já está em minha pele, paradoxalmente antes de mim, antes mesmo que eu possa pensar em termos de relação. (Mas ainda não podemos avançar neste nível de complexidade).

*

Diante dessa exigência que ultrapassa o fenomenologicamente apreensível, Levinas vai propor outros modos de análise. A reflexão que o filósofo oferece sobre a linguagem como o horizonte do Dizer, que aparece de forma mais elaborada em *Autrement qu'être*, mostra um caminho diferente. Não estamos numa relação de sujeito-objeto, pois assim anularíamos o conteúdo mais essencial do infinito, sua infinição. Fora do plano ontológico, perdemos a possibilidade do “falar sobre”: estamos tratando algo de tal maneira que, a respeito do qual, não nos cabe nada atribuir. O infinito ganha assim um modo novo de abordagem e significação. O discurso sobre o infinito é a *produção* do infinito na infinição que a cada vez transborda o dito deste conceito especial: *o infinito significa a infinição de seu Dizer*. Dizer o infinito é, portanto, uma tarefa que não termina, o que não quer dizer uma tarefa impossível ou filosoficamente vã. A análise de Stéphane Mosès em seu texto *L'idée de l'infini en nous* é bastante esclarecedora:

A idéia do Infinito, que em Levinas como em Descartes é a idéia de Deus, significa “a absolução mesma do absoluto”, “a infinição do infinito”. Essas hipérboles, que em Levinas portam o movimento

mesmo do pensamento, designam, ou melhor, realizam, sua elevação acima dele mesmo, sua separação da ordem do aparecer, onde o Infinito continuaria a ser exibido, como o transbordamento mesmo do Dito do Infinito pelo seu Dizer. Neste transbordamento se efetua, ou se realiza, o “gesto especulativo” de Levinas, que consiste em não falar do Infinito (o que quereria dizer lhe tornar presente, logo, anulá-lo), mas em produzi-lo, por assim dizer. Ou, mais exatamente, a somente falar do infinito para retomar esta palavra pronunciada à dura pena.¹⁵

Não há como escapar de uma situação paradoxal. Estamos filosofando a respeito de algo que está sendo produzido na medida em que sua filosofia vai se construindo. O mesmo paradoxo da Terceira Meditação de Descartes, o infinito no finito, reinterpretado por Levinas nos termos de uma *linguagem ética do infinito*. Toda filosofia de Levinas pode ser compreendida a partir dessa interpretação ética do infinito. A responsabilidade ao Outro traz a marca dessa busca interminável do infinito. Trata-se da afirmação ética da vida, onde a subjetividade, nascida da afetação pelo infinito, revelado mundanamente pelo Olhar do Outro, é entendida como responsabilidade incondicional. Como se a vida convocasse para essa busca interminável do infinito, ou mais exatamente, como se a vida fosse essa convocação mesma, (eis uma interessante interpretação para a famosa questão que interroga pelo sentido da vida).

Dizer o infinito: não se trata de relançar o sentido deste conceito a um novo enunciado, um novo Dito, e repetir esta operação infinitamente, acreditando estar nessa repetição o sentido essencial da infinição. Seria isto uma analítica da linguagem. Não se trata de uma progressão sem fim. Dito e Dizer estão articulados num mesmo momento. “Retomar esta palavra pronunciada à dura pena”, como sugere Mosès, significa ter que dizer e, no mesmo instante, desdizer o dito, sob pena de aprisionar o conceito. Não funciona, portanto, a idéia de progressão, que exigiria uma sucessão de instantes e o enunciado sendo retomado a cada instante por um novo dito. Podemos inverter a ordem

¹⁵ MOSÈS, S. Op. cit. p. 101-102.

e dizer que não é a linguagem que chega ao infinito a ponto de poder dizê-lo, mas o infinito que atravessa a linguagem em cada momento seu, da mesma forma como chega ao pensamento a idéia de infinito. Pela ótica levinasiana do infinito, tanto o pensamento faz mais do que pensar quanto a linguagem faz mais do que doar nomes. Citamos mais uma vez Stéphane Mosès:

Em Levinas, o Dito é de imediato – anteriormente a toda progressão ou ainda fora da idéia mesma de progressão – transbordado por um Dizer que não o engloba como uma generalidade e não o produz como uma causa mas que, como endereçamento a outrem, abre o horizonte mesmo de toda significância.¹⁶

Essa anterioridade do Dizer que não está separada do Dito é da mesma natureza que a anterioridade da ética, reivindicada por Levinas como filosofia primeira. A imemorialidade do Dito diz de seu endereçamento a outrem. O Nome não tem sentido, para Levinas, enquanto pura forma que designa uma coisa, mas enquanto, anteriormente (ou imemorialmente), algo que se dirige a alguém. É nesse endereçamento que o Dito é transbordado pelo Dizer, passando do puro significado à sua significância.

*

Endereçar-se a alguém é dar *testemunho* do infinito. Trata-se de um outro modo de dizer a verdade, diferente do modo do desvelamento que, na filosofia tradicional, reduziu o sentido da verdade como a maneira de distinguir o ser na mera aparência, o que pressupõe todas as modalidades que não cabem para dizer o infinito. A verdade do desvelamento exige a objetividade do tematizado no tema, a presença do ser na consciência pela representação, o que vai implicar a redução de todos os momentos da produção dessa objetividade ao momento da representação na consciência, nenhum lapso de tempo pode ser perdido nessa passagem do tematizado ao tema. Para que a representação funcione enquanto tal, é necessária a sincronia (confusão, coincidência)

¹⁶ Idem. p. 102-103.

entre ser e pensamento. Podemos dizer pela noção de intencionalidade que não é possível conceber separadamente *ser* e *consciência*, pois o primeiro só terá sentido enquanto o for *para* a consciência que o apreende, e a segunda não poderá nascer senão já enquanto *consciência de...* O sentido fica assim reduzido ao momento dessa coincidência. Para que a objetividade do tema seja plenamente alcançada, a subjetividade deve ser reduzida como receptáculo do tema e, finalmente, como o tema puro. Mas há um caminho a ser percorrido, há um tempo a ser esperado até que o tema conquiste o seu lugar na representação, que não faz questão de lembrar dessa espera. Na medida em que damos atenção para esse tempo da espera, que é o tempo da diacronia, nos aproximamos do sentido original - e irreduzível enquanto desvelamento - da relação ao ser exterior, e de uma subjetividade ainda aquém do tema. Mas pensando assim parece que estamos numa temporalidade homogênea em que a sincronia é o instante que sucede a diacronia, como se houvesse uma linha progressiva de tempo. Na verdade a diacronia é flagrada no próprio presente da representação, como um tempo que corre numa ordem que assombra o campo iluminado da representação. A verdade como desvelamento não é a única noção de verdade.

A verdade correlativa do ser - onde o sujeito, pura acolhida reservada à nudez do ser desvelado, se apaga *diante* do que se manifesta e onde o esforço, a invenção e o gênio são somente os meios, as vias, os desvios pelos quais o ser se des-cobre, pelos quais suas fases se reúnem e suas estruturas se fixam - permanecem, no pensamento saído da Grécia, o fundamento de toda noção de verdade.¹⁷

A não ser que queiramos reduzir nossa compreensão da subjetividade a uma função gnosiológica, outra noção de verdade aguarda nossa atenção. Compreender o subjetivo para além da função de meio pelo qual o ser se descobre exige que recusemos o estatuto

¹⁷ LEVINAS, E. *Vérité du dévoilement et Vérité du témoignage*. In: *Le Témoignage* : actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome. Paris: Aubier, 1972. p. 102.

de fundamento único e último da verdade correlativa do ser, que serve única e exclusivamente para o desenvolvimento do discurso ontológico. O *testemunho* concorre para outro estatuto de verdade, e aqui a representação não será solicitada a nenhuma função. Pelo testemunho somente o subjetivo, aquilo que só pode ser absolutamente subjetivo e portanto insubstituível enquanto voz, pode falar. Por isso não cabe representação, que seria *algo em lugar de...* A verdade do desvelamento é solicitada pelo Dito, enquanto que o testemunho é a instância do Dizer, antes do dito, mas também no dito, como um momento que não se reduz ao presente daquilo que é dito, quando este presente não admite nada fora dele, pelo menos nada que tenha sentido.

Todo mundo testemunha coisas no mundo, na vida. Alguém pode ser testemunha de algo que aconteceu - um crime, por exemplo, relatado perante um juiz num tribunal. Mas aqui o testemunho permanecerá como uma via para acessar o fato ocorrido, como aconteceu o crime. Dificilmente o juiz poderá de uma única testemunha retirar o seu veredicto, seria isto aceitar uma verdade e julgar um crime a partir de um relato inteiramente subjetivo. Por isto é necessário escutar e comparar o maior número possível de testemunhas para que o fato do crime seja construído com a maior objetividade possível em comparação com a lei. O sujeito é capaz de mentira, de má fé, e por isso, de saída seu testemunho já está contaminado, não tem valor de verdade ou é uma verdade inferior, que necessita de crítica para que possa ser depurada de seu conteúdo excessivamente subjetivo e, portanto, passível de mentira. Na ciência também isto se passa. Uma descoberta científica não vai nascer do testemunho de um único cientista, ele precisa de sua comunidade para que seu trabalho, suas descobertas ganhem credibilidade. Mas, pensado nesses termos o “testemunho - a confissão de um saber ou de uma experiência por um sujeito - só se concebe em relação ao ser desvelado que

permanece sendo a norma”¹⁸, princípio e fim de toda realidade. Não estamos ainda na *verdade do testemunho* que, definitivamente, *não é questão do ser*.

Diz Levinas que a única verdade testemunhável é a do infinito¹⁹. Não serve o caminho da prova ou da experiência subjetiva, seja individual ou coletiva. O campo subjetivo do testemunho é a *responsabilidade*. É via responsabilidade que podemos dizer a verdade do infinito. O excesso incessante da idéia do infinito em mim recorre ao testemunho como modo de significação, e a responsabilidade é a palavra que brota desse testemunho, mas sem dito, palavra que é puro dizer na sinceridade daquele que testemunha: o olho-no-olho do endereçamento ao outro. Mas a responsabilidade não é uma experiência, pois nada acrescenta ao sujeito que, visitado por essa idéia extraordinária, viaja para uma terra estranha cujo caminho de volta não se encontra disponível. O infinito é a exceção da regra do ser, pensamento por onde a vida se inspira. A responsabilidade não é objeto passível de verificação, isto seria novamente supor algo prévio, algo dado em referência do que a verificação seria possível. Não há um modelo de responsabilidade. É evidente que podemos dizer que alguém foi ou não responsável perante algo, cumpriu ou não um dever, uma dívida, assumiu ou deixou de assumir algo que fez. Mas, pensada por este prisma é difícil atingirmos a verdade do infinito ético, testemunhada no nível da responsabilidade e da fraternidade humana. Nenhuma verdade demonstrável é capaz de atestar a responsabilidade em sua aliança com o infinito. Nenhuma verdade demonstrável é capaz de explicar o que há de absolutamente gratuito na responsabilidade ao outro, que é o indesejável por excelência, aquele que, do ponto de vista de meu ser, definitivamente não me interessa e nem me agrada. Isto não quer

¹⁸ Idem. p. 103.

¹⁹ Idem. p. 107.

dizer que entre os dois níveis - a responsabilidade verificável e julgável ao nível do mundo e a responsabilidade aliada ao infinito anárquico e pré-original - não tenha relação. É evidente que tem. Mas, o que importa por hora é não perdermos de vista a independência entre esses dois níveis no que diz respeito aos seus “critérios” de verdade e legitimação filosófica.

A verdade do mundo subjetivo certamente não é perfeitamente verificável, e talvez não seja um caso de verificação. O subjetivo exige e espera por um outro modo de abordagem, se não quisermos reduzi-lo a uma relação de objetividade, correlação ao ser, etc. Ao psiquismo da subjetividade se refere uma outra intriga que a do ser. Por esta outra intriga, outramente que ser, a História deixa de valer como pretensão de sentido absoluto e a totalidade não é mais total. Pelo psiquismo se passa o infinito e a ontologia se desencontra do estatuto que lhe confere a condição de fundamento primeiro. A intriga do subjetivo exige uma filosofia que não é ontologia, pois nada tem que possa aparecer no sentido de uma viabilidade ontológica.

Infinito glorioso. Ele não saberia entrar no aparecer - se fazer fenômeno - se tematizar sem se deixar conter, sem receber limites na imanência. Esta recusa de aparecer é então positivamente a responsabilidade mesma pelo outro, anterior a todo presente memorável, vindo de um passado que nunca foi presente, que nunca foi liberdade de sujeito, (...). Minha responsabilidade pelo outro é precisamente esta relação com um Infinito in-tematizável. Ela não é nem a experiência dele e nem sua prova: ela o *testemunha*.²⁰

É dessa forma que a responsabilidade, conforme fala Levinas, não pode ser interpretada como um fenômeno moral. Podemos dizer que ela é, ou pode ser, algo que se mostra naquilo que se manifesta como fenômeno mundano - não necessariamente já moral - mas não se confunde, ou seja, não é aquilo que aparece, não é um modo do ser. Também não é a causa daquilo que aparece, cairíamos assim novamente na lógica sincrônica do

²⁰ Idem. p. 106.

fundamento, não é uma dimensão transcendental. O excesso do infinito é o fora da presença, a recusa de aparecer que não é capricho mas, antes, pertença à outra ordem de realidade, testemunho do mistério ontologicamente insondável que significa no imediato do endereçamento ao outro: dizer sem dito.

Um diálogo, uma conversa é muito mais do que o volume das informações compartilhadas, que tanto pode ser pretexto para o investimento ético do mundo como pode ser sua dissimulação, a falta de sinceridade, que, muitas vezes, assume a forma do jogo burocrático e kafkiano das relações sociais. A sinceridade só pode ser uma gratuidade, um desinteressamento que é propriamente o imediato desse dizer sem dito, não simplesmente a boa consciência de um cidadão ciente de seus deveres cumpridos. Antes, uma incessante inquietude, uma impossibilidade de repouso ou dissimulação: o psiquismo da interioridade é a exposição absoluta e sem escapatória, “extra-versão da interioridade do sujeito que se tornaria visível antes de se tornar vidente!”²¹. Responsabilidade como prontidão que não espera a ordem do chamado para se cumprir, mesmo porque não é uma questão a se cumprir. Como se minha boca falasse antes que eu pudesse tomar as “minhas próprias rédeas”.

A glória do Infinito não vem então me afetar como uma representação, nem como interlocutor num “diálogo” - diante do *que* ou diante de *quem* eu me posiciono. Ela me comanda pela minha própria boca. A interioridade é precisamente essa mudança brusca: o eminentemente exterior ou o transcendente, em razão dessa eminência, desproporcional ao presente do tema, não podendo ser “conteúdo”, não podendo aparecer e não vinda de um interlocutor, me concerne e me cerne como mandamento falando pela minha boca. Mandamento anunciado pela boca daquele que ele comanda – estrutura excepcional; certamente única. A exceção mesma à regra do Ser. Só há testemunho do Infinito.²²

Essa excepcionalidade, esse fora da regra, não significa o ausente de sentido, antes um deslocamento. Estrutura excepcional que desperta nossa atenção para uma outra

²¹ DVI. 110.

²² LEVINAS, E. *Vérité du dévoilement...* Op. cit. p. 107.

modalidade de razão, sendo que esse despertar já é o testemunho dessa outra razão. A racionalidade ética não permite o distanciamento que o pensamento representativo torna necessário e sem o qual ele julga inviável o trabalho da filosofia. Pelo infinito o pensamento está imediatamente associado ao seu *cogitatum*, a tal ponto que não podemos pensar uma relação, que implicaria necessariamente a delimitação dos territórios. Menos ainda podemos pensar em confusão, coincidência, pois há o pensamento e a idéia excepcional do infinito. Mas se o infinito, por definição, é sem começo e sem fim, não podemos enquadrá-lo, quando fazemos dele substância filosófica, na lógica do tempo espacializado, como tradicionalmente faz a filosofia. Ou seja, não é possível encontrar um lugar, na órbita das coisas pensáveis, para essa substância especial. Isto nos leva necessariamente a atender a exigência aí implicada: precisamos de uma outra lógica, outra racionalidade, outra filosofia.

*

A representação do mundo não é nem a primeira e nem a última modalidade do pensamento. Mas é preciso cuidar para não cair novamente na lógica viciada do tempo homogêneo, que organiza a realidade segundo uma sucessão infinita e progressiva de instantes. Pensar o infinito fora do ser é abandonar a imagem do tempo histórico da homogeneidade e mergulhar já numa outra lógica e razão do tempo.

Stéphane Mosès, no texto referido anteriormente, oferece uma interessante interpretação da filosofia levinasiana do infinito a partir da análise de um texto clássico do judaísmo tradicional, escrito na Lituânia em 1823. Trata-se do *Nefesh ha-Haïm*, escrito por Haïm de Volozine. Levinas dedica a este texto um importante estudo talmúdico, ““À l’image de Dieu”, d’après Rabbi Haïm Voloziner”, publicado em sua coletânea de leituras e discursos talmúdicos *L’au-delà du verset*. Volozine apresenta

uma outra modalidade para a interpretação do infinito, no sentido de que não sustenta nenhuma herança da tradição ocidental²³, se orientando exclusivamente “segundo o modo rabínico, segundo o modo do *midrash* que solicita a letra do texto para pesquisar, para além do sentido óbvio, o sentido escondido e alusivo”²⁴. Mosès pretende com seu texto mostrar como este outro modo de interpretação do infinito aparece como uma espécie de pano-de-fundo da filosofia levinasiana da idéia do infinito, evidentemente corrigida por Levinas em termos de argumentação filosófica de rigor. Não se trata pois de uma fundamentação apoiada pura e simplesmente no misticismo judaico, mas de uma referência fundamental para a compreensão profunda dessa filosofia, e é digno de destaque o fato de que Levinas não lança mão desse caminho, a não ser a título de ilustração de seu pensamento, nunca a título de prova, aliás como também o faz com a literatura em geral. É perfeitamente visível a distinção que o filósofo faz entre seus escritos filosóficos e confessionais, muito embora também seja visível a implicação recíproca entre ambos, sem que os domínios respectivos percam contudo sua legitimidade de alcance epistemológico.

Seguiremos aqui o caminho de Mosès, sobretudo naquilo que concerne ao alcance que sua interpretação permite da nova concepção levinasiana de temporalidade - a do tempo como diacronia - e também pela forma como a idéia do infinito em nós se articula com esta outra lógica e razão do tempo.

Conforme a tradição cabalística do Zohar, Deus está ao mesmo tempo escondido e desvelado, podendo ser abordado “de seu lado a ele”, sua face escondida, e “de nosso

²³ “Nenhuma influência direta do Ocidente moderno aí penetra. Nenhuma alusão explícita mesmo à filosofia medieval judaica inspirada em Aristóteles e no neo-platonismo, (...); pouca referência a Maimônides, (...). Mas nada, absolutamente nada da filosofia ou da ciência dos tempos novos. Nem Descartes, nem Leibnitz, nem Espinosa e - a algumas centenas de quilômetros de Königsberg, de Iena e de Berlin - nenhum signo de Kant, de Fichte ou de Hegel”. ADV. p. 185.

²⁴ ADV. 185

lado a nós”, sua face desvelada. Muito embora esta forma de abordagem do infinito - *En-Sof*, segundo o Zohar - tenha uma função unicamente operativa, não se tratando de nenhuma tarefa descritiva. A rigor, Deus configura uma instância absolutamente inominável, não permitindo ser dito nem pelo Tetragrama e nem pela extremidade da menor letra concebível²⁵. Nossa maneira de falar pretende corresponder às forças emanadas dessa substância: na medida em que Deus se associa aos mundos, de alguma forma encosta na gente. Ocorre que somos humanos e só podemos falar a partir dessa condição. Não é possível, não tem sentido qualquer discurso que esqueça dessa condição. O discurso a cerca do infinito pretende significar de maneira operativa o lado de Deus que “encosta em nós”, nossa maneira de lidar com o sentimento do infinito.

O termo “En-Sof”, que na terminologia da Cabala designa a parte mais escondida da divindade, não deve ser compreendida como descrevendo a essência divina, nem mesmo como o evocando pelo modo metafórico, mas como reenviando à experiência humana ela-mesma: mais precisamente ao caráter sem fim, sem termo, in-terminável, de nossa busca do Infinito.²⁶

Não se trata, portanto, de “dar um salto maior do que a perna”, falar do que não se pode experimentar, fazer metafísica no sentido ingênuo e dogmático condenado pela filosofia crítica de Kant, ou falar no momento em que se deveria calar como sugere Wittgenstein. Trata-se de acudir o nosso sentimento do infinito a partir de nossa condição de falantes no mundo, sem esquecer dela e dos limites que ela impõe, toda esta filosofia não podendo levar para além da experiência humana ela-mesma. Assim que toda terminologia aqui empregada não deve servir senão para suportar esse modo de significar algo que não se deixa descrever como um fenômeno do mundo, nos enviando a esta nossa aliança ancestral com o aquém do mundo e com o além de nós. E é exatamente porque não podemos ultrapassar o alcance de nossas pernas, porque estamos

²⁵ ADV. 198.

²⁶ MOSÈS, S. *L'idée de l'infini en nous*. Op. cit. p. 111.

limitados a nossa condição humana e mundana que nossa busca é sem termo, interminável. O dizer do infinito só pode ser sem fim.

Que razão pode haver em uma busca que é interminável? Que recompensa esperar de um investimento que não vai se cumprir em algo, não vai levar a absolutamente nada? Provavelmente é por essa capacidade de investimento sem termo, por essa gratuidade da vida que a humanidade pode nascer no ser humano. Levinas vê aí todo o sentido da ética e da responsabilidade que, pensadas radicalmente, vão nos levar à compreensão da vida como gratuidade no desejo e na busca sem fim do infinito. A gratuidade não cabe na lógica do tempo progressivo, onde a vida deve cumprir uma finalidade. A finitude configura o tempo que vai durar a nossa vida, nascemos e vamos morrer um dia, nenhuma certeza consegue ser mais certa. Mas não é dessa certeza que a vida vai se ocupar, nem mesmo se, ao se interrogar pelo sentido, ela estiver em busca de uma finalidade. Enquanto vivemos somos o adiamento da morte, até o último instante. Não caminhamos em direção à morte, simplesmente morremos um dia, somos retirados da vida, como um dia fomos invadidos por ela. Mas o que importa de tudo isto é que a consciência de nossa finitude coincide com a consciência daquilo que mais radicalmente concerne à nossa vida, o *tempo*: o fato de que nos é dado viver e *durar*. É pela finitude que o pensamento sobre o infinito se torna excepcional, sem poder recorrer às modalidades do ser, mas sem que precise já recorrer à religião. Deus nos significa pela nossa significação temporal.

Dizer que Deus, “de seu lado a Ele”, não tem nem começo nem fim, não significa que a essência de Deus está fora do tempo, mas que as categorias de começo e de fim não têm sentido fora da experiência humana do tempo. De nosso ponto (o único que nos é dado a dizer), o Infinito “em si” significa “o sem-fim do que jamais começou”, ou ainda: “o que, sem começo nem fim, jamais teve lugar.”²⁷

²⁷ Op. cit. p. 112.

Eis a excepcionalidade dessa idéia de Deus. Buscar o infinito significa fazer do tempo um perpétuo recomeço, uma criação que a cada momento se anuncia. Cada instante, o primeiro instante. Pelo infinito o pensamento se temporaliza, e o tempo pode ser pensado fora de qualquer referência ao espaço. Pelo infinito o pensamento se afasta da geometria. Levinas nos convida a pensar o tempo sempre em relação à morte e à Deus, abrindo o pensamento à dimensão da transcendência, do outramente que ser. O tempo é o modo como nos relacionamos ao infinito, nossa relação mesma ao outro. O Olhar é a janela por onde se passa esse “sem-fim do que jamais começou”, fenômeno excepcional, porque não intencionalizável, que via pensamento nos informa dessa nossa aliança ancestral, imemorial com o antes do mundo, a exceção do não-lugar pelo qual o infinito e o tempo significam na implicação com a vida: intriga da ética.

Podemos, então, ensaiar o traçado de uma imagem nova do tempo.

Estamos habituados a pensar o tempo como uma sucessão de instantes, a imagem de uma linha homogênea regida pela lei da causalidade: cada instante se equivalendo e valendo como a unidade quantitativa dessa linha. Uma imagem perfeitamente espacializada, geométrica: o tempo é uma linha infinitamente subdividida em pontos, os instantes. Pela causalidade cada ponto responde necessariamente a seu sucessor sendo ele mesmo a única resposta possível de seu antecessor. Temos então, associada a essa imagem geométrica do tempo, herdada da física moderna, a idéia do progresso entendido como uma necessidade. É a partir do Iluminismo que passamos a entender a História como progresso e temporalidade homogênea. Por essa idéia de tempo o infinito é reduzido ao caráter sem fim de uma operação matemática: a sucessão dos instantes e o progresso não terminam jamais, como a quantidade de pontos que cabem numa reta, independentemente de sua extensão. Esse é o lugar do infinito na História.

O que seria uma imagem nova do tempo em referência ao infinito que não cabe na matemática, o infinito como a terra do lugar-nenhum? Não há causalidade e tampouco progresso, cada instante seria um acontecimento independente e sem correspondência causal com os outros instantes. Cada instante, uma vez atravessado pelo Infinito, é um começo absoluto porque não pode haver avanço para a compreensão do Infinito, que está fadada a recomeçar interminavelmente. Não significa que estamos parados, derrapando no mesmo ponto de partida, isto só tem sentido se tivermos como referência exclusiva a imagem do tempo homogêneo e progressivo. Significa antes, e essa é a diferença mais fundamental e significativa, a idéia da *criação* como *novidade absoluta*, inédita, inesperada; a idéia de que o *tempo trás o novo*, o *diferente* e que *cada instante é capaz de criar a novidade e a diferença*. *No tempo homogêneo e sincrônico a vida se afirma - ou antes se nega - como mesmidade, no tempo heterogêneo e diacrônico a vida se afirma como criação*. O tempo como homogeneidade é o tempo do Mesmo em seu desenvolvimento perpétuo e progressivo, cada instante sendo mais um instante em que a mesmidade se cumpre. O infinito é dessa forma uma função operativa da Totalidade, nada mais do que uma matemática, “o que é negado aqui - o fim na palavra "infinito" - é a novidade radical, a alteridade absoluta, a idéia mesma de Redenção. Este tempo homogêneo é aquele onde nada chega”²⁸. O tempo como diacronia é o tempo da Alteridade, da novidade que, a cada instante, surpreende e traumatiza o mundo em sua vontade de organização e enraizamento ontológico, “a negação do fim significa aqui não que nada pode se completar mas que nada é irrevogável. É porque todo instante é primeiro que não há mais o último instante”²⁹. O Infinito passando, dessa forma, a ser

²⁸ Idem. p. 113.

²⁹ Idem. p. 114

pensado como *algo que significa a vida como incessante criação*. “O que semanticamente é negado no "sem-fim" é a parada definitiva, a morte; o in-finito como sempre novo é a vida ela-mesma”³⁰. Também caberia dizer que o infinito como sempre novo é o tempo ele-mesmo. Vemos dessa forma como nessa filosofia não há como pensar a vida sem que já estejamos pensando o tempo, a expressão ‘o tempo da vida’ não servindo mais que como uma operação de quantificação cronológica da vida, uma vez que o tempo é a carne mesma da vida, a vida ela-mesma.

É evidente a aproximação dessa concepção de temporalidade - saída da idéia do infinito em nós - com toda narrativa bíblica da Criação, o Gênesis. Podemos dizer que é uma maneira judaica de interpretar a temporalidade, não resta dúvida. Mas isto por si só não descredita a substância filosófica desse pensamento. A compreensão de que cada segundo de nossa existência é um instante de criação - que facilmente nos remete ao primeiro segundo da Criação, conforme a narrativa bíblica - tem um caráter ético e antropológico, antes de mais nada. É evidente que pode servir para uma compreensão filosófica da religião, mas o que importa destacar é que a natureza do discurso levinasiano é fundamentalmente filosófica, sendo a comparação com a cena bíblica não mais do que uma imagem de sentido puramente ilustrativo. Trata-se de um dos resultados da filosofia levinasiana da idéia do infinito. Mosès se pergunta se a conclusão cartesiana na Terceira Meditação não pode da mesma forma nos remeter à idéia da Criação: “por conseqüência não resta outra coisa a dizer senão que, como a idéia de mim-mesmo (a idéia do infinito) nasceu e se produziu comigo desde que fui criado”³¹. Em todo caso, o pensamento sobre o infinito que Levinas oferece inaugura no interior do

³⁰ Idem. p. 114

³¹ Idem. p. 115. Citação que o autor faz de Descartes.

discurso filosófico a possibilidade de pensarmos sem que este exercício já seja um jogo em que o ser é protagonista. O infinito não pode ser dito nos termos do discurso ontológico. Isto também nos permite enxergar a possibilidade de pensarmos filosoficamente a vida, o tempo, a subjetividade, enfim, tudo o que diz respeito ao ser humano, sem que a orientação do ser seja uma necessidade.

O infinito só pode conservar sua infinição se pudermos pensá-lo em termos de *diacronia*, o intervalo inscrito no ‘antes do começo’, que é o modo como a ética levinasiana da responsabilidade articula seu sentido e racionalidade. O infinito está inscrito em mim desde que fui criado - não como a marca do criador segundo o esquema onto-teológico de Descartes, pois assim ele conformaria sistema e sincronia anulando sua infinição - mas pela responsabilidade ao outro. É pela ética que o infinito pode ser pensado: a marca do infinito em nós significa nossa responsabilidade ética imemorial, sem origem, diacrônica. Assim como no Gêneses a criatura responde ao *fiat* da criação antes de ser e de ter mundo, estamos aliados ao outro pela responsabilidade antes mesmo que o fenômeno de meu engajamento mundanamente testemunhável possa corresponder à sua súplica. Meu engajamento no mundo não é senão o sinal de uma aliança muito mais ancestral que o próprio mundo.

A marca do infinito em nós é a “imagem de Deus” (por mais problemática e precária que seja a palavra ‘imagem’ para traduzir o termo hebreu *tselem*) conforme a qual fomos criados, que não significa nem reflexo e nem representação mas a ordem de uma analogia: “da mesma forma como Deus é - segundo uma de suas modalidades - o Mestre de todas as forças cósmicas, assim também o homem é - em sua escala reduzida -

o mestre das forças deste mundo”³². O que significa isto é que depende unicamente de nós - e não precisamos mais falar o nome de Deus - toda felicidade e toda desgraça do mundo e de nós mesmos.

Se o Infinito “de seu lado a Ele” - sem começo nem fim - é o que nunca teve lugar, este não-lugar se recria a cada instante no “sem fim” de nosso infinito a nós - do infinito em nós - através do hoje sempre novo de nossa responsabilidade, hoje vivido ele também como um começo absoluto, como se aqui também, antes dele, nada tivesse tido lugar.³³

É porque estamos dessa forma aliados ao infinito ético - e aqui o adjetivo ético funciona como uma espécie de corretivo filosófico desse discurso tão radicalmente inspirado de religião - que cada instante nosso é criação e renovação da vida, luta gloriosa e vitoriosa contra a morte. Cada instante nosso é o instante do ainda viver, como se até o último segundo a vida toda se recriasse, se renovasse, se afirmasse no adiamento perpétuo da morte, face à não-indiferença na relação ao outro e ao mundo.

Não é forçoso dizer que toda filosofia de Levinas encontra eco nesta maneira de pensar e dizer o infinito. O filósofo encontra nesse tema todo um território novo e inexplorado pela tradição do Ocidente filosófico, quase sempre envolvida com o problema do ser ou tratando não importa que problema como algum resultado de uma questão que vai conformar alguma espécie de ontologia. O problema do ser *humano* é a desmesura desse adjetivo, o demasiado além que o *humano* já significa quando pretendemos abordá-lo como ser, e quando esta abordagem deseja definir e encerrar aquilo que já não se encontra disponível quando esta definição se pretende completa. E é dessa forma que o pensamento sobre o infinito deseja, de uma maneira filosoficamente inédita, oferecer um novo modo de abordagem e significação daquilo que diz respeito ao

³² Idem. p. 117.

³³ Idem. p. 118.

humano, abdicando de uma vez por todas da pretensão de encontrar para ele uma palavra definitiva.

2.2 DESEJO E METAFÍSICA

Desde Platão e Aristóteles entendemos por metafísica o discurso filosófico que permite a apreensão intelectual do ser, ou seja, a ontologia. Uma vez que tendemos pela limitação de nossos sentidos à confusão entre ser e aparência é necessário o exercício intelectual (filosófico) da metafísica para que nosso espírito perceba essa recorrente confusão e se permita o acesso ao ser ele mesmo, o meta da metafísica significando essa distância entre a realidade como mera aparência e aquilo que ela é. Só através da iniciação ao exercício filosófico é que somos capazes de vencer essa distância. A história da filosofia tradicional, desde Platão até a fenomenologia, sobretudo pela viragem heideggeriana, é a história da reposição constante dessa longa discussão sobre o acesso à realidade do ser através da metafísica. A fenomenologia ao sugerir a necessidade do retorno às coisas mesmas, para além do empirismo, vai abrir caminho para a discussão sobre o fim da metafísica. Levinas, testemunhando todo esse movimento renovador da filosofia no século XX, vai propor não o fim, mas todo um outro entendimento da metafísica ao conceber para ela não a tarefa de permitir o acesso ao ser, mas justamente o momento em que podemos transcendê-lo no desejo do infinito, na relação com o *visage*.

A metafísica, segundo Levinas, seria essa tendência constante, e constantemente recalçada, ao mais além do ser. Por sua vocação metafísica a filosofia não se deixa reduzir à ontologia. Mas essa vocação é a própria filosofia, é no desejo do ir além metafísico que a filosofia encontra seu lugar, sua razão de ser. Acontece que a história

da metafísica tendeu a se confundir com a história das maneiras de dizer e alcançar o ser, naturalmente pela força que o saber, enquanto uma das vocações do espírito, representa e sempre representou no mundo ocidental. De fato a Grécia é o saber enquanto disciplina científica. Não há para o grego realidade que não possa ser alcançada como saber, se o exercício da filosofia for a modalidade desse acesso. Filosofia é, dessa forma, sinônimo de saber e é bastante compreensível a importância que a ciência vai adquirir ao longo do desenvolvimento dessa tendência na história da filosofia, ao ponto de se separar num determinado momento da época moderna e se tornar mesmo um trabalho independente. Uma vez separada da ciência mais distinta parece se tornar a vocação da sabedoria filosófica. As disciplinas científicas servem também à nossa instrução de que a sabedoria não se reduz ao saber. Da mesma forma, a metafísica não se reduz à ontologia. Levinas dirá que não só não se reduz como contraria configurando um universo à parte, mesmo que latente no logos do ser, como um desejo de excesso e exceção. Escuta do infinito, a metafísica está para a ontologia assim como o dizer está para o dito.

Essa leitura que Levinas oferece para a história da filosofia, apresentando-a totalmente distante de qualquer homogeneidade, responde à acusação pretensamente crítica que normalmente o filósofo sofre e segundo a qual ele confundiria religião e filosofia ao dar um contorno teológico à fenomenologia. Pois esta fronteira que separa o discurso filosófico do teológico e que pretende dar ao primeiro um estatuto de coerência racional e homogeneidade lógica é flagrada pelo filósofo no interior do próprio discurso filosófico, não como aspiração teológica da filosofia mas como uma cisão do livre desenvolvimento do logos, uma espécie de resistência que a filosofia encontra em sua tendência de totalização e quietude. “Por trás do conflito aparente da religião e da filosofia se perfila um conflito fundamental, interno à filosofia, que opõe a ‘ontologia’ à

‘metafísica’³⁴. A metafísica é a própria expressão da inquietude e desarmonia do discurso filosófico. Entender a estranheza do discurso levinasiano como provinda do fato de que este pensador traz para a filosofia fontes de inspiração que não são originariamente filosóficas é impedir o acesso à compreensão profunda desse pensamento. O que Levinas faz é mostrar que a estranheza pertence já à filosofia, que, via metafísica, transita numa região de fronteira. Pela metafísica a filosofia experimenta não ser só ela mesma, e isto resulta num certo auto-descontentamento uma vez que a filosofia não consegue ser senão ela mesma. A metafísica é a expressão de um discurso inspirado pelo desejo de abrigar além do que permite sua capacidade de alcance. Dessa forma é necessário compreender a distinção de natureza implicada nos discursos ontológico e metafísico.

Enquanto que a ontologia ignora deliberadamente o “choque do encontro” entre o mesmo e o outro, a metafísica implica o “respeito” da alteridade como tal. A metafísica exprime o desejo de reconhecer a resistência do outro ao mesmo. Nisto, ela interrompe a marcha da ontologia, põe em cheque o projeto de assimilação do ser pelo pensamento. Nenhuma coexistência pacífica saberia desde então ser encarada entre o discurso sobre o ser e o desejo do outro, entre a ontologia e a metafísica. Por sua natureza mesma, o projeto da ontologia é incompatível com o da metafísica.³⁵

Tal incompatibilidade corresponde à dificuldade de tratar o infinito desde um horizonte ontológico ou onto-teológico. Mas essa incompatibilidade antes de querer nos impor uma situação de escolha diante de projetos que não admitem uma coexistência pacífica, quer nos mostrar que a filosofia é um campo de heterogeneidade, uma tensão que não admite calma, uma inquietação constante. “Por seu lado ontológico a filosofia se instaura, mas ela se põe em questão por seu caráter metafísico”³⁶. Mas não existe filosofia sem ontologia e metafísica, incompatíveis, irredutíveis, indissolúveis. Sem

³⁴ HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. Paris: Éditions Kime, 1997. p. 79.

³⁵ Idem. p. 80.

³⁶ Idem. p. 80.

abrigar o desejo do infinito ou simplesmente rendendo a metafísica pela ontologia, a filosofia tende ao dogmatismo, recusando sua intimidade com o ceticismo.

Neste sentido, a obra *Totalité et infini* pode ser lida como um tratado metafísico. A mais famosa tese levinasiana, a *ética como filosofia primeira*, que a obra de 1961 anuncia, pretende sustentar a primazia da metafísica perante a ontologia. Mas o que deve ser bem entendido é que não se trata de uma recusa, antes da reivindicação de um lugar próprio, da defesa do reconhecimento de um estatuto filosófico diferenciado para a ética. A ética é uma metafísica e não mais um domínio do ser. Porque ela deve ser compreendida como filosofia primeira isto quer dizer algo extremamente simples, o que não significa de fácil compreensão. A simplicidade significa o fato de que qualquer atitude do espírito, qualquer saber só poderá nascer na base de um mandamento ético: ‘tu não matarás’, expresso na nudez absoluta e imediatamente próxima do *visage*. Nenhuma fórmula consegue ser mais simples! Porém essa simplicidade pertence a uma natureza extremamente complexa e distante de qualquer tentação de obviedade, irreduzível a uma operação simplista. É compreensível que enquanto projeto de inovação da filosofia - discurso inédito que subverte preceitos clássicos e consagrados dessa tradição gigantesca que é a filosofia ocidental - este pensamento pareça à primeira vista um tanto quanto apaixonado por sua intuição profunda e incorra num certo exagero crítico simplesmente para que sua novidade encontre um caminho, uma possibilidade de aparecer. O importante ensaio *Violence et métaphysique* que Derrida dedica à obra de Levinas pretende chamar a atenção do autor de *Totalidade e infinito* para o problema da recusa de um discurso filosófico - em nome da reivindicação de uma primazia para a ética - que, no momento em que esse primado metafísico vai exigir sua manifestação enquanto filosofia, é solicitado para atender à necessidade dessa manifestação. A

questão que o filósofo da desconstrução levanta para Levinas interroga sobre a possibilidade efetiva de um discurso filosófico que se promulga anterior à ontologia. A filosofia enquanto manifestação já não é o recurso ao ser? Essa crítica derridiana vai abrir o caminho para a reflexão que Levinas vai fazer sobre a linguagem como o horizonte do Dizer que obriga o Dito a se desdizer constantemente. A obra *Autrement qu'être*, onde essa filosofia do Dizer vai merecer um importante capítulo, reelabora a questão, que *Totalité et infini* levantava sobre a tensão entre *metafísica* e *ontologia*, em termos de *dizer* e *dito*. A filosofia é o necessário recurso ao Dito, horizonte da ontologia, mas porque ela se encontra afetada pelo infinito – ‘aquilo que sem começo nem fim nunca teve lugar’ - vê-se obrigada a desdizer esse dito, onde um novo dito surge necessariamente mas já como que excedido e mesmo antecedido pelo seu desdizer. Não se trata de uma dialética pois não há em nenhum momento uma síntese, antes um movimento que começa sempre pela primeira vez e assim infinitamente. Mas essa afetação pelo infinito, que vai levar ao desdizer do dito, é a filosofia respondendo à sua vocação metafísica.

Quando Levinas fala de “metafísica”, o termo não deve então confundir, uma vez que não exprime a razão suficiente de toda coisa ou o princípio último do ser. Oposta à ontologia, a metafísica traduz a impossibilidade para a razão de encerrar a realidade em uma categoria unificante. Longe de exprimir a segurança dogmática da razão, a metafísica levinasiana se aproxima do ceticismo que põe em cheque o logos filosófico. (...). É no coração mesmo da filosofia que a ameaça que pesa sobre a filosofia como ontologia aparece em sua acuidade. O estranho destino da filosofia se trava nesta oscilação entre sua expressão ontológica e sua vocação metafísica.³⁷

A metafísica é a expressão dessa resistência que a filosofia sente de não querer ser só aquilo que ela é ou pode ser: filosofia. Como se a filosofia se alimentasse dessa vontade de ir além e não ser apenas o que ela é. Quando essa vontade se manifesta pelas estações

³⁷ Idem. p. 80-81.

da metafísica a filosofia abandona a ontologia pela ética, mas isto não é evidente, nem fácil e nem pacífico. É uma espécie de luta onde a razão despenca de sua segurança dogmática, de seu território asséptico e é obrigada a sujar as mãos ao ter que lidar com algo que lhe antecede e lhe excede, rompendo as barreiras do esquematismo formal que pretende organizar a realidade antes que ela mesma se apresente. Não é, portanto, pela importação de discursos estrangeiros, pelo acolhimento de outras fontes de sabedoria que a filosofia se vê heterogênea. A filosofia é de saída, desde ela mesma, o seu desejo de não ser somente filosofia. Sua incapacidade de se contentar consigo mesma significa a desconfiança que a filosofia lança sobre sua pretensão de se constituir um discurso de categorização unificante, tendência que levou à substantivação do verbo ser, à obsessão pelo regime da identidade, à representação como necessidade imperativa. Tal desconfiança é a dimensão propriamente crítica da filosofia, o motivo pelo qual ela não é apenas mais uma espécie de dogmatismo.

*

Mas essa recusa do dogmatismo, que está na origem do milagre grego que é o ato filosófico, está plantada na ontologia como o movimento crítico que a impede de se encerrar em si mesma. A inteligência do ser - ontologia - é um movimento que começa no Mesmo e solicita necessariamente a sua liberdade como o ato mesmo da criação da teoria, como a possibilidade originária e originante da filosofia. Mas porque esse movimento nasce da recusa da ingenuidade ele deve levar a sério a desconfiança de si, a auto-crítica, de maneira que a ontologia garante dessa forma seu antídoto anti-dogmatismo. O problema é que, enquanto movimento essencialmente teórico, essa tendência crítica, que vai consistir na captura, a cada instante seu, da origem do dogmatismo - sempre suspeito de ser encontrado no ato espontâneo e fundador da

liberdade do Mesmo - vai tender a um movimento teórico infinito. Mas pertence à teoria também a necessidade de apresentar um resultado seu, ela deve em um determinado momento cessar esse movimento de crítica ao infinito e se apresentar em um dito. A metafísica dessa forma fica restrita ao aperfeiçoamento de uma ontologia crítica, atenta ao perigo de se reduzir ao dogmatismo. No momento em que essa crítica deixa de ser movimento espontâneo do Mesmo, deixa de ser movida por sua liberdade - o que vai acontecer unicamente a partir do encontro com o Outro, sempre resistente ao desenvolvimento pleno e livre da mesmidade - a metafísica deixa de servir à ontologia e passa a circunscrever o território da ética. A diferença fundamental para a compreensão dessa inversão levinasiana é que na pura inteligência do ser, na pura teoria, por mais crítica que seja a espiritualidade aí envolvida ela não conseguirá alcançar o nível mais fundamental de onde nasce todo dogmatismo: a espontaneidade do Mesmo, exatamente porque esse mesmo movimento crítico vai sempre depender dessa espontaneidade; enquanto que na relação do face-a-face, pela abordagem do *visage*, o movimento crítico vai simplesmente interromper o livre exercício dessa liberdade e dessa espontaneidade. A ontologia não pode ser inteiramente metafísica porque depende da liberdade do Mesmo e por isso a dignidade da alteridade estará sempre ameaçada de ser reduzida a um elemento do Mesmo. Só a metafísica desvinculada do exercício ontológico é capaz de garantir essa dignidade do infinito ético do Outro³⁸.

Pela metafísica a filosofia se mantém questão. A metafísica nasce a partir da resistência que o Outro oferece ao Mesmo em sua tendência de totalização. É pela relação do face-a-face, quando o infinito invade a idéia e excede o pensamento, que a filosofia, ao manifestar o desejo de não ser só filosofia, reencontra sua potência

³⁸ Cf. TI. 32-33.

propriamente filosófica. É pelo desejo do infinito, de que toda metafísica é expressão, que a ética se pronuncia filosofia primeira.

Nós chamamos de ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estrangeiridade de Outrem - sua irreducibilidade a Mim - a meus pensamentos e a minhas possessões, se cumpre precisamente como um pôr em questão de minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim se produz concretamente como o pôr em questão do Mesmo pelo Outro, ou seja, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia.³⁹

É para garantir a filosofia como o lugar por excelência do pensamento crítico, como limite de todo dogmatismo e não simplesmente mais uma forma de mito que Levinas estatui a ética como instância mais fundamental dessa sabedoria nascida na Grécia. A inteligência do ser se limita ao exercício da liberdade e é incapaz de compreender o apelo do infinito ético, para o qual responde a vocação da responsabilidade humana, e é só a partir daí que a crítica pode separar a razão da pura mitologia. Se a filosofia for simplesmente socrática e radicalizar o princípio de que não devemos receber de fora ou dos outros nada que já não tenhamos em nós desde a eternidade, a razão não poderá deixar de dispensar esforço para não ser simplesmente uma nova espécie de mito: ela vai consistir nesse esforço. A não ser que a maiêutica suponha no diálogo o encontro de razões que efetivamente dialogam, onde as vozes não estão simplesmente engajadas para confirmar uma verdade que já está posta antes do diálogo começar - aliás, intocada numa instância ideal que não vai se abalar não importando a força que poderá surgir desse diálogo -, a filosofia socrática não será mais que a vontade de não ser somente uma outra espécie de mito, uma nova idolatria. A idéia profundamente grega de que a razão e a verdade não pertencem a uma propriedade privada, não são a exclusividade de uma mente profética aliada a forças sobrenaturais, mas estão no mundo na medida em que

³⁹ TI. 33.

podem ser compartilhadas por uma comunidade dialógica, mesmo que restrita aos doutos; essa idéia que está na origem da invenção da filosofia e do pensamento crítico não pode coexistir pacificamente com o princípio socrático de que nada que venha de fora deve abalar nossas verdades, a não ser que o diálogo seja uma mera encenação, um teatro de fantoches onde um mestre empresta sua voz a um elenco muito bem selecionado por ele.

*

A metafísica restrita ao território da ontologia como a necessidade crítica do saber resta como uma idéia impedida de se cumprir efetivamente, fadada a não ser mais que uma idéia, expressão do desejo profundo que está na origem da filosofia: se constituir como uma sabedoria para além da mera mitologia. A metafísica nasce quando a razão deixa de ser uma propriedade privada e passa a depender do exercício dialógico. Porém se a filosofia se reduz ao amor do saber, amor sinônimo de obsessão, a crítica que ela comporta será também dirigida à depuração desse saber. Mas essa necessidade sempre atualizável de depuração do saber que convoca a filosofia ao criticismo não responde pela suspeita, sempre atualizável, de que a filosofia não se reduziria a esse amor obcecado pelo saber? O sempre atualizável da crítica, a sombra do ceticismo, no dizer de Levinas, que protege o saber da ameaça de uma cegueira absoluta resultada de uma vontade de luminosidade total não quereria nos sinalizar o *outro lugar da crítica*, ou seja, a metafísica não como mera instância do saber, mas, antes, como o lugar filosófico da *ética*? Se a ontologia se faz crítica isto não ocorre por um resultado seu, algo que resultaria de sua própria natureza. O respeito à exterioridade não é uma preocupação ontológica, mas essencialmente metafísica, e é só pelo chamado a esse respeito - que está no *dia* do dia-lógico, no *meta* do meta-físico - que a filosofia pode

começar. A crítica só pode se cumprir efetivamente numa relação em que os termos encontram-se separados e garantem no desenvolvimento dessa relação a integridade dessa separação. Essa idéia do ser separado nos leva à temática levinasiana do *ateísmo*.

*

Por *ateísmo* Levinas entende o caráter da relação com o ser que é irremediavelmente *separado*, ou seja, unicamente abordável a partir dessa condição de não poder ser confundido. O ser é essencialmente a-teu. Bem entendido, isto não significa nenhuma relação com a crença, negação de Deus ou algo do gênero religioso. O ateísmo fala justamente do caráter laico da filosofia levinasiana. Trata-se de uma condição anterior àquela que estará em condições de decidir pela vida religiosa ou não. O ateísmo é a condição do ser antes que ele possa se dizer ateu ou crente, e é a condição do ser que pode começar a pensar, a condição da própria vida filosófica. O ateísmo é a impossibilidade de totalização do pensamento, a pedra que emperra o caminho da filosofia que deseja se encerrar teoreticamente, a história que não pode ser contada e que torna falsa a pretensão de totalidade da historiografia. O ateísmo é a não-participação originária do sujeito a qualquer que seja a dimensão transcendente, sua autonomia enquanto psiquismo e pensamento.

Podemos chamar ateísmo esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar do Ser de que ele está separado - capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vivemos fora de Deus, em si, somos eu [moi], egoísmo. A alma - a dimensão do psiquismo -, realização da separação, é naturalmente atéia. Por ateísmo compreendemos assim uma posição anterior à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se põe como o mesmo e como eu.⁴⁰

Só o ser ateu é capaz de filosofar ou de aderir à crença, mas não estamos num debate teológico. Trata-se aqui de compreender como Levinas adere ao laicismo fundamental

⁴⁰ TI. 52.

que marca o advento da filosofia, ruptura com a dimensão sagrada do mito, invenção da autonomia do sujeito, da razão e do pensamento. Muito anteriormente ao laicismo que marca a separação do público e do privado ou daquele que vai determinar a possibilidade do pensamento político moderno, do poder separado da religião, a condição do sujeito é sua não-participação, sua resistência a todo movimento que o tenta englobar bem como sua impossibilidade de buscar abrigo fora dele mesmo. Em outras palavras, o ateísmo significa a cisão originária e inassimilável do Ser, a exceção da dialética fechada que se dirige à unidade absoluta. Nem totalmente Ser nem totalmente Nada, o ser separado do ateísmo é a vida interior, o tempo que não se contabiliza nem se compara, mas mantém-se em pulsação diacrônica adiando ao infinito o momento da totalização. Pelo psiquismo o ser se mantém exilado de si mesmo, abrindo o pensamento a uma dimensão que não é nem teológica e nem ontológica, mas metafísica. Pelo ateísmo metafísico o pensamento abandona o sagrado e a filosofia, pela mão da ética, pode iniciar.

Mas tudo isso parece problematizar totalmente o projeto de uma filosofia que se dirige pela escuta do infinito, pelo sentido da transcendência como o além do ser. O ateísmo supõe a independência do ser autônomo, sua não-participação a qualquer que seja a situação que o ultrapassa. Nada do que está fora do sujeito interfere a sua posição de eu separado. O sujeito é antes de mais nada a imanência de sua singularidade. O egoísmo chega a ser uma necessidade: antes de mais nada somos a nossa situação de gozo e fruição solitária do mundo. Mas a relação ao infinito vai supor a implicação fundamental deste mesmo ser separado - imanência - a uma dimensão que o ultrapassa - transcendência. Como conciliar esses dois apelos fundamentais do pensamento levinasiano, a autonomia do sujeito separado e sua heteronomia na relação com o infinito? A tradição ontológica da filosofia - pela vocação primeira e fundante do ser,

pela força de uma necessidade afirmativa e expansionista do horizonte do saber - tendeu a aliviar essa tensão, no fundo irresolúvel, entre a imanência (do eu, do mesmo, do saber) e a transcendência (o além do ser, o infinito, a exterioridade absoluta). E o modo como essa tensão se alivia é ontológico ou onto-teológico: a transcendência é sempre reincorporada ao interior da imanência, seu poder meta-ontológico é sufocado pela elasticidade sem limite do horizonte do saber. Dessa forma não tem mais sentido a transcendência enquanto exatamente aquilo que *transcende* todo horizonte do saber, aquilo que já não solicita a ordem do que permite ser sabido. A metafísica se reduz a uma espécie de ciência dogmática na medida em que se apóia em afirmações que não podem ser comprovadas pela experiência que o saber ao se afirmar supõe. A metafísica é de outra natureza, e antes de nos precipitarmos nas conseqüências das filosofias pós-metafísicas é preciso que ela seja repensada em sua radicalidade crítica e nisso elevada às suas próprias conseqüências⁴¹.

A autonomia do ser separado é o ponto de partida necessário para uma relação que não admite a redução de seus envolvidos a nenhum dos lados dessa relação ou a um terceiro termo neutro. Só o ser separado é capaz de uma relação além da objetificação neutralizadora, só o ateísmo metafísico pode garantir a dignidade da transcendência, ou seja, a relação com outrem. A relação ética assenta sobre o paradoxo de um eu que primeiro se constitui como egoísmo, assimilação do mundo no gozo e na fruição.

No coração mesmo do sujeito, e como constitutivo de sua subjetividade, há sua ignorância ou sua surdez com relação ao outro, seja ele Deus ou outrem. A separação é ateísmo(...). Todavia, uma singularidade surda ao outro é paradoxalmente a condição do respeito da transcendência. Porque ele se absolve sem cessar da relação ao transcendente em lugar de aí se absorver, o eu se produz como fiador, por seu egoísmo mesmo, do excesso insuperável do outro sobre ele, impedindo os termos da relação de se deixarem reconduzir a um

⁴¹ Cf. CALIN, R.; SEBBAH, F-D. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: ellipses, 2002. p. 44-46.

terceiro termo no qual eles se tornariam comensuráveis. Só um eu que nada tem em comum com o outro - e, ao limite, nada a fazer com ele - é susceptível de acolher sua transcendência, ou seja, de se deixar pôr em questão por ele.⁴²

Dessa forma, o ateísmo metafísico de Levinas mantém a tensão da transcendência que a ontologia não suporta ao tendê-la sempre para o interior do espaço afirmativo do saber. O acolhimento da transcendência é o *acento grave da questão* no pensamento, aquilo que a filosofia não pode resolver sob pena de trair a si mesma ao reduzir o excesso que a mantém à necessária distância de si para garantir que ela não sucumba ao dogmatismo de uma totalidade. O paradoxo é necessário, pois só o ser ateu é capaz de acolher o transcendente como transcendente, mas aqui não podemos mais admitir uma relação de saber. Nessa acolhida a intencionalidade do eu sabedor é ultrapassada e cede lugar à passividade do sujeito ético.

*

Levinas mantém e acentua ainda mais a paradoxalidade de seu pensamento ao dizer que só o ser ateu é capaz de religião. Mas é preciso rapidamente dizer que a noção de religião aqui introduzida nada indica de teológico, se presta unicamente à filosofia. Por religião Levinas entende a própria relação metafísica do face-a-face. Tais conceitos, carregados de sentido teológico, tem aqui a função de delimitar a problemática em questão - pensar a ética desde a dimensão e da exigência da alteridade - no território do discurso filosófico. A função que tais conceitos operam não interfere e nem implica na problemática da crença: trata-se de uma racionalidade estritamente filosófica. “O ateísmo põe em efeito a autonomia do sujeito separado, enquanto que a religião exprime a heteronomia do sujeito ético”⁴³. Exatamente pela tensão que esses conceitos põem em evidência ao trabalharem juntos, ao dizerem respeito a uma mesma situação - a saber, a

⁴² Idem. p. 54.

⁴³ HAYAT, Pierre. Op. cit. p. 78.

do sujeito - é que eles interessam ao modo como Levinas desenvolve sua filosofia. De fato não há como conciliar essas duas “naturezas” do sujeito, como não há como conciliar na filosofia seu apelo ontológico e seu apelo metafísico, a filosofia consistindo exatamente na vida dessa tensão, não podendo relaxar para nenhum dos lados sob pena de se acomodar em algum território dogmático, seja de um saber que se auto-fundamenta, seja de uma crença que independe da ordem da experiência. Para que a filosofia assegure a sua efetividade enquanto pensamento crítico ela não pode se resolver, é necessário que ela permaneça questão aberta, intriga ética, de outro modo a metafísica não consegue sair ilesa do tribunal crítico da razão e a filosofia não abandona de todo o território da idolatria mítica. “A idéia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos”⁴⁴, bem como de um mundo social em sua maturidade filosófica.

A religião se opõe à ontologia na medida em que responde pelo sentido último do pensamento. Quando o discurso do ser se inscreve como ponto final resta o *surplus* de uma relação que não se pode ver de fora ao ponto de garantir a ultimidade de uma resolução ontológica. O ser só fala desde o interior de sua totalidade, enquanto que a relação do discurso só é possível enquanto ruptura da totalidade. De maneira que pela idéia do infinito não é à ontologia que cabe a palavra final (nem a primeira), mas a religião enquanto relação metafísica inadequada, excedência e excelência do desejo - infinito que é concretamente a separação do Outro face-a-face ao Mesmo e que torna toda idéia de totalidade não mais do que uma vontade de não ser só uma idéia.

A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um

⁴⁴ TI. 75.

pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar *em face* de um Outro, refratário à categoria. Em lugar de se constituir com ele, como com um objeto, um total, *o pensamento consiste em falar*. Propomos chamar de religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade.⁴⁵

A não ser que o pensamento se encerre em uma concepção sistemática fechada, ocupada exclusivamente em manter a harmonia de sua coerência lógica - e neste caso ele seria semelhante a um mecanismo técnico -, um vazio de pensamento já habita o pensamento, um vazio cuja dimensão só se compara à imensidão do infinito. Essa lógica não atende a nenhum mecanismo interno que daria harmonia ao pensamento, ela se opera na concretude da socialidade, onde o pensamento se converte na fala que só pode abordar de maneira imediata, sem tempo para se socorrer. Mas essa relação configura uma estrutura singular de pensamento uma vez que ela necessita conservar atual a dignidade da distância que separa os termos envolvidos, a dignidade deste vazio. Essa estrutura singular é a relação de transcendência que não permite que o pensamento se abandone a si próprio, se dê seu ponto final. Isto não significa que estamos seqüestrando a autonomia do pensamento, mas impedindo que ela seja abandonada à sua própria sorte. Não basta que o pensamento seja simplesmente autônomo se esta autonomia não mantiver atual a inquietação que brota de seu vazio. Neste sentido, Levinas recusa à ontologia o estatuto de estrutura última do pensamento e sugere o nome de religião à situação que mantém como uma intriga a relação entre pensamento e ser, concreta e visivelmente testemunhada na trama ético-social que suporta a irredutibilidade do face-a-face, a dignidade da distância entre o Mesmo e o Outro. “A religião, em que a relação subsiste entre o Mesmo e o Outro a despeito da impossibilidade do Todo - a idéia do Infinito - é a estrutura última”⁴⁶. Essa estrutura é aquilo que suporta a própria idéia do

⁴⁵ Idem. 30.

⁴⁶ Idem. 79.

pensamento como uma necessidade radical da vida humana. Da assistência a essa necessidade depende o nascimento mesmo da humanidade do ser humano, não é possível se furtar a essa demanda sem correr o risco de anular a própria humanidade. Mas há que se atentar ao caráter desmesurado dessa demanda: este vazio que engravida o pensamento e o mantém à distância de si mesmo é a inspiração de um desejo, o Desejo metafísico.

A metafísica descreve o pensamento enquanto um movimento para o além do ser, aquilo que chamamos de transcendência. Pela idéia do infinito o pensamento é levado a pensar mais do que ele pensa. Dito de outra forma, pela idéia do infinito, pela metafísica, o pensamento significa o *desejo de não ser só pensamento*. O pensamento é a resposta a um desejo fomentado pela idéia do infinito e o caráter excepcional dessa idéia vai implicar na excepcionalidade da fome e do desejo que ela suscita. Na mesma situação em que podemos compreender a diferença entre metafísica e ontologia, infinito e totalidade, é possível compreender o desejo com relação à necessidade. O desejo é a persistência de uma fome que o suprimento da última das nossas necessidades não é suficiente para saciar. O exemplo menos complicado é dado pelo próprio Levinas no segundo parágrafo de *Totalité et infini*, depois do prefácio:

O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que eu como, como o país que eu habito, como a paisagem que eu contemplo, como, às vezes, eu para mim mesmo, este “eu”, este “outro”. Dessas realidades eu posso “me nutrir” e, numa grande medida, me satisfazer, como se elas me tivessem simplesmente faltado.⁴⁷

Eis um primeiro e importante nível dessa diferença: a necessidade implica numa incompletude, a fome de algo que me falta e que está acessível ao meu poder; o desejo é uma fome de outra natureza, pois não quer me levar a nada do que eu tinha antes, o objeto dessa fome não está acessível à minha consciência. A fome da necessidade supõe

⁴⁷ Idem. 21.

um ser completo e em condições de dizer o que lhe falta para a sua satisfação. A fome do desejo é a inquietação de um vazio mais antigo que a própria idéia de completude do ser, e este vazio diz respeito ao pensamento para o qual a metafísica não se reduz a uma função crítica da ontologia. Só desejamos aquilo que, de outra altura que a invisibilidade do além do céu, não está à nossa altura, exatamente na mesma desproporção sofrida pelo pensamento traumatizado com a idéia do infinito. A fome do desejo não nasce naquele que deseja - como o vazio que sinto apertar o estômago -, e essa estranheiridade do desejo é o sem fim de sua fome. O desejo é o movimento que nos leva embora de nós, ele “não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos”⁴⁸. Não há nostalgia na metafísica do desejo. A nostalgia supõe um passado vivido e presente pela lembrança, a indicar que algo falta. O movimento que daí resulta não deseja o que não tenha sido ou o que já seja pertença.

O que nos movimenta para alguém é de uma outra natureza, mesmo que seja um velho e querido conhecido: querer estar em sua presença significa se abrir para a novidade de um tempo porvir, onde não cabe nenhuma expectativa prévia, nenhuma promessa de retorno, nenhuma garantia de reviver algum momento precioso do passado. Nesse sentido o desejo se aproxima de algo evocado pela saudade que sentimos de alguém. Há nesse intraduzível sentimento, que só a nossa língua é capaz de dizer, algo que não se reduz à melancólica nostalgia, há um desejo de futuro, de desconhecido, mesmo que solicitemos alguém ou algo que já encontramos, mas não é exatamente aquilo que já encontramos outrora o que nos movimenta pela saudade de alguém, mas algo que em cada vez escapa à presença do encontro e convida ao próximo encontro, adiando perpetuamente a hora de terminar, um ainda não que se anuncia sempre

⁴⁸ TI. 22.

atualizado no olhar do desejado e atíça a nossa saudade. Uma futuridade anunciada na separação do encontro - separação presente no momento do encontro e também separação como não mais ou não ainda encontro - aproxima a *saudade* do *desejo metafísico*. Porque o encontro não é capaz de render o absoluto da separação o desejo se mantém desejante, a cavar ainda mais fundo a sua fome, a se lançar ainda mais adiante para o invisível de um perpétuo amanhã.

O desejo é a desmesura que nos constitui além e anteriormente à nossa tendência de oferecer aos seres uma medida ao nosso alcance, ou seja, com vistas a atender às nossas necessidades. A organização do mundo segundo o alcance da nossa vista constitui nossa história e sociedade administrada, nosso contexto. Mas nossa vida não se reduz ao seu contexto por mais espaçoso que ele seja enquanto demanda de nosso bem maior que é o tempo a ser gasto na produção e reprodução do contexto - bens culturais, papéis, regras e práticas sociais -, e é por desconfiar desse excesso que a metafísica inicia sua marcha no pensamento, por desconfiar que a verdade da vida não está ao alcance do que é visível nem inscrita em algum lugar da história.

Louca pretensão ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda resistência humana e toda liberdade. Não se trata de duvidar desta miséria humana - desse império que as coisas e os maus exercem sobre o homem - desta animalidade. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber e ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição - ínfima diferença entre o homem e o não-homem - que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.⁴⁹

A metafísica é o intervalo desse adiamento perpétuo da morte, a disposição para o pensamento que nasce da suspeita de que nossa liberdade corre risco, de que não nos

⁴⁹ TI. 23-24.

reduzimos ao mundo que nos serve de contexto. Se o nosso tempo nos conduz pelo apelo da necessidade cabe à filosofia desse tempo a denúncia da redução que está implicada nessa condução. O mundo conduzido e reduzido pela necessidade é um mundo brutalizado que torna sem propósito a razão da palavra e insólita, para não dizer patética, a figura de quem ainda se ocupa de filosofia.

Se o desejo é a aspiração ao invisível, antes de tornar dispensável ou decretar terminada a tarefa da metafísica num mundo reduzido à maravilha de sua produção técnico-científica, esta aspiração nos indica nossa ancestral aliança com o além do mundo que vai justamente fundar no mundo nossa intriga e a necessidade do pensamento, como a nossa relação mesma com os outros e com o mundo. Esta aliança não quer dizer nada de sobrenatural, não autoriza o pensamento a descrever o que há além do mundo, apenas nos impede a acomodação simplesmente óbvia no mundo, impede que o mundo seja reduzido à nossa morada, introduz a intriga (ética) que está implicada em nossa relação com os outros e com o mundo. Porque não podemos falar a não ser sobre aquilo que nossa vista alcança, o horizonte do mundo, isto não significa que reduzimos a nossa fala a uma capacidade de descrição, a um “falar sobre algo”. A linguagem, o discurso, conforme o sentido dado por Levinas, ultrapassam esse nível puramente descritivo do ‘dizer o que é’. Mas a autoridade do logos predicativo também não se encontra simplesmente disponível no mundo, ela é forjada, e aí reside seu problema, sua intriga, a questão sempre aberta do fundamento. O pensamento é aquilo que na vida sobre-passa a assistência à última necessidade, é por onde aparece o desejo, a fome do invisível, inquietação de uma vida que não é simplesmente permanência e instalação tranqüila no mundo. Mesmo no nível predicativo, ainda quando o pensamento se reduz à doação de atributos e nomes às coisas visíveis, que pressupõe a instalação e

posse do mundo, instalação *como* posse do mundo, mesmo nesse nível, o fato de que a autoridade do atribuir permanece questão aberta, o fato de que só é possível mesmo atribuir e esperar sentido nisso se a questão do *poder* embutida neste ato, a questão de sua *autoridade*, permanece aberta, desproporcionalmente maior do que a resposta que funda o ato, esta não obviedade que não abandona o ato da predicação de atributos e nomes - que constitui o pensamento classificatório, identitário - está a indicar o intervalo fundamental que constitui anteriormente o pensamento, intervalo da questão aberta, da inquietação profunda da vida que não encontra no mundo simplesmente o lugar de uma morada tranqüila junto às coisas que esperam a doação de seus nomes. É evidente que também não podemos tomar como óbvia esta ‘constituição anterior do pensamento’, como se estivéssemos reivindicando uma substância mais fundamental que diria da essência do pensamento, isto seria anular tudo o que até aqui dissemos do que significa pensar. O que queremos dizer com ‘mais anteriormente’ é que não pertence *já* ao pensamento aquilo que ele pensa, sua origem é sempre uma questão que lhe ultrapassa, sua autoridade, algo forjado, uma espécie de grito, como dizem Deleuze e Guattari⁵⁰. Significa isto a dignidade da questão, a filosofia como o privilégio da questão ou, o que dá no mesmo, uma autoridade que não é dona de si, que não está totalmente tranqüila em sua pele. Ou, o que dá no mesmo também, a filosofia como a recusa do dogmatismo.

*

A filosofia é a introdução da *questão* no pensamento, mas é também uma lógica e um contexto específicos, a forma grega de pensar. Cedo ou tarde é preciso enfrentar essa forma, não que ela seja definitiva, mas profundamente determinante para quem quiser se

⁵⁰ “O pássaro de Minerva (para falar como Hegel) tem seus gritos e seus cantos; os princípios em filosofia são gritos, em torno dos quais os conceitos desenvolvem verdadeiros cantos”. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p. 9.

arriscar a dizer algo em filosofia, sobretudo naquilo que diz especificamente respeito à linguagem. Nesse sentido preciso Levinas enfrenta um grande problema, sua filosofia consiste no enfrentamento desse problema e no esforço por testemunhar esse enfrentamento no interior da própria filosofia, a partir de uma nova leitura e interpretação de sua história⁵¹. Um problema é sempre mais complexo do que em geral se supõe e uma tendência recorrente da crítica é concentrar a importância no lado que melhor lhe convém. Assim, por exemplo, é comum ouvirmos dos críticos o problema da incompatibilidade do hebraísmo levinasiano com a estrutura lógica do pensamento grego. Certamente esse problema existe e é decisivo para o projeto filosófico levinasiano, mas essa crítica às vezes atrapalha o alcance que a interpretação levinasiana da história da filosofia permite: entender a filosofia desde sua situação conflituosa - de um lado seu apelo ontológico, tendente a se sobrepor, de outro lado, incompatível, seu apelo metafísico, irreduzível à lógica soberana do ser. Levinas mostra que a filosofia se constitui por esses momentos de tensão, ao observar, em diversas estações de sua história,

os momentos de eclosão ao longo dos quais o pensamento se aventura para além do sistema. Assim, “a impossibilidade da totalização” se exprimiu através do Bem além da essência de Platão, do Sollen de Fichte ou da duração bergsoniana. A contestação da totalidade é então procurada na filosofia ela-mesma. O conflito que opõe a ontologia à metafísica atravessa assim a história da filosofia, em lugar de opor a filosofia à religião. A filosofia é assim apresentada por Levinas como estando em conflito com ela-mesma: ávida por totalização, mas também chamada por uma outra exigência que esta da unidade.⁵²

Sem dúvida que o momento filosófico mais importante no sentido de referendar a suspeita levinasiana da inadequação da metafísica à ontologia - ou, o que dá no mesmo, a inadequação da filosofia a ela mesma - é encontrado na terceira Meditação de

⁵¹ Sobre a interpretação filosófica que Levinas oferece da história da filosofia e a partir de onde o filósofo se situa, não totalmente como estrangeiro, como vindo de outra tradição de pensamento, mas também como herdeiro dessa tradição que ele continua, conferir HAYAT, Pierre. Op. cit. p. 83-87.

⁵² Idem. p. 83.

Descartes, como já vimos no primeiro capítulo. Pois não é só mais um referendo para sua filosofia o que Levinas encontra aí, mas uma estrutura formal perfeitamente adequada ao projeto desejado, a saber, a filosofia da idéia do infinito. Por mais que tenha prevalecido na história da filosofia o apelo à unidade - que vai determinar a história da metafísica como a *metafísica da presença*, onde a identidade, a síntese, a representação vão sempre assumir os papéis mais importantes no que diz respeito à produção mesma do saber filosófico - esta tendência em nenhum momento se efetuou de forma totalmente conciliada, inequívoca, surda à repercussão de vozes dissonantes e sempre insistentemente presentes como a problemática mesma da própria idéia de unidade. O pensamento, mesmo o que tende à totalidade, move-se pela suspeita de seu equívoco, e quando essa suspeita desaparece o pensamento corre o risco de virar um dogmatismo. O equívoco é a saúde do pensamento, a hesitação que palpita no interior da unidade, a sombra da suspeita. É preciso desconfiar da filosofia que não enfrenta dificuldade.

A filosofia consiste, em uma larga medida, na invenção de uma linguagem que seja capaz de aprofundar o alcance crítico ao qual ela, em princípio, deseja corresponder. O grande problema que vai exigir bastante esforço do pensamento de Levinas é a dureza da lógica do *dentro-fora* em torno da qual o pensamento filosófico se desenvolve e se torna compreensível. O pensamento de Levinas exige a superação dessa lógica ao mesmo tempo em que se utiliza dela. O *ensaio sobre a exterioridade* que é a obra *Totalidade e infinito* é a primeira grande prova desse enfrentamento de linguagem. A *exterioridade* levinasiana exige um esforço de linguagem que não está ao alcance da lógica sujeito-objeto, não se tratando de um *fora* disponível ao acesso de um *dentro*. É inevitável o recurso à negatividade, à hipérbole, à metaforização, de maneira a constituir mesmo o método desse pensamento. A estrutura Mesmo-Outro, em torno da qual se

constrói este ensaio sobre a exterioridade, em larga medida reproduz esta lógica do dentro-fora que esse discurso deseja superar pela exigência da alteridade, do infinitamente outro. É inevitável também a própria evolução que essa filosofia vai sofrer pelo caminho da linguagem, da qual a obra *Autrement qu'être* será a maior prova. A exterioridade não é o fora que corresponde ao mundo à nossa volta e alcance, é o além do mundo, o além do visível.

A metafísica exige uma linguagem onde pensamento e ser não podem constituir unidade, ou onde esta, se ela existe, só pode ser concebida na base de uma suspeita que exige atenção constante. A relação com o *visage* é o próprio paradigma desta linguagem: o olhar é já palavra, de uma anterioridade capaz de destituir o poder que se abriga e se dissimula como unidade de pensamento, instalando uma ordem de hierarquia onde a força do Mesmo predomina. A metafísica começa quando esta hierarquia se desinstala ou percebe a sua indevida antecipação, a sua pressa em conter em seu dito a totalidade do ser. O *visage* denuncia o arbitrário e a violência dessa pressa e inaugura uma ordem que excede o campo de força do Mesmo. Pelo *visage* o ser não termina de chegar, se mantém exterior e inassimilável. “Através da máscara penetram os olhos, a indisfarçável linguagem dos olhos. O olho não reluz, ele fala”⁵³. A metafísica impõe à filosofia a paciência da escuta e do ensinamento, que só pode ser infinita. Dessa forma, a linguagem, pela transcendência do *visage*, é essencialmente palavra que ensina, que exige escuta. Pelo desejo metafísico a filosofia evita de se imobilizar no passado de seus enunciados e no falso presente da representação. O presente só pode se atualizar e se mostrar autêntico por essa incessante chegada que é o Olhar de outrem, a palavra inaugural que mesmo em silêncio já se pronuncia e ensina.

⁵³ TI. 62.

O objeto do conhecimento está sempre feito, já feito e ultrapassado. O interpelado é chamado à palavra, a sua palavra consiste em “socorrer” à sua palavra - em estar *presente*. Este presente não é feito de instantes misteriosamente imobilizados na duração, mas de uma retomada *incessante* dos instantes que escorrem por uma presença que lhes traz socorro, que responde por eles. Esta *incessabilidade* produz o presente, é a apresentação - a vida - do presente. Como se a presença de quem fala invertesse o movimento inevitável que conduz a palavra proferida para o passado da palavra escrita. A expressão é a atualização do atual. O presente produz-se nesta luta (se assim se pode dizer) contra o passado, nesta atualização. A atualidade única da palavra arranca-a à situação onde ela aparece e que ela parece prolongar. Ela traz aquilo de que a palavra escrita já está privada: a supremacia. A palavra, melhor que um simples sinal, é essencialmente magistral.⁵⁴

A atualidade incessante da palavra coincide com a atualidade incessante do Olhar e também, como veremos mais adiante, com a temporalidade do tempo. A infinitude do Olhar coincide com a infinitude do tempo e da palavra. Pelo *visage* a palavra não se perde no contexto em que ela se inscreve e que inevitavelmente trai a sua aliança profunda com o tempo, que a manteria suspensa no silêncio de uma eterna duração não fosse a exigência de resposta que leva a palavra a interromper o silêncio. O contexto convida à fixação do significado, do signo, da idéia, enquanto que o *visage*, sem contexto, fora mesmo do mundo, recupera à palavra sua *significância*. Assim que não é pela relação de conhecimento que se dá o verdadeiro ensinamento, mas pela relação metafísica que, inclusive no contexto do conhecimento, chama o pensamento pela escuta. Se o ensinamento necessita de contexto isto não implica numa confusão, ele não se reduz ao seu contexto. Neste sentido, quando falamos, nos apoiamos em uma determinada situação da qual somos arrancados a cada instante da fala, somos destronados de nossa pretenciosa hierarquia pela simples presença do interlocutor, mesmo que sigamos firmes no acordo à situação que nos serve de pretexto para o endereçamento fundamental que é a linguagem sincera e indissimulável dos olhos que nos escutam e que assim nos colocam na fala uma responsabilidade que excede o

⁵⁴ TI. 65.

contexto em que ela se desenvolve. A metafísica - relação de transcendência com o Olhar que nos fala e nos escuta - arranca o saber de sua quase inevitável surdez. Pela metafísica o saber abandona o caráter irreduzível de sua referência à visão e à luz - metáfora da verdade que, desde Platão, atravessa a história do pensamento ocidental e ainda em nossos dias impõe sua força semântica. A relação ao outro quebra a evidência dessa metáfora e traz ao pensamento um modo de referência à verdade que apela anteriormente à audição que à visão, à sonoridade da palavra que à luminosidade calada deste ente em sua relação ao ser - relação que não exige a minha saída de mim, de meu contexto quando, ao contrário, pressupõe a posse e domínio deste horizonte iluminado que é o alcance de minha visão.

*

A relação ontológica não é exclusiva na abordagem dos entes, nem mesmo na ontologia fundamental que Heidegger elabora para devolver ao pensamento filosófico - à maneira de filosofar - a implicação profunda da vida e da facticidade do ser humano - o *dasein* - este ente privilegiado cuja vida consiste no comprometimento primeiro com o ser e todas as suas relações. Levinas vai contestar o privilégio e a primazia desta relação ao destacar o caráter particular deste ente com relação aos outros entes, ainda que reconheça a grande revolução que o pensamento heideggeriano causou na história da filosofia, sobretudo naquilo que concerne à maneira de pensar o ser: com “Heidegger, na palavra ser se revelou sua ‘verbalidade’, o que nele é acontecimento, o ‘se passar’ do ser”⁵⁵. A ontologia fundamental proposta pelo pensador alemão tem a tarefa de explicitar o sentido do verbo ser, sentido esquecido ao longo da história desse pensamento, e que a ciência em geral, ao tratar diretamente dos entes, pressupõe de maneira cega. A filosofia

⁵⁵ EI. 28.

se coloca neste intervalo que Heidegger cria ao explicitar a diferença ontológica e denunciar a confusão que a metafísica, desde Platão, gerou entre o ser e os entes em geral, e vai consistir no esforço pela compreensão do ser, que não será mais o trabalho de um puro intelectualismo, mas um movimento da vida com todas as suas circunstâncias existenciais: o *dasein* é o ente cuja vida já é a compreensão do ser, seu mundo se constituindo como o horizonte em que a “teoria é uma prática do ser-no-mundo”⁵⁶.

Quando filosofia e vida se confundem, não sabemos mais se nos inclinamos sobre a filosofia porque ela é vida, ou se mantemos a vida porque ela é filosofia. A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender a ferramenta - isto não é vê-la, é saber manuseá-la; compreender nossa situação no real - isto não é defini-la, mas se encontrar numa disposição afetiva; compreender o ser - é existir. Tudo isto indica, pelo que parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar mas se engajar, estar englobado naquilo que se pensa, estar embarcado - acontecimento dramático do ser-no-mundo.⁵⁷

Mas ao interpretar a existência como inteligência do ser, Heidegger devolve à filosofia uma energia de vida concreta que a história da metafísica tornou ausente - mesmo que ele não seja o primeiro a fazê-lo - ao mesmo tempo em que continua o desenvolvimento da filosofia como saber, instância de conhecimento. Não apenas continua mas radicaliza a vocação desta tradição para o conhecimento como o drama mesmo da existência: “o caráter transitivo do verbo conhecer se fixa ao verbo existir”⁵⁸. Sendo assim, a ruptura com a estrutura teórica deve ser entendida mais como a restauração da tarefa da filosofia que, não obstante a crítica, permanece trabalho da teoria, acesso à realidade pelo seu conhecimento que, desde a filosofia, é a inteligência do ser, a ontologia.

⁵⁶ STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e tempo” (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 24.

⁵⁷ EN. 14.

⁵⁸ EN. 15.

Mas, “é a ontologia fundamental?”. Com esta questão Levinas intitula este importante ensaio⁵⁹, publicado em 1951, e que já apresenta algumas das bases críticas sobre as quais o autor vai construir a famosa tese da *ética como filosofia primeira*, sustentada dez anos após com *Totalité et infini*. Todo o sentido da existência humana pode ser compreendido como ontologia? Toda relação com os entes, inclusive o *dasein*, repousa na compreensão do ser? O fato de que este ente especial que é o ser-no-mundo só pode ser abordado pelo discurso, o fato de que ele me fala e eu o respondo, não está a indicar uma relação além da ontologia, mais fundamental que esta? O caráter particular dessa relação mais fundamental é precisamente a linguagem enquanto *palavra endereçada*. Quando falamos com alguém inauguramos uma relação que não nasce da compreensão do ser, a “palavra desenha uma relação original”⁶⁰, fora do contexto em que ela aparece, inacessível se o objeto da compreensão se reduz ao contexto. “Compreender uma pessoa é já lhe falar”⁶¹, e este endereçamento não depende da compreensão que eu vou elaborar de seu ser, a não ser a título de pretexto para a abordagem. Abordar uma pessoa é acolher de imediato seu olhar, ausente de qualquer compreensão que possa estar ao meu alcance.

O homem é o único ser que eu não posso encontrar sem lhe exprimir esse encontro mesmo. O encontro se distingue do conhecimento precisamente por isto. Há em toda atitude concernente ao humano uma saudação - mesmo na recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui ao horizonte - campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade - para se apoderar do indivíduo sobre este fundo familiar. Ela se relaciona ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa precisamente, se quisermos dizer em termos de “compreensão”, que minha compreensão do ente como tal é já a expressão que eu lhe ofereço desta compreensão.⁶²

⁵⁹ Já referido nas duas notas precedentes.

⁶⁰ EN. 17.

⁶¹ EN. 17.

⁶² Idem. 18

Não está em jogo aqui o teor da compreensão: a idéia que eu tenho condições de fazer sobre aquele ou aquela a quem eu me refiro não interfere no fato mesmo dessa referência, a abordagem enquanto tal resta intacta, pertence a uma natureza que independe do alcance da compreensão e também do julgamento que ela mesma, a abordagem, possa sofrer. Falar a alguém é partilhar um segredo que ambos conhecem sem que possam compartilhar pelo esclarecimento de sua idéia, pois os lados desde onde cada falante acessa o segredo são incomparáveis. Saudar alguém, ou se recusar a tanto é se expor à altura inacessível de seu Olhar, reconhecendo nesse gesto a realidade radical e concreta de sua transcendência: a presença enigmática e sem contexto que é o Outro a quem me dirijo, e por quem, mesmo na ausência do gesto de saudação, não posso passar indiferente. Não posso passar indiferente não porque sou impedido pela minha consciência moral - que pode ainda não ter nascido com a clareza de uma idéia capaz de interditar minha violência sempre potencial - não por piedade ou compaixão pelo outro, sentimentos que não nasceram ainda, pelo menos não necessariamente, mas antes e fundamentalmente porque *não está ao meu alcance um tal poder de ser indiferente*, não depende de qualquer atributo de minha natureza ontológica: não posso passar indiferente porque sou um ser separado, e enquanto tal a minha exterioridade e origem dessa não-indiferença não estão a mim disponíveis. Se me recuso à exposição da transcendência absoluta do *visage* - demasiadamente maior do que a capacidade de meu pensamento e poderes daí derivados - pelas diversas figuras já morais da indiferença - o silêncio, o 'virar às costas', a recusa do cumprimento - esta decisão mais uma vez atesta a dignidade da não-indiferença, pois ela só pôde se decidir ao ser afetada de fora de seu núcleo de decisão: o gesto da indiferença deriva de uma provocação metafísica e, neste sentido, aceita a concretude do ser separado, ou seja, já em relação, enquanto este ser, a

tudo que lhe é exterior (mesmo na recusa de relação). Como se não estivesse ao alcance do ser separado a opção pela relação, uma vez que sua existência atesta o fato da separação e, portanto, da relação. A consciência (moral) desse fato é uma questão que pertence à outra ordem de acontecimentos, estamos ainda no desenho de uma meta-ética.

*

Não é pela ontologia que essa questão se desenha. A relação ao ente - onde entra em cena a expressão, a saudação e a invocação - é uma *metafísica*: sua racionalidade exige a trama do discurso, não depende da compreensão do ser, ela é de imediato e de maneira original uma relação *ética*: a impossibilidade de aniquilar o outro tendo sido atingido por seu *visage*, ou seja, tendo acolhido o mandamento ético que ele, por excelência, significa: ‘tu não matarás’⁶³. Que essa questão seja mais originária na ordem dos acontecimentos que configuram a realidade, significa isto a impossibilidade de um pensamento resolvido em si mesmo, suficiente para si. O pensamento deve acolher a questão como questão, antes de se precipitar na oferta de resposta. Há uma dignidade na questão que exige um respeito e uma relação que ultrapassam a medida e o alcance do discurso ontológico, sempre ocupado em preencher os intervalos que interdita a totalidade do ser. A ontologia não é possível sem a assistência a essa *necessidade*: o ser não pode nascer senão completo, total, sem intervalos, sem fome. Mas a *separação metafísica* é de outra ordem, concebê-la como “decadência, ou privação, ou ruptura provisória da totalidade, é não conhecer outra separação a não ser a que é testemunhada pela *necessidade*”⁶⁴. É não conceber outra origem que a que supõe o ser, outra forma de pensamento que a ontologia. “Mas a metafísica grega concebe o Bem como separado da

⁶³ Desenvolveremos este tema mais detalhadamente no próximo capítulo, a questão do assassinato.

⁶⁴ TI. 105.

totalidade da essência e, desse modo, entrevê (...) uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além”⁶⁵. A metafísica começa pela entrevisão dessa estrutura, o Bem além do ser, antes disso ela é um desejo silencioso e incompreendido diante das exigências e necessidades do ser, como a suspeita de uma fome de outra natureza, uma fome insaciável. “O Bem é Bem *em si* e não com relação à necessidade a que ele faz falta. Ele é um luxo em relação às necessidades. É precisamente por isso que está para além do ser”⁶⁶. Mas uma vez entrevista e reconhecida uma tal estrutura *para-além-da-essência*, entrevemos uma espécie de viragem no interior do próprio discurso ontológico, como se o burburinho do desejo metafísico, abafado pelo logocentrismo do ser, gritasse a dignidade de sua separação, a autenticidade de seu dizer originário. É pela entrevisão do Bem que a filosofia verdadeiramente ensina e, segundo a leitura levinasiana, é Platão quem primeiro percebe a aspiração desse desejo metafísico e registra essa linha de fuga do pensamento que mesmo não interditando o desenvolvimento normal da ontologia deixa-lhe uma espécie de nota dissonante.

É Platão que, ao lado das necessidades cuja satisfação equivale a cumular um vazio, entrevê também aspirações que não são precedidas de sofrimento e de carência e onde reconhecemos o delineamento do Desejo, necessidade de quem não tem falta de nada, aspiração de quem possui inteiramente o seu ser, que vai além da sua plenitude, que tem a idéia do Infinito. O Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo - o ensinamento definitivo - não da teologia, mas da filosofia.⁶⁷

Mas que espécie de aspiração pode ter um ser pleno, inteiramente em posse de si mesmo? A aspiração ao infinito. Porém um tal pensamento só pode ter sentido pelo esquema da separação. Sem a articulação desse esquema o infinito está fadado a permanecer uma presa da totalidade - para a qual a separação é sempre uma falha que

⁶⁵ Idem. 105.

⁶⁶ Idem. 105.

⁶⁷ Idem. 106.

deve ser superada, uma queda, uma degradação do regime ontológico, um ser ainda insuficiente de si. A lógica da separação torna possível a metafísica como discurso próprio e não como uma disciplina da ontologia. Pela idéia do Bem além do ser, a metafísica admite o paradoxo da *criação* no interior do discurso filosófico.

Para que tal idéia tenha sentido é necessário renunciar a lógica da totalidade, onde *desejo* e *necessidade* dificilmente podem ser distinguidos. O Desejo exige uma relação onde a idéia de multiplicidade é incompatível com o pensamento da totalidade, para o qual a unidade é uma necessidade da qual depende o próprio funcionamento do sistema. Como se pode articular uma outra lógica? A própria idéia de sociedade já não indica essa outra lógica em funcionamento? De outra forma, como dar sentido à idéia de uma sociedade pluralista?

O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contração que deixa um lugar ao ser separado. Assim, desenham-se relações que abrem um caminho fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio, mas se retira da superfície ontológica para deixar um lugar ao ser separado, existe divinamente. Ele inaugura acima da totalidade uma sociedade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito compensam o que havia de diminuição na contração criadora do Infinito.⁶⁸

Esta compensação não é uma nova astúcia do pensamento abstrato, mas a concretude da situação ética testemunhada pela relação de seres separados: pensamento que, excedido pela idéia do Infinito, pensa mais do que pensa e por essa via inaugura a possibilidade do mundo humano, que só pode ser ética. O pensamento ético da idéia do infinito não nega a ordem da lógica formal, mas esta não lhe explicita suficientemente. A ontologia não é capaz de satisfazer a aspiração do Desejo. A compreensão dessa ordem exige do pensamento sua viragem metafísica.

⁶⁸ Idem. 107.

Mas a questão da possibilidade do discurso metafísico como desejo do infinito ético permanece aberta. Como se explicita um pensamento de tal natureza, uma relação de tal exigência? Por outro lado - mas isto não tem a pretensão de resolver a questão - o projeto filosófico de Levinas revela questões não resolvidas dentro da normalidade do discurso ontológico, questões adormecidas pela exigência de uma tradição que elegeu o saber como a prioridade do pensamento. Questão de prioridade ou *prioridade da questão*: mas não se trata da negação do saber, antes uma nova maneira de conceber e pensar o *sentido*: reconceber o pensamento como *questão aberta* e sempre atualizável, pensar mais a fundo o sentido da invenção da filosofia como aspiração de uma humanidade sem ídolos. Se a metafísica é o desejo da transcendência, a entrevisão do Bem além do ser, isto não significa a recaída teológica da filosofia, muito antes, indica a ressonância filosófica do *visage*, origem possível do pensamento crítico, abandono da mitologia.

2.3 VISAGE E TRANSCENDÊNCIA

Como a maioria das categorias do pensamento levinasiano, a noção de *visage* nos convoca a pensar na ambigüidade. O Olhar é o fenômeno humano ao mesmo tempo mais concreto - uma vez que se nos apresenta, somos dele testemunha - e mais metafísico - pois nos indica uma distância que transborda sua medida cada vez que tentamos percorrê-la, de maneira que não chegamos nunca ao fim da linha do Olhar. Se uma fenomenologia do Olhar é ainda possível, é preciso se perguntar se ainda estamos na ordem de uma experiência de saber.

A filosofia, desde os gregos, é o saber que nasce do privilégio da visão como força de penetração e alcance do mundo. A fenomenologia é uma versão bastante sofisticada desta tendência “visionária” do pensamento ocidental. Chegar às coisas elas-mesmas significa alcançá-las pelo instrumento da visada intencional. Nesta tendência está implicada a idéia de que não é possível construir pensamento fora do campo de alcance da visão, é necessário ver para crer. Está dita também aí toda uma referência de mundo - lugar privilegiado e exclusivo onde se pode dar o sentido - e de pensamento sensato - referência necessária ao horizonte do mundo como espaço que, banhado pela luz, se oferece à significação da visada intencional. A visão oferece a possibilidade de atravessar este espaço e atingir as coisas elas-mesmas, da mesma forma como podemos com a mão ou com algum utensílio alcançar algo e fazê-lo como que nosso. O horizonte do mundo tende por esta intenção do ver e do tocar - que é a do pensamento - a coincidir com o horizonte do próprio pensamento. A distância do espaço é vencida e essa

conquista é a própria investidura do pensamento. A luz cria no mundo uma espécie de espaço originário, uma espécie de nada, de maneira que as coisas ao serem banhadas de luminosidade parecem sair de seu lugar de origem, como se tivessem sido criadas ali, exatamente naquele momento em que elas se dão à visão pela luz que sugere a distinção entre o algo e o nada, o que é e o que não é. “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”⁶⁹. Vem daí a legitimidade do estatuto de objetividade que o objeto na luz alcança, o pensamento é investido pela crença de ter alcançado a origem da coisa pensada, na exterioridade em que ela parece se apresentar, ao atravessar pela visão o espaço vazio da luz e chegar ao objeto.

A interrogação levinasiana se dirige à pretensão de nada absoluto deste espaço esvaziado pela luminosidade. Se retiramos desse espaço todas as coisas que merecem um qualificativo, um nome, e deixamos o mundo entregue à luminosidade que vence as trevas, estamos ainda diante de *algo que há*, mesmo que sem o qualificativo de objeto: entramos na vertigem impessoal, silenciosa e assustadora, do Há (Il y a). O vazio criado pela luz não é ainda o intervalo absoluto do nada que me convidaria para um movimento de transcendência, de maneira que atravessar pela visão - ou pelo movimento da mão que toca - este vazio até chegar a algo que a vista e a mão alcançam, não equivale ainda a transcender, mas talvez a distrair a consciência medonha deste falso nada. “O vazio do espaço não é o intervalo absoluto a partir do qual pode surgir o ser absolutamente exterior. Ele é uma modalidade do gozo e da separação”⁷⁰. Ainda não abordamos o ser exterior de frente enquanto permanecemos na relação intencional do ver e do tocar, o

⁶⁹ TI. 206.

⁷⁰ Idem. 208.

que fazemos é nomear as coisas do mundo segundo critérios a nós interessantes para que não caiamos na frieza impessoal do *Il y a*, dizemos o que são as coisas, nos damos critérios para distinguí-las. O espaço iluminado e sua camada espessa de impessoalidade condicionam a significação das coisas que povoam o mundo. Mas aqui ainda estamos numa relação de gozo e fabricação do mundo. Aqui pensar significa organizar o mundo como se fosse a nossa casa, torná-lo familiar, transformá-lo de maneira que ele não nos agrida, de maneira que não precisemos abandonar o nosso lugar ao sol. Pensar é garantir cada vez mais a nossa permanência de-morada, mesmo que decidamos ficar ao lado das coisas que deixamos ser. O deixar-ser tem um ponto de partida que não se abala não obstante o resultado a que se chegou o ser. A visão alcança o mundo e o torna horizonte de quem vê.

Ver é, pois, ver sempre no horizonte. A visão que apreende no horizonte não encontra um ser a partir do além de todo ser. A visão como esquecimento do *há* é devida à satisfação essencial, à aprovação da sensibilidade, gozo, contentamento do finito sem preocupação do infinito. A consciência regressa a ela-mesma, desaparecendo na visão.⁷¹

Pela visão o pensamento não transcende, pois resta como que na dependência das formas que tornam possível a experiência sensível, o giro no objeto e o retorno à consciência intencionante. A experiência se dá num espaço de alcance, configura um horizonte, uma situação no mundo. A visão depende de um contexto geométrico, da relação às formas, às fachadas. Continuamos assim numa falsa relação de exterioridade, pois não chegamos ao ser além do ser, mas à forma como ele se apresenta, sempre passível de ser capturada, compatível com a minha expectativa intencionalizante. O ser não se apresenta desde si, mas através de sua forma e ali ele permanece como que escondido, sua nudez está sempre protegida, representada em alguma espécie de idéia cabível e inteligível, mas inteligível porque distinta e finita.

⁷¹ Idem. 209.

Transcender equivale a passar ao ser além do ser, além da forma, além do mundo, pois este sempre se refere a um horizonte que a vista alcança. A relação ao Olhar é, neste sentido, um convite à transcendência. Qualquer fenomenologia aí empregada não resultaria nenhuma possibilidade de representação. Podemos começar a escrever uma interminável ficha descritiva, mas o conteúdo do Olhar é sempre transbordante, mais alto que o poder da visão mais aguda. No entanto ele se apresenta, faz parte do mundo, mas sem se diluir como algo deste mundo compartilhado. Por que não posso supor a mesma relação intencional, afinal de contas o Olhar também não me chega pela visão? Sim e não. A visão do Olhar não corresponde à visão de algo. Há nele uma matéria que não é objetal, não é geométrica, não tem forma, não pode ser tocada. A visão do Olhar corresponde à idéia do infinito. O Olhar se apresenta como uma nudez absoluta, “sua revelação é palavra”⁷². Diante de outrem não estamos mais apenas no horizonte do mundo. Estamos na medida em que compartilhamos de códigos, nos entendemos mediante signos que nos são comuns, estamos no mundo. Nossa relação ao Olhar é, porém, anterior à significação do mundo e transforma essa mesma significação em oferta à demanda infinita dessa palavra. O Olhar nos convida a sair do mundo, transcender os horizontes, romper o egoísmo da satisfação, do trabalho e da representação.

Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estrangeiro, - mas seu olhar onde se produz sua epifania e que apela a mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência. Mas a palavra procede da diferença absoluta.⁷³

Nenhuma matemática, nenhum sistema de classificação por gênero e espécie é capaz de dar conta dessa “natureza” de diferença que o olhar ao falar a mim produz. A palavra

⁷² Idem. 211.

⁷³ Idem. 211-212.

não é tal ou qual, não espera a minha capacidade de compreendê-la segundo os signos que domino. “A palavra diz-se quando mais não seja pelo silêncio guardado e cujo peso reconhece a evasão de outrem”⁷⁴. Ela é a inversão da ordem que sempre tende a se impor pelo trabalho e pela representação. Pelo olhar que se revela como palavra transcendemos a dimensão impessoal da nossa existência, impessoalidade que não se supera pelo simples fato de que o mundo é compartilhado ou pelo fato de que compreendemos o mundo povoando-o de signos, tornando-o nossa pertença, nosso horizonte. Este povoamento de significados não garante por si só o antídoto contra-idolatria que o pensamento crítico deseja imprimir no mundo. Corremos sempre o risco de encontrar por trás de cada signo um novo ídolo. A palavra introduz no mundo uma ordem que não é do mundo, uma espécie de desritmia, uma diacronia, um intervalo desconfortável onde o ídolo não encontra morada: por esse intervalo ele se desmascara e se evapora. Mas isto não contraria o mundo, oferece-lhe uma camada extraordinária de significação que se chama ética - eis a positividade desse infinito, diferença que o olhar produz no mundo, o que não garante ainda um mundo ético, pois a ética permanece numa dimensão intervalar com relação ao mundo. A partir da palavra revelada do olhar o mundo tem a chance de virar um mundo ético, mas ele corre a todo momento o risco de perder essa chance. Esse risco é bastante visível na tentação do assassinato.

*

Exatamente pela dimensão de santidade (separação) e altura que só o Olhar é capaz de produzir é que só contra ele se pode querer cometer um assassinato. O desejo de matar alguém é o desejo da aniquilação total. A destruição das coisas, a caça, o desmatamento não entram na categoria levinasiana do assassinato simplesmente porque

⁷⁴ Idem. 212.

as coisas, os animais e as árvores não têm *visage*⁷⁵. Um animal, por mais feroz e selvagem que seja, não desafia o meu poder de poder sobre ele. É evidente que posso morrer numa caçada malograda, mas o fato é que diante da presa tenho sobre ela o poder, ela se situa num nível em que a minha capacidade comanda. Matar um animal pode ainda corresponder a uma necessidade, ao trabalho da própria sobrevivência. Um assassinato se situa numa categoria onde não está mais em jogo necessidade e trabalho, mas uma vontade movida pela impotência do poder. Nenhum animal desafia o meu poder quanto a transcendência do olhar de alguém. A não pertença ao mundo, a ausência de horizonte que faz do olhar este fenômeno de impossível alcance situam o poder do assassino num território de impotência. O olhar alcança os olhos que desejam matar, mas não se deixa alcançar. O sensível mediante o qual o olhar se expressa é traído pelo excesso de expressão que aí se apresenta.

O assassinato exerce um poder sobre o que escapa ao poder. Ainda poder, pois o olhar exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o olhar rasga o sensível. A alteridade que se exprime no olhar 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.⁷⁶

Por isso que cumprir um assassinato é também reconhecer a dimensão de transcendência do olhar, pesada demais para ser suportada. A resistência do olhar não saberia ser real, pois isto demandaria a sua total pertença ao mundo, alguma espécie de englobamento sistêmico que já anularia o mais essencial do olhar que é a sua infinitude, sua

⁷⁵ Evidentemente que podemos abrir todo um debate bastante contemporâneo e oportuno sobre a relação ética entre o homem e a natureza e tudo o que se discute em termos de ecologia e meio ambiente. Podemos questionar Levinas que não reconhece na face de um cão uma alteridade ética e acusar toda uma tendência antropocêntrica deste pensamento. Isto nos daria argumento suficiente para um outro trabalho. Porém este debate não cabe na nossa intenção. Sobre a relação da ética da alteridade com a natureza e a partir daí uma nova perspectiva para a ecologia ver SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

⁷⁶ Idem. p. 216.

desproporção ao puramente sensível. O embate travado no ato de assassinar alguém não se compara a uma luta de forças físicas que se impõem e se opõem, cada uma posicionada em seu lugar de ataque e defesa. O olhar é totalmente desprovido de defesa, completamente nu, pura oferta à aniquilação. Mas nesse convite aceito pelo criminoso começa uma nova trama, um embate cuja resistência da vítima não tem nada de material, é puramente ética, resistência de alteridade. O criminoso aceita o desafio de alcançar um lugar que por natureza é inacessível, aí começa o absurdo de seu ato, o reconhecimento e a assinatura de sua impotência, seu fracasso. Mas o que significa essa resistência de alteridade ética? O olhar de alguém significa a mais original das escrituras, o ponto de partida por onde o mundo pode ganhar sentido ético, ultrapassando sua grossa camada de impessoalidade: “Tu não matarás”. O fato de que o criminoso segue impassível seu desafio e atinge sua vítima com um golpe fatal não anula a retidão desse mandamento ético, não o torna inválido. “Tu não matarás” significa a transcendência do olhar, o infinito que visita o mundo pela presença do outro, sem que faça parte desse mundo, eis a retidão dessa palavra original que não está para ser ou não aceita. Ela inscreve no mundo zonas de intervalo diacrônico por onde o mundo se perde no caminho que levaria à sua totalização, cada intervalo reenvia o mundo para seu recomeço, para sua reinvenção. Os olhos de um cadáver não expressam mais nenhum vestígio de transcendência, nem sequer a lembrança, pertencem a uma matéria cuja absoluta inutilidade atesta o fracasso total do assassino, que queria tudo o que não conseguiu ou exatamente aquilo que ele nunca poderia ter. O assassino porque interrompe com seu gesto o instante em que o discurso poderia começar e assim dar um sentido ético ao

mundo, retorna ao ponto zero do espaço vazio e silencioso do mundo neutro, sem intervalos, sem tempo, assustadora e eternamente total⁷⁷.

*

A resistência do olhar é o fato de que ele fala já desde sua altura de transcendência, sua presença já significa esta ausência de mundo, ausência de contexto. Tudo que a nossa vista alcança não é ainda (ou não é mais) *visage*, no máximo alcançamos seu *vestigio*. Em todo caso, algo que não se integra na ontologia do mundo porque pertence a uma dignidade própria, ao mesmo tempo em que aliada ao mundo, mas aliada sem perder sua estranheiridade. Pela experiência do olhar o mundo está sempre começando de novo ou não terminando ainda, somos por ele convocados a fazer durar o inacabamento do mundo como uma espécie de ressonância à duração da própria vida. Como se pela idéia do infinito que significa nesse vestígio do olhar fôssemos levados a fazer durar infinitamente a vida e o mundo como a obra inacabada de nossa responsabilidade. Por isso não podemos supor o resultado ontológico dessa trama a não ser como excesso ao ser, aquilo que resta ainda por ser dito, ou que já não é mais, mesmo depois da última palavra. O que não significa que não possamos testemunhar na luz do mundo o ato ético - bem como sua recusa -, ainda que, mesmo aí, experimentemos um momento de exceção ao ser.

A exigência ética não é uma necessidade ontológica. A interdição de matar não torna impossível o assassinato, mesmo se a autoridade do interdito se mantém na má consciência do mal executado - malignidade do mal. Ela aparece também nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está engajada no mundo. Mas, na verdade, a aparição no ser dessas “estranheiridades éticas” -

⁷⁷ Sobre a fenomenologia do assassinato em Levinas, além das páginas de *Totalité et infini*, sobretudo entre 215 e 220, conferir o ensaio de Ricardo Timm de Souza *O delírio da solidão - o assassinato e o fracasso original*, in: SOUZA, R. T. *Sentido e alteridade - dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 23-43; e também SUSIN, L. C. *O homem messiânico - introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. São Leopoldo/Petrópolis: EST/Vozes, 1984. p. 133-136.

humanidade do homem - é uma ruptura do ser. Ela é significativa mesmo se o ser se reate e se recupere.⁷⁸

Eis, portanto, a dimensão extraordinária da ética, como se tudo o que pudéssemos dela dizer não encostasse na intimidade do ato no momento em que ele acontece: exatamente ali onde a ética visita o mundo, experimentamos, no mundo, uma suspensão do ser. Se a ética fosse uma necessidade ontológica, se ela respondesse à ordem do saber, toda violência cometida no mundo, toda tirania restaria sem explicação. A ontologia não garante a saúde ética do mundo, que não depende de preceitos ou regras pensadas para fins morais. Uma fenomenologia da violência também pode nos conduzir às fronteiras do saber, onde a ética se apresenta desde si, separada da ontologia, estrangeira à ordem prévia do mundo. O ato ético não procede dessa ordem prévia mas do acolhimento imprevisível de uma ordem que é sempre outra: uma situação ética é sempre originária e originante, antes dela nada pôde ser ainda pensado, dela depende a organização ontológica do mundo, sempre ameaçada de ser suspendida pelo próximo ato ético, nunca suficientemente previsto. É por essa insuficiência da *previsão* - essa diacronia - que o mundo tem a chance de não se fechar absolutamente em uma ordem ontológica, como se em sua porta sempre pudesse chegar mais alguém.

Outrem pelo olhar chega ao mundo como um convite que pode conduzir a dois extremos, ambos já tendo reconhecido o estatuto desse infinito ético: ou a *aniquilação*, seja porque sua estranheza pode ser insuportável, seja pela sua extrema fragilidade e fraqueza, ou o *acolhimento* pelo discurso, que pode começar a partir do momento em que eu respondo a essa palavra primeira. Também diz de sua transcendência o fato de que essa fala do olhar não entre no mundo pelos códigos do mundo, ou seja, não se confunde com uma bagagem de informações compatíveis com algum sistema comum de

⁷⁸ EI. 81.

linguagem. Essa fala é sem mediação, coincide com a nudez mesma do olhar, mas ao mesmo tempo ela é também sensível, como se a fala do olhar se descolasse, a cada instante de sua manifestação, do suporte sensível que lhe serve de veículo.

Falar a mim é ultrapassar a todo momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como olhar é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a retidão mesma do face a face, sem intermediário de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome.⁷⁹

Como se fosse inevitável uma espécie de traição da forma, abandono daquilo que parecia ser: o fenômeno se desfaz e deixa um vestígio desse acontecimento, dessa interioridade que nenhuma idéia é capaz de traduzir. A idéia de infinito não responde a um pensamento que comanda na ordem ontológica do mundo, mas sugere uma outra ordem de pensamento, em que o pensador é transferido do comando ao *mandamento*, convocado a justificar sua posição no mundo, nunca suficientemente livre de uma certa suspeita de usurpação. É pelo discurso que essa justificação se retoma, se atualiza e continua. A idéia de infinito produzida pela experiência do olhar provoca alguma espécie de desnucleamento do pensamento, enviando o pensador à suspeita de uma origem mais original que a que supõe a sua instalação no ser, o seu comando. É inevitável que a manifestação solicite o pouso na superfície do fenômeno, isto supõe uma certa estabilidade necessária à captação do ser manifestado, mas isto não serve ao conteúdo expresso pelo olhar, a não ser a título de um convite sempre refeito ao interlocutor na medida em que a expressão continua a guardar uma distância para a qual a estabilidade manifestada do sensível já se tornou desatual, sua presença fixa já não mais corresponde ao que deseja se apresentar.

⁷⁹ TI. 218.

Esta viragem de comando a mandamento, este convite à justificativa, no fim das contas nunca suficiente, nos conduz à suspeita de uma liberdade sempre ameaçada, uma espécie de vigilância que não pode deixar de soar estranha num tempo em que a liberdade é a moeda mais valiosa da condição humana. O mandamento não é o fim mas a investidura da liberdade, sua própria condição de possibilidade. A suspeita de liberdade ameaçada não pode nascer senão de uma posição arbitrária, portanto acrítica e finalmente ainda não suficientemente racional. O convite à justificativa é o próprio convite ao exercício da liberdade humana, que só é possível como signo de justiça.

O pretense escândalo da alteridade supõe a identidade tranqüila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho apenas traz incômodo e limitação. A identidade sem falha, liberta de toda a participação, independente no eu, pode no entanto perder a sua tranqüilidade se o outro, em vez de chocar com ela ao surgir no mesmo plano que ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no olhar e vem de cima.⁸⁰

A identidade tranqüila supõe a tranqüilidade de um mundo sem intervalos, ou seja, sem *visage*. O que é próprio do olhar é sua pertença a esse outro plano que não é o do Mesmo, a expressão só é possível desde essa altura, é dali que sua fala é capaz de interromper a tranqüilidade do mundo e impor uma ordem nova, a da responsabilidade. Uma identidade capaz de falhar identifica um ser capaz de responder e, portanto, capaz de exercer sua liberdade. Um estranho que apenas traz incômodo e limitação não foi percebido desde sua alteridade, desde sua altura estrangeira ao mundo. A linguagem só pode nascer da escuta e da resposta a essa palavra que visita o mundo, exatamente como no ensinamento. O olhar é a invenção da linguagem, abertura do mundo à dimensão do ensinamento, nascimento da liberdade e da razão, origem do pensamento crítico.

*

⁸⁰ Idem. 222-223.

A expressão - que é a maneira como o olhar visita o mundo, manifestando-se e ao mesmo tempo assistindo à sua própria manifestação - obriga-nos à ruptura com o pensamento maiêutico, que torna ilegítimo todo ensinamento que venha de fora. Segundo a maiêutica, aprender significa revelar para si o que já era de seu domínio. Admitir a novidade absoluta de um conteúdo exterior supõe uma outra idéia de razão, que a maiêutica não suporta. Significa admitir a transcendência do pensamento, que a filosofia ocidental, devido sua tradição imanentista, tendeu a recusar para não correr o risco da confusão com a teologia. Significa, finalmente, admitir que a razão não responde pela sua própria origem. Estamos num pensamento de base heteronômica e diacrônica. Como pensar uma transcendência autêntica - ou seja, sem que corra o risco de se anular no interior de alguma espécie de assimilação egológica, transcendental ou dialética - de uma maneira filosófica - ou seja, sem que corra o risco de se confundir com alguma espécie de teologismo? A saída levinasiana é a relação com o *visage*. O face a face é uma estrutura assimétrica e não-recíproca, há um intervalo (diacronia) nesse encontro que não se recupera, sua atualização é sempre mais forte que a força da assimilação, sempre recorrente.

Pensar a razão nesses termos é supor sua heteronomia: o encontro com o *visage* é a origem do pensamento racional. Por outras palavras, a razão carrega algo que não é desde sempre já racional, sua origem é o ensinamento da primeira palavra, o olhar. Mas esse ensinamento não é uma assimilação de conteúdo - não teríamos rompido inteiramente com a maiêutica - mas uma abertura que não nasce de uma decisão já em condições de mensurar, já racional. É, portanto, algo mais próximo de um trauma sofrido, uma fratura, uma ferida, o indesejado por excelência. Uma razão não teria, por si só, condições de pensar o infinito ético. Trata-se, portanto, de uma inversão de ordens:

o pensamento racional nasce como testemunho do infinito ético e carrega a partir de então, em seu desenvolvimento, esse testemunho, como uma espécie de presença sempre estranha e excedente.

A relação com Outrem como relação com a sua transcendência - a relação com outrem que põe em questão a brutal espontaneidade de seu destino imanente, introduz em mim o que não estava em mim. Mas essa “ação” sobre a minha liberdade põe precisamente fim à violência e à contingência e, também nesse sentido, instaura a Razão. Afirmar que a passagem de um conteúdo, de um espírito ao outro, só se produz sem violência se a verdade ensinada pelo mestre se encontrar, desde toda a eternidade, no aluno, é extrapolar a maiêutica para além de seu uso legítimo. A idéia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a idéia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, instaura a ética. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensinamento. Um ser *que recebe* a idéia do infinito - *que recebe*, pois não a pode ter de si - é um ser ensinado de uma maneira não maiêutica, um ser cujo existir mesmo consiste nesta incessante recepção do ensino, neste incessante transbordamento de si (ou tempo). Pensar é ter a idéia do infinito ou ser ensinado. O pensamento racional refere-se a esse ensino.⁸¹

O preconceito maiêutico que recusa tudo que vem de fora em nome de um certo ideal de razão e de um pensamento sem resquícios de mistérios sobre-naturais, instaurou um racionalismo cujo desenvolvimento acabou por dar vazão a uma nova espécie de mitologia: a pureza da razão, o saber como totalidade, a verdade como conhecimento depurado, a certeza indiscutível do resultado científico. Compromete-se, dessa forma preconceituosa, noções como transcendência, exterioridade e infinito. A outra alternativa que a verdade do saber não é necessariamente uma verdade religiosa. Pensar o infinito a partir da relação social, a partir do encontro com outrem – mas assegurando o caráter assimétrico deste – não significa abandonar o racionalismo mas oferecer para este um outro caminho possível, a via do ensinamento ético. Pensar a transcendência a partir do olhar - esse metafenômeno que visita o mundo - não significa tomar num misticismo filosoficamente inconseqüente e ingênuo, mas levar mais a sério o estatuto particular de

⁸¹ Idem. 223.

racionalidade que a ética exige e já significa. Abandonar o preconceito da maiêutica é admitir um pensamento racional para o qual o tempo não é uma ordem assimilável da realidade, mas a própria imprevisibilidade do infinito ético, o brilho mesmo do olhar, a reserva intervalar do mundo. A preocupação crítica da maiêutica, que reproduz o grande patrimônio do pensamento filosófico, não é perdida, mas assumida de uma outra forma, sem abandonar a preocupação com o infinito. A crítica não pode funcionar inteiramente se ela for a operação de um pensamento puro, de uma razão apenas lógica. Um pensamento crítico é aquele que admite o ensinamento incessante que vem do outro. Só a partir desse ensinamento, dessa abertura para a exterioridade é que o racionalismo pode vir a ser verdadeiramente crítico. Mas é preciso admitir a heteronomia da razão: o fato de que só começamos a pensar na abertura provocada pelo encontro, mas provocada de fora para dentro, sem que qualquer decisão tivesse tido ainda tempo de ser tomada.

Uma consequência talvez algo chocante para a filosofia mais tradicional é a admissão de uma certa dimensão de passividade do pensamento e da razão. Estamos por demais habituados a tratar o pensamento como atividade, ato, ação. Dizer que a razão pelo *visage* comporta uma origem heterônoma é dizer que, no início - que já é o seu início, já é sua história - ela não age ainda propriamente, mas, por assim dizer, *é agida*. Mesmo que no plano evidente do pensamento - da linguagem como estrutura de signos compartilhados por uma comunidade racional - o que nós vemos seja uma atividade, no seu plano mais secreto se esconde uma intrigante passividade: a escuta e a resposta como acolhimento dessa palavra original que é o *visage*. O pensamento não se reduz às estruturas impessoais e transmissíveis da linguagem organizada em sistema de signos. Por esta via a razão se reduziria à função de tornar possível a partilha desse sistema mediante uma operação de amortecimento de singularidades, de homogeneização. Cada

ser deve chegar à idade da razão mesmo que isto custe a perda de sua potência de singularidade, exatamente aquilo que faz daquele ser um acontecimento único e irrepetível. Trata-se, portanto, de um racionalismo para o qual a idéia de pluralidade social - ou seja, de sociedade - será sempre um problema recorrente, uma questão sempre atual a sugerir a necessidade da mesma abertura que este racionalismo julgou necessário superar para que se acreditasse possível. É necessário experimentar uma inversão de ordens.

*

Estamos habituados a tratar o pensamento no plano da mediação dos signos, aceitando este plano como ponto de partida para a significação. Mas essa aceitação esbarra numa obviedade que entra sem problema, sem levantar questão, no racionalismo tradicional. Como é possível o signo? Onde repousa o fato de que ele significa? Minimamente precisamos supor um acordo prévio entre duas partes, alguma espécie de face a face, para que um signo seja possível, ou seja, tenha sentido. Mas isto não está claro quando abordamos o signo como origem de toda significação. O pensamento abdica de toda uma situação mais original e originária - na qual ele já se encontra situado, ainda que numa posição de passividade - para tornar possível sua origem como atividade. “O pensamento consiste já em talhar no sistema de signos, na língua de um povo ou de uma civilização, para receber a significação desta mesma operação”⁸², e, desta forma, a “significação surpreende o próprio pensamento que a pensou”⁸³, o que nos leva à suspeita de alguma espécie de vida própria, um *surplus* da significação em relação à mediação do signo que constitui linguagem e pensamento. Um pensamento

⁸² Idem. 226.

⁸³ Idem. 226.

capaz de se surpreender com o que pensa deve considerar a idéia de sua constituição heteronômica. Um pensamento que não é capaz de se surpreender com o que pensa deve, no mínimo, se questionar sobre essa ausência de surpresa, essa espécie de automatismo intelectual, pois nenhum raciocínio filosoficamente razoável conseguiu até agora tornar óbvia a confusão entre o pensamento e seus conteúdos. Levinas sugere, então, uma inversão de ordens: “não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação (cujo acontecimento original é o face a face) que torna possível a função do signo”⁸⁴. Desta forma, resgatamos a linguagem do estatuto fechado de uma atividade que, entre outras, um sujeito, sempre soberano, está em condições de exercer. A constituição transcendental dos objetos operada por um eu livre e autônomo, doador de sentido, não é primeira com relação à significação, sempre surpreendente, mesmo em relação ao pensamento que a pensa, “*o ser da significação consiste em pôr em questão numa relação ética a própria liberdade constituinte*”⁸⁵. Toda operação transcendental e mesmo a palavra encarnada, linguagem do corpo próprio de Merleau-Ponty, acabam por reduzir a significação à categoria de objeto intencional constituído e, neste sentido, o *visage* levinasiano não pode operar com todas as conseqüências mais graves e importantes que ele deseja implicar: o próprio transbordamento da expressão que desfaz, a cada instante, o equívoco da palavra encarnada. É pelo infinito do olhar que o ser da significação se dá como a palavra mais original, tornando possível inclusive a possibilidade do signo.

O pensamento sustenta, dessa forma, uma dimensão de passividade que não se mostra nunca evidente sendo ele sempre já atividade baseada na mediação do signo. Mas

⁸⁴ Idem. 226.

⁸⁵ Idem. 227.

nessa atividade o signo é antes de mais nada uma oferta, ele não é possível senão como oferta, ou seja, signo de abertura que ressoa no silêncio de ser puramente um signo. “Utilizar um signo não se limita, pois, ao fato de substituir uma relação direta com uma coisa por uma relação indireta, mas permite tornar as coisas oferecíveis, separá-las do meu uso, aliená-las, torná-las exteriores”⁸⁶. Nessa palavra original e silenciosa do signo, no fato inevidente de que ele oferta o mundo, se revela um sentido que não cabe totalmente na sua função de designar coisas com nomes. Novamente encontramos o desenho de uma heteronomia: o signo não se reduz à sua função, àquilo que ele carrega e representa, mas antes se revela no fato de que ele é sempre endereçamento a alguém, a um olhar que como socialidade e primeira significação o torna possível e necessário como função.

O sentido é o olhar de outrem e todo o 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 significação - é o Infinito, mas o infinito não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à atividade sensorial, mas em Outrem; faz-me frente e põe-me em questão e *obriga-me* pela sua essência de infinito. (...) o acolhimento do ser que aparece no olhar, o acontecimento ético da sociedade, comanda já o discurso interior. (...). A significação é o infinito, isto é, Outrem.⁸⁷

O *visage* significa a anterioridade que o pensamento revela na articulação de seus signos. Se o pensamento é já linguagem, ele é já testemunho do face a face, signo deste comando original, mergulho no mundo ético do discurso. Se organizamos a ética como teoria, não significa que a transferimos de nível, tal organização se passa já no domínio do mundo ético, de maneira que sempre vai haver uma diacronia fundamental de planos. Não há como nivelar no domínio único do pensamento todos os domínios do mundo. Quando escrevemos sobre ética, falamos de um acontecimento bem mais antigo que essa

⁸⁶ Idem. 230.

⁸⁷ Idem. 227.

escritura, estamos já situados na possibilidade de escrever e falar, somos já alguma espécie de consequência da diacronia fundamental que significa o infinito no mundo, somos já o testemunho que damos do nosso encontro com o olhar de alguém. A escrita é tecida sob a suspeita de uma desproporção, como se por ela passasse a infinitude do tempo que a converte inevitavelmente em equívoco. Esse equívoco não torna o pensamento impossível mas o investe de responsabilidade, cessa a tendência da alienação da teoria. A perfeição de uma teoria se mede pelo grau de consciência que ela deve manter de sua própria incompletude. O infinito original da palavra significa no convite sempre aberto feito à teoria para que ela saia de si e não se dê ainda um ponto final. O fato de que este convite permanece aberto quer significar essa dimensão de passividade que constitui pensamento e linguagem. Se a palavra originária é a infinitude do olhar, o pensamento é, a cada vez, um novo começo, um novo investimento de responsabilidade, testemunho de um evento sempre mais original que a consciência do sujeito em exercício, de uma originalidade irrecuperável, irreconvertível a qualquer que seja o conceito, que já é o produto de uma atividade subjetiva. O que esta filosofia quer mostrar é o falso estatuto de originalidade dessa atividade, o que o exercício do pensamento esconde de passividade - porque inevitavelmente já pensamento em exercício, mas também, inevitavelmente já mergulho na palavra original do discurso. Passividade escondida não necessariamente em decorrência de alguma vontade explícita de um pensamento prepotente, mas pela própria desproporção que o pensamento revela, no testemunho, entre ele mesmo e a demanda infinita e infinitamente primeira do olhar.

*

Dessa inversão de ordens - onde a significação – o olhar de outrem – torna possível a função do signo, onde o pensamento e a razão revelam uma dimensão anterior

e originária de passividade, decorrente dessa separação fundamental entre linguagem e atividade; dessa inversão que revela o signo como oferta do mundo, oferecendo o despertar de uma existência ainda sonolenta, um desvio da impessoalidade de um mundo ainda sem palavra, surge um novo estatuto para o sentido da objetividade do signo verbal. A presença de outrem é a instauração da racionalidade no mundo, onde o *visage* é a palavra de origem e onde a mediação pelo signo não é simplesmente a designação do mundo, mas o seu oferecimento pela palavra que, ao designar, objetiva e ao objetivar, *exterioriza de mim a coisa*, antes minha pertença, meu utensílio, minha fruição, agora “entrada da coisa na esfera do outro”⁸⁸. Pela objetividade o mundo deixa de ser meu, ganha uma distância de mim que não é mais espacial e passa a significar enquanto partilha, signo de oferta, o que vai implicar numa espécie de afastamento de si, fissura da minha identidade de ser suficiente, interrupção definitiva do gozo que constituía minha vida no indiferenciado de um mundo ainda sem temporalidade, mundo homogêneo porque sem palavra. Um ser capaz de discurso objetivo é um ser distanciado de si, intervalado, como que roubado de sua própria existência, de sua natureza ou, o que dá no mesmo, um ser constituído na libertação de si pelo tempo, que começa a significar sua vida de falante.

Para que a distância objetiva se estabeleça, é preciso que, embora mantendo-se no ser, o sujeito ainda lá não esteja; que num certo sentido não tenha ainda nascido; que não esteja na natureza. Se o sujeito capaz de objetividade não é ainda completamente, o “ainda não”, o estado de potência em relação ao ato, não designa um menos que o ser, mas o tempo. A consciência do objeto – a tematização – repousa na distância em relação a si, que só pode ser tempo; (...). Só o tempo pode designar um “ainda não” que não seja, entretanto, um “menor ser” – ele só pode se manter afastado ao mesmo tempo do ser e da morte como inesgotável futuro do infinito, ou seja, como o que se produz na própria relação da linguagem. O sujeito sobrevoa a sua existência designando o que ele possui ao outro, falando.⁸⁹

⁸⁸ Idem. 230.

⁸⁹ Idem. 230-231.

A palavra preenche, portanto, a vida de temporalidade, rouba ao ser sua natureza ao introduzir-lhe no “ainda não” que o discurso, pela infinitude do *visage*, implica. O olhar do outro introduz no mundo a dimensão da transcendência – exceção do ser – que não diz mais respeito à exterioridade absoluta do infinito - no fim das contas impossível de ser dita - que propriamente à constituição da subjetividade do ser falante, capaz de objetividade. A transcendência significa sim o Olhar do Outro, mas isto faz sentido na medida em que implica numa subjetividade que começa a se constituir eticamente. A palavra cava no ser uma espécie de abertura onde uma ponta não vai mais encontrar a outra. O mundo da palavra é essa abertura, essa transcendência ao ser, da qual uma subjetividade acolhedora dá testemunho. Sentido do tempo na vida: falar a alguém é suspender o próprio estado de natureza desde o qual a vida não precisa de justificativa, ela simplesmente é. Mas pelo discurso, o ser começa a se justificar, como se não bastasse simplesmente ter nascido ou como se ainda não tivesse nascido totalmente, ainda não fosse inteiro nem dono de sua própria natureza. Um estado de “ainda não” que não é uma precariedade ontológica, mas significa a vida afetada e transcendida pelo infinito do tempo.

Porque a palavra é pronunciada, porque ela só pode vir de alguém, é que podemos entender a linguagem para além de sua dimensão de obra da cultura, língua, civilização, pura atividade de expressão. A linguagem é a força do signo que se inscreve na história mas também, por outro território de significação, por outra linha de racionalidade, é o fato de que esse signo é pronunciado e ofertado por alguém que, precisamente por isto, não faz história, entendida aqui como totalidade. O tempo do qual a fala dá testemunho não pode ser contabilizado pela historiografia que, por mais atenta que se queira, por mais justa que possa ser, sempre só será possível pelo recurso da

representação e, neste sentido, a chance histórica desse tempo vivido pela expressão, do qual a palavra é testemunha, termina. A verdade histórica nunca é a verdade do testemunho, pertencem a territórios de sentido distintos. Da mesma forma o registro captado pela visão difere do registro captado pela audição. O signo é, de alguma forma, referido a uma visada intencional⁹⁰ capaz de designar um fenômeno, ele pode ser inscrito na história, pois se baseia na representação e solicita uma subjetividade sempre referida ao passado do signo que, ao ser fixado na história, vai exigir sempre o trabalho vigilante da memória de sua vida cujo começo já pertence à história, o signo deve estar sempre alcançável via representação. O mundo que o fenômeno é capaz de desenhar se paralisa no passado do signo e torna a memória uma espécie de retrato da realidade, esse retrato seria a própria história. Pela transcendência do *visage* o mundo se temporaliza em futuro, o que equivale a dizer que pela palavra o mundo não se reduz ao esboço fenomênico da realidade, pois a palavra é a própria evocação do futuro. O fenômeno, o signo e o passado se referem à subjetividade da razão que representa e memoriza assim como o *visage*, a palavra e o futuro se referem à subjetividade afetada e descentrada, nascida de cada encontro. A palavra é sempre uma espécie de raio de luz que anuncia a primeira manhã do mundo e dos tempos.

Toda diferença entre o fenômeno e o olhar, entre o signo e a palavra, parece então se reduzir a uma diferença qualitativa de duas presenças: a presença fixa dos signos na história, que vira sempre em passado, e a presença vivente da palavra que sempre se retoma e recomeça. Ou seja, só a palavra é *temporalização*; o signo só tem uma história que se escreve sempre no passado.⁹¹

⁹⁰ Mesmo o signo de uma matéria puramente auditiva, uma melodia, por exemplo, vai perder sua natureza mais própria e íntima no momento em que se encontrar representada em notas musicais escritas numa partitura. O signo vai permitir o acesso ao seu significado na medida em que as notas forem lidas não como signos meramente, mas como melodia. Neste caso a distância entre a representação e a coisa representada é mais evidente.

⁹¹ FERON, E. *De l'idée de la transcendance à la question du langage – l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. p. 65.

O passado a que o signo remete deve coincidir com a origem, já histórica, do próprio signo. Não é possível imaginar um passado mais distante que o alcance solicitado pela memória. Dessa forma, todo passado está fixado no presente do signo, na representação. O futuro anunciado pela palavra não está fixado mas aberto ao acontecimento do tempo. O signo e a palavra, o fenômeno e o olhar apontam para duas noções de tempo cuja especificidade e diferença é importante que seja salientado. Quando falamos sobre a idéia de infinito (capítulo I) chegamos à distinção dessas duas concepções de temporalidade: o tempo homogêneo da história, apoiado pela idéia de progresso e do infinito como sucessão sem fim de instantes equivalentes (infinitude matemática), e o tempo heterogêneo do encontro com o infinito ético, onde em cada instante se anuncia novamente a criação, a novidade, cada instante acontecendo sem o aviso prévio do instante precedente e sem que se possa a partir dele prever o instante seguinte. Temos, então, por um lado, uma temporalidade amarrada a uma lógica externa de causa e efeito e por outro, uma temporalidade livre de qualquer lógica exterior à própria lógica do acontecimento temporal. Podemos assim explicar porque não funcionaria uma *fenomenologia do visage*: teríamos que confrontar duas concepções incompatíveis de temporalidade e, ao final, optar por uma delas, mas daí resultaria: seja, desde uma das opções, um resultado fenomenológico, onde o *visage* teria que ser reconhecido como objeto do campo de ação de uma visada intencional, o que fatalmente resultaria em problemas para a compreensão profunda desta categoria levinasiana, seja, por outro lado, um caminho polarizado pela abertura de significação ética que o *visage* ofereceria, mas aqui a fenomenologia não encontraria mais os seus parâmetros de reconhecimento.

*

Mais do que compreender o *visage* desde uma perspectiva (e expectativa) fenomenológica importa chegar ao sentido que o Olhar implica para concepção levinasiana da subjetividade. Toda exterioridade que a infinitude do Olhar tenta dizer deve ressoar na interioridade do sujeito afetado pelo Olhar. Por outras palavras, a transcendência é uma questão inteiramente subjetiva, e é pelo discurso que podemos observar como se dá concretamente essa implicação. O fato de que somos capazes de discurso não é uma questão puramente biológica, vinda do entendimento de que nosso sistema orgânico evoluiu de tal forma que nos tornou capazes de linguagem. Essa capacidade não é um mero fato biológico, a razão da linguagem é também ética. A palavra é nossa aliança com o infinito ético e nossa capacidade de criar e dar sentido ao tempo. É pela articulação do discurso que essa produção acontece e a subjetividade começa a operar exatamente desse deslocamento de si que o sujeito falante promove quando oferece sua palavra a alguém, dessa ferida que o Olhar produz no coração do si mesmo. Só o ser ferido pelo Olhar do outro pode chegar a falar, e é essa estrutura de retomada incessante própria do discurso o que dá sentido ao tempo como abertura para o futuro, transcendência mesma do ser.

A retomada incessante que, segundo Levinas, produz a temporalidade do discurso, não tem a estrutura da retenção husserliana. Em lugar de uma duração contínua e homogênea, nisto ainda comparável ao espaço onde se faz a visão, o discurso faz vibrar uma temporalidade descontínua da qual a textura mesma é uma renovação, um começo incessantemente novo que rompe a permanência da totalidade ou da história. O discurso faz ecoar uma temporalidade descontínua que carrega o absolutamente novo (um ensinamento), ele faz ressoar a diferença da transcendência ou do Desejo. A palavra é então o tempo da transcendência. (...), a *palavra* – acontecimento originário da *linguagem* – cumpre a diferença da transcendência ou se temporaliza como *discurso*.⁹²

Transcender, então, significa ter sentido fora do campo de sentido que a história delimita, e o sinal desse *surplus* de sentido é o fato de que falamos uns com os outros.

⁹² Idem. p. 66.

Quando falamos, iniciamos um tempo que não realiza história, não somos a nossa história enquanto acontecemos como subjetividade. Nossa história vai de alguma forma nos representar enquanto não pudermos ou quando não mais pudermos sustentar a nossa própria manifestação, mas essa representação histórica assume outra subjetividade que não coincide com a nossa. E por que acentuar a transcendência pelo discurso? Quando falamos testemunhamos a nossa incapacidade de esgotar o tempo, pois a palavra é justamente a promessa do futuro que deve se realizar na próxima palavra, mas cada palavra desse discurso, uma vez presente, deve refazer a promessa do futuro, de maneira que, pela conversa, estamos em cada instante recomeçando. O tempo do qual a palavra é testemunha é a própria realização da transcendência, pois a fala só é possível quando o sujeito interrompe a sincronia com a totalidade do ser.

A subjetividade é, portanto, uma interioridade satisfeita que se descentra ao ser afetada pelo infinito que escorre do olhar do outro, afetação que já é o acolhimento desse olhar. O Olhar se converte, então, na palavra – súplica e resposta – que vai orientar a subjetividade ética do sujeito e introduzir a temporalidade no mundo ao romper com a totalidade impessoal da pura existência, o Olhar é o despertar dessa impessoalidade aprisionada num presente eterno e a convocação à vida que se assume na responsabilidade do tempo. Sem essa palavra originária não existe ainda essa vida que se afeta e responde ao tempo. Mas a subjetividade só pode surgir do ser satisfeito, a fome do sujeito é da ordem do desejo metafísico, não pode ser fisiológica. Só é possível afetar e descentrar uma interioridade de alguma forma constituída. Toda segunda seção de *Totalité et infini* se dedica a descrever os modos ou a economia dessa interioridade satisfeita. A economia do ser é a garantia de sua presença sobre esta terra, a casa, o trabalho, os recursos, as posses, a família. O lar é o símbolo dessa garantia de

permanência que o ser necessita, nele tudo deve estar presente e disponível, tudo é *presença*. “A morada designa (...) a maneira de se manter num mundo como em ‘sua casa’, de inverter a exterioridade do mundo em um lugar onde eu me ponho como o centro em torno do qual o mundo se organiza para mim”⁹³. Exatamente no mesmo esquema do pensamento representativo e identitário: quando dizemos o que as coisas são com nossas categorias representacionais invertemos a exterioridade do mundo para a interioridade de nossos conceitos, garantimos a presença permanente a nós das coisas exteriores, aprisionamos o fluxo incessante do tempo ao presente eterno de nossas idéias abstratas.

*

Mas a exterioridade do *visage* não é passível de ser fixada como representação, trata-se de uma presença de outra natureza, vida constituída de tempo - passado, presente e futuro. Trata-se de uma presença inadequada à presença da interioridade constituída e perfeitamente instalada em si própria e em seu mundo e essa inadequação vai justamente interromper o processo de imanentização dessa interioridade. “A ‘presença’ do olhar exprime a forma pela qual o outro toca o eu (moi) na sua interioridade mesma”⁹⁴, e aí inicia o momento propriamente subjetivo: o descentramento do psiquismo, o instante em que o *pour soi* passa a coincidir com o *pour autrui*, a interioridade transcendendo ao seu ser idêntico, se perde, se exila de si mesma.

Que o olhar se deixe descrever como uma presença, isto atesta seu poder de afetar o modo de ser próprio da subjetividade. Também a presença do olhar enuncia sua relação comigo e não a reificação do outro em uma substância metafísica. Mas dado que pela relação com outrem a interioridade do sujeito se abre e se descentra em lugar de se contrair em pura imanência, a descrição do olhar deve poder fazer aparecer também o desatamento do presente da interioridade. Esse

⁹³ Idem. p. 69.

⁹⁴ Idem. p. 69.

descentramento do presente se realiza como a temporalização mesma do tempo.⁹⁵

A relação com o *visage* é a vivência mesma do tempo, o fato de que o tempo - não apenas como um presente dilatado em permanência e instalação do ser-no-mundo – faz sentido. Essa vivência também significa a transcendência do sujeito, o descentramento de sua interioridade. Podemos dizer também que o sujeito nasce quando é despertado, ou traumatizado, pela consciência profunda do tempo. Dessa forma, a descrição do olhar não fala tanto desse meta-fenômeno, em último caso impossível de ser descrito, quanto do acontecimento subjetivo, da maneira como ele me concerne e me significa. Se o acento dessa descrição é muito mais interrogativo que afirmativo – não significando por isso que seja uma ontologia negativa – isto quer indicar o próprio descentramento surgido dessa implicação, essa abertura para um futuro sobre o qual não se pode nada antecipar ou afirmar. A subjetividade é um modo de ser questão.

Muitas vezes, a maneira como se desenvolve o argumento levinasiano leva a equívocos quanto ao modo de compreensão das questões fundamentais. Em *Totalité et infini* toda a antropologia do ser-no-mundo que o autor desenvolve, a economia da interioridade, permite uma interpretação baseada numa demarcação cronológica, quase histórica, da subjetividade: primeiro a interioridade se constitui, o ser garante a sua permanência no mundo, sua morada, em seguida, pelo *visage*, ocorre a viragem desse psiquismo do ser em subjetividade ética. Trata-se de uma opção de caminho, do próprio método levinasiano, que exige cuidado na interpretação de questões para as quais a linguagem se apresenta sempre como um enorme obstáculo que convida o autor a uma verdadeira reinvenção da escrita filosófica. Ora, a interioridade, uma vez afetada pela consciência do tempo - não como um dado a mais de seu território de domínio, mas

⁹⁵ Idem. p. 69

como a extrapolação mesma desse território, o tempo como excesso, imponderabilidade – já existe como subjetividade.

Várias vezes em *Totalité et infini*, Levinas aborda o tempo como a energia que anima a interiorização. Ele escreve mesmo que ter consciência é ter tempo. Mas a cada vez ele deixa entender que se o tempo se manifesta na interioridade é porque o exercício concreto desta já está investido ou beneficia já da relação com outrem, sem que a interioridade seja por isso ilusória. A interioridade *concreta*, ou seja, em relação com o outro – é um presente já animado pelo tempo. Não se trata de fazer derivar o tempo do presente ou a alteridade da identidade, mas de reapreender o presente na dimensão mesma do tempo. Este presente temporal – ou melhor, *temporalizado* – que define a estrutura mesma do sujeito como ‘para si – por outrem’ conjugando a presença a si e a transcendência, se realiza precisamente pela linguagem.⁹⁶

O presente temporalizado é uma vida em movimento incessante, quase impossível de ser descrita uma vez que uma descrição leva ao desenho de uma imagem. Essa imagem deve ser capturada na descontinuidade de seu acontecimento móvel e temporal: o presente é então uma criação incessante de passado e de futuro, uma imagem de tempo que se aproxima bastante da duração bergsoniana. Em Levinas isto ocorre no espaço da relação humana, muito embora a idéia de relação - sempre recorrente em *Totalité et infini*, o livro se dedica à relação entre o Mesmo e o Outro – se mostre já precária, pois reproduz ainda esta lógica do dentro-fora que o autor pretende superar, como bem acusa Derrida no ensaio *Violence et métaphysique*, crítica que se direciona ao conjunto do pensamento levinasiano, mas focaliza sobretudo *Totalité et infini*: a idéia de relação pressupõe uma interioridade constituída como primeiro momento e uma exterioridade que vai ao encontro do Mesmo e inaugura, então, este segundo momento que seria o da relação. Mas o *ensaio sobre a exterioridade* vai se revelando ao longo da obra como um ensaio sobre a interioridade, uma filosofia da subjetividade. (Na obra *Autrement qu’être* a idéia de relação quase desaparece, sendo que ao tratar da substituição o autor dispensa o termo, afirmando que não há relação). A exterioridade do *visage* é convertida em palavra

⁹⁶ Idem. p. 69-70.

que eclode no coração dessa interioridade e a converte em transcendência pelo modo da linguagem.

Essa lógica de pensamento não se desenvolve sem problemas. Como o próprio Levinas diz em *Autrement qu'être* toda uma luta da expressão tem de ser assumida e ela não acontece sem que deixe suas dores, a filosofia é essa luta mesma. Interioridade e exterioridade são noções espaciais usadas e abusadas por Levinas para designar uma situação que não é espacial. Todas as interrogações levantadas por Derrida têm que ser enfrentadas, pois tocam provavelmente o núcleo mais duro do problema deste pensamento que deseja tratar da exterioridade absoluta utilizando como instrumento uma linguagem - o *logos grego* – cujo caráter mais particular consiste em fazer de toda exterioridade uma modalidade do verbo ser, uma presença ou uma expansão da própria interioridade que articula o verbo. E, neste sentido, dilui-se o caráter propriamente absoluto dessa exterioridade.

Nós não denunciaremos aqui uma incoerência de linguagem ou uma contradição de sistema. Nós nos interrogamos sobre o sentido de uma necessidade: essa de se instalar na conceitualidade tradicional para a destruir. Porque essa necessidade se impõe finalmente a Levinas? Ela é extrínseca? Ela só atinge um instrumento, uma 'expressão' que poderíamos pôr entre aspas? Ou bem ela esconde qualquer fonte indestrutível e imprevisível do *logos grego*? Qualquer potência ilimitada de envolvimento na qual aquele que quisesse lhe repelir seria já sempre *surpreendido*?⁹⁷

É possível explicar talvez essa necessidade não como um lugar inabalável ao qual deve passar todo pensamento, toda filosofia, mas, no caso específico de Levinas, como um momento desse pensamento, uma necessidade apenas de percurso, evidentemente e até necessariamente questionável. De outro modo, como evidenciar a natureza do problema senão a partir da própria tensão criada pelo discurso, pela linguagem de uma filosofia que deseja tratar da alteridade humana, uma filosofia que não se quer como o

⁹⁷ DERRIDA, J. *Violence et métaphysique – essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. p. 164-165.

instrumento de um conhecimento de natureza específica? Como chegar a esse problema senão assumindo-o como seu, sofrendo sua dor até ao ponto de poder ensaiar uma saída, mesmo que nunca definitiva? Resolver o problema da linguagem na filosofia levinasiana levaria provavelmente a duas situações, nenhuma delas desejável: seja, por um lado, a assimilação da alteridade numa conceitualidade mais conformista, mais aceita pela tradição, seja, por outro lado, abandonar o território conceitual da filosofia para tratar da exterioridade mais livremente, como aconteceria talvez num discurso teologizante. É necessário manter a tensão do problema, filosofar no signo da questão não para cair numa ontologia negativa, como muitas vezes se mostra a tendência desse pensamento, mas para criar uma nova linguagem a partir da questão.

Totalité et infini é o primeiro grande momento do pensamento levinasiano, o primeiro ensaio sobre a exterioridade que leva propriamente a marca de uma nova filosofia, a assinatura de um novo pensador. Não é possível encontrar aí todas as respostas das questões que o ensaio suscita. Mas uma filosofia que não esteja no ponto de suscitar questões não chegou ainda em seu momento propriamente filosófico. Derrida foi o primeiro e provavelmente o único crítico que percebeu as conseqüências mais radicais e a grandeza do projeto filosófico que estava nascendo com *Totalité et infini*. A questão derridiana testemunha o próprio caráter evolutivo que uma obra e uma vida filosóficas devem significar.

Totalidade e infinito, sub-intitulado *ensaio sobre a exterioridade*, não somente usa em abundância da noção de exterioridade. Levinas entende também aí mostrar que a verdadeira exterioridade não é espacial, que há uma exterioridade absoluta, infinita – esta do Outro – que não é espacial pois o espaço é o lugar do Mesmo. O que quer dizer que o Lugar é sempre lugar do Mesmo. Por que é preciso se servir ainda da palavra ‘exterioridade’ (que, se tem um sentido, se não é um x algébrico, faz obstinadamente signo ao espaço e à luz) para significar uma relação não espacial? E, se toda ‘relação’ é espacial, por que é necessário designar ainda como ‘relação’ (não-espacial) o respeito que

absolve o Outro? Por que é preciso *obliterar* esta noção de exterioridade sem a apagar, sem a tornar ilegível, dizendo que sua verdade é sua não-verdade, que a *verdadeira* exterioridade não é espacial, ou seja, não é exterioridade? Que seja preciso dizer *na* linguagem da totalidade o *excesso* do infinito sobre a totalidade, que seja preciso dizer o Outro na linguagem do Mesmo, que seja preciso pensar a *verdadeira* exterioridade como não-*exterioridade*, ou seja, ainda através da estrutura Dentro-Fora e da metáfora espacial, que seja preciso ainda habitar a metáfora em ruína, se vestir dos farrapos da tradição e dos andrajos do diabo, isto significa talvez que não haja logos filosófico que não deva *primeiramente* se deixar expatriar na estrutura Dentro-Fora. Esta deportação fora de seu lugar para o Lugar, para a localidade espacial, esta *metáfora* lhe seria congênita.⁹⁸

É muito difícil evitar essa estrutura espacial quando a referência maior desse pensamento é a situação concreta do face a face: a exterioridade brilha nos olhos de quem me observa. Isto indica a ocupação do espaço onde a luz já habita e já compõe com o pensamento que está nascendo daí. Talvez seja mesmo congênita ao logos filosófico essa metáfora espacial, mas isto não quer dizer que ele não possa ser empregado em situações novas, onde o espaço não seja uma questão da geometria, por exemplo. Não significa que ao vestir os trapos do diabo eu tenha que necessariamente rezar a sua cartilha, posso acessar o terreno da discussão filosófica, que exige o emprego de um logos específico e muitas vezes viciado, introduzindo questões cujo esquecimento respondeu pela própria necessidade de constituição desse logos. Filosofar na perspectiva dessas questões já é, de alguma forma, inventar uma maneira diferente de pronunciar esse logos, já é criar um sotaque filosófico novo capaz, como Levinas bem mostra, de produzir novos conceitos e de reelaborar a própria forma de construir essa cultura de pensamento que é a filosofia. É possível chegar ao problema da temporalidade pela estrutura viciada da qual Levinas ainda se utiliza, é possível entender que pela linguagem a interioridade se exterioriza,

⁹⁸ Idem. p. 165-166.

interrompe sua auto-suficiência ao ser afetada pelo tempo do qual a palavra é promessa⁹⁹.

*

Interioridade que se exprime, ‘em si’ que é ao mesmo tempo ‘para o outro’, a subjetividade é uma ambivalência que se torna visível e pensável pelo fenômeno da comunicação, não pelo objeto que a palavra representa, mas pelo fato de que ela revela a expressão fundamental da interioridade somente mediante a qual a linguagem é possível. Pela fala o sujeito acontece em-si-para-o-outro: a linguagem não pode ser articulada sem a base constituída da interioridade, ao mesmo tempo, a palavra só pode nascer da abertura que o infinito ético significa neste psiquismo. Quando tratamos de pensar a subjetividade em Levinas três noções fundamentais de seu pensamento parecem se converter entre si: o *visage*, concretude do infinito ético, a *palavra*, evento originário e concretude mesma da linguagem, e a *temporalidade*, que é a própria transcendência do ser. Dizer que pelo Olhar a subjetividade se revela em transcendência dá o mesmo efeito que dizer que o sujeito acontece pela ou como palavra ou ainda que pela linguagem a interioridade se temporaliza, e, neste momento, perde a conotação espacial que o termo carrega. O que está em jogo no binômio *interior-exterior* não é mais - e a rigor nunca foi - uma questão espacial: a linguagem revela uma interioridade já habitada pelo outro na exteriorização que o dizer implica. A escritura levinasiana se aproxima - não obstante o prejuízo causado pela terminologia, pelo *logos* espacializante da filosofia – de uma significação temporal. A linguagem filosófica com toda sua carga metafórica referida à

⁹⁹ Salomon Malka, em seu livro *Emmanuel Lévinas – la vie et la trace*, diz que o autor de *Totalité et infini* nunca teria dado a Derrida uma resposta direta ao artigo *Violence et Métaphysique*, que havia sido publicado em duas partes, em 1964. Conta Derrida ao autor da biografia que Levinas apenas lhe dissera: “você me anestesiou na primeira parte e depois me operou na segunda”, e algum tempo depois acrescentara: “no fundo você me reprova por ter tomado o *logos* grego, como tomamos um ônibus para depois descer”. Cf. MALKA, S. p. 184-185.

visão, ao espaço e à luminosidade é torcida até encostar na intuição do tempo, mas de uma temporalidade sem espaço geométrico, uma significação que vai apelar para o sentido e a inteligibilidade da audição. O *visage* se aproximaria então de um “fenômeno sonoro”, ou mais auditivo em sua intencionalidade particular do que visual. Neste sentido, a herança fenomenológica de Levinas, ao mesmo tempo em que permite o seu pensamento lhe fornecendo um caminho pleno de possibilidades, complica sua vida, não fala a língua que o pensador deseja.

Essa temporalidade, que não chega ao pensamento pela porta da frente, desmantela os parâmetros habituais segundo os quais funciona o nosso entendimento. É necessário supor uma interioridade já habitada pelo tempo e, neste sentido, é preciso libertar o pensamento da vontade de definir a origem, de condicionar o entendimento das coisas que lhe chegam ao encontro do fundamento, que vai exigir uma origem absoluta, sem que se possa admitir como algo que faça sentido para a constituição deste objeto fundamentado um passado distante ao ponto de não ser recuperável pela memória, um passado imemorial. A temporalidade abre o pensamento para a perspectiva do imemorial. Por isso o estatuto de verdade que está em jogo é muito mais testemunhal do que demonstrativo: não é possível demonstrar a subjetividade como uma substância metafísica porque não se trata disso, simplesmente isto não faz mais sentido. A subjetividade é testemunhada no acontecimento da linguagem, no fato de que pela palavra ela *já* é essa abertura ao infinito do outro e do tempo.

Afirmar o sujeito como palavra equivale a pensar a interioridade *ela-mesma* como *já* orientada para outrem. Esta orientação *da* interioridade – a palavra – é a transcendência. Pela palavra é a interioridade *ela-mesma* que se descentra ao se afirmar, mas ela somente se descentra porque é já habitada ou animada pela energia da transcendência. Estamos assim nos antípodas de um esquema dialético onde a interioridade se reencontraria pelo desvio da exterioridade. Afirmar o sujeito como palavra não é nem lhe expulsar de sua interioridade nem

assegurar a esta uma distância que lhe permite se realizar, mas reconhecer que a interioridade ela mesma, investida para além de sua própria capacidade imanente é orientada para outrem, descentrada ou temporalizada.¹⁰⁰

Somos conduzidos, então, por uma outra lógica de funcionamento do pensamento onde, para escândalo dos dialéticos, a exterioridade não anula a interioridade mas compõe com esta a própria matéria subjetiva. Uma interioridade exteriorizada é uma subjetividade que não se resolve na auto-consciência, mas exatamente a partir do momento em que se perde de si, se aliena do caminho que a traria de volta a si mesma. O sujeito se encontra quando, ao se afirmar pela expressão da fala, se ausenta de si, se abandona no para-outro. Uma interioridade *já* orientada para o outro é uma subjetividade excedida por uma consciência que não encontra seu ponto de chegada, pois *já* foi investida de temporalidade e, portanto permanece no *ainda* não de seu retorno a si. A subjetividade é uma presença temporalizada entre um passado do qual ela *já* foi investida e um futuro que se revela na expressão de sua palavra, ou seja, na palavra que *ainda* está por vir.

Dizer que a exterioridade não é espacial significa dizer que o Olhar não ocupa propriamente um lugar nos olhos que me observam, não pertence mesmo ao mundo, a um horizonte que já seria, ao menos pelo conceito, horizonte e lugar do Mesmo. Se isto faz sentido, a transcendência também não quer indicar a abertura para um fora espacial, mas a própria maneira como o infinito implica e significa para o sujeito. Duas questões se impõem para que essa estrutura nova de pensamento seja compreendida com o devido cuidado: a questão da linguagem e a questão da temporalidade. Ainda no contexto de *Totalité et infini*, é possível mostrar que Levinas já oferece uma saída para a ausência que a não-espacialidade do *visage* causa em sua filosofia: o plano não-espacial da

¹⁰⁰ FERON, E. Op. cit. p. 71.

linguagem, o *discurso*, o fato inevidente de que o sujeito responde ao outro, e, nesse gesto banal, dá testemunho da transcendência.

2.4 A LINGUAGEM COMO DISCURSO: *INTERPELAÇÃO*

De que modo a subjetividade se converte em responsabilidade ao outro? Unicamente pelo discurso, que é a forma como a linguagem ganha sentido fora de seu contexto cultural, do fato de pertencer ao patrimônio de um grupo específico como língua, de ter uma nacionalidade e finalmente de ter uma história. Pelo *discurso* o sujeito não pertence somente ao horizonte do mundo, como se acessasse um plano que só a palavra, na orientação ao outro que ela pressupõe, permite acessar. Isto não significa que a espessura cultural e histórica que são as línguas não faça mais sentido ou esteja ausente, ela é um fato e pertence à identidade, à situação, ao suporte concreto do sujeito que fala. Mas essa espessura se converte em instrumento possível para a linguagem que estabelece a comunicação humana, o que não quer dizer que ela seja o único instrumento possível. O fato de que não somos totalmente identificados por nossa história ou de que nossa identificação histórico-cultural não esgota aquilo que somos indica algo dessa natureza excepcional que nos revela pela comunicação e de que o discurso é testemunha. Pelo discurso acessamos um tempo onde tudo o que foi acumulado pelo trabalho da cultura, tudo o que está sempre a espera da reatualização pela memória é suspenso ou torna-se um dado secundário para a trama que acabou de se desenhar como discurso.

A maneira pela qual o outro se apresenta, desfazendo em cada instante a forma plástica pela qual ele aparece, como encontramos em *Totalité et infini*, é já discurso. Essa forma plástica é tudo aquilo que podemos identificar como pertencente àquele que se apresenta: a função social que ocupa, a roupa que veste e também em que língua ou

sobre o que está falando. Esses dados todos se relacionam ao mundo, fazem parte de um contexto perfeitamente identificável e cuja inteligibilidade é produzida pela representação¹⁰¹. O discurso é uma vibração específica da fala, uma frequência que consiste em desligar aquele que se apresenta da forma plástica pela qual ele se manifesta, como se nada que identifica de alguma forma o falante interferisse no instante em que ele se manifesta como falante, salvo se nossa atenção ao seu discurso se concentre objetivamente no tema que ele apresenta, mas aí não faz diferença quem apresenta o tema. O discurso é a maneira pela qual o presente se produz e se mantém, “como se a presença daquele que fala invertesse o movimento inevitável que conduz a palavra proferida ao passado da palavra escrita”¹⁰², como se a palavra fosse a própria vida ou a energia mesma do presente. Nada no discurso é passível de ser representado, pois o instante que o compõe não entra na história que forneceria o material da representação. O discurso só admite o momento em que ele é vivido, e ele só é vivido para aquele que dele participa, seja pela fala, seja pelo silêncio. O discurso é a sinceridade da pele nua, sem qualquer proteção, exposição pela qual a linguagem, na ausência de suas estruturas basilares, se revela como o próprio sustentáculo do mundo humano, base da aliança ética pela qual o mundo se constitui humanamente.

A linguagem pode ser compreendida na relação que ela vai estabelecer com a alteridade do mundo. Sem atribuir, em princípio, o “caráter” de alteridade unicamente ao *visage*, tudo o que nos rodeia, na tentação da língua que quer falar, se situa numa

¹⁰¹ Em EI Levinas explica o que quer dizer com *visage*: “Eu quero dizer que outrem, na retidão de seu olhar, não é um personagem num contexto. Ordinariamente, somos um ‘personagem’: é-se professor na Sorbonne, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de Fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda significação, no sentido habitual do termo, é relativa a um tal contexto: o sentido de qualquer coisa está na sua relação a outra coisa. Aqui, ao contrário, o olhar é sentido somente para ele. Tu és tu. Nesse sentido podemos dizer que o olhar não é ‘visto’”. EI. 80-81.

¹⁰² TI. 65

dimensão de alteridade. Começamos, então, a falar e dar nome às coisas. O que fazemos com esse gesto é trazer à palavra e, portanto, à nossa presença, o que antes estava distante, mera coisa jogada num mundo ainda sem linguagem. Transformamos a coisa em objeto e nesse instante ela perde sua dimensão de alteridade: como objeto eu disponho da coisa mediante sua re-presentação. A linguagem resseca a alteridade do mundo ao transformá-lo em tema, mesmo que, numa perspectiva fenomenológica, a coisa continue se revelando em seu tema, ela já é domínio da representação, já pertence a seu tema. Por outro lado, o *visage* se revela na resistência que oferece ao tema que o tenta apreender e essa resistência é também uma forma de relação da linguagem ao mundo. A objetivação é um lado da linguagem, o outro lado se revela quando o infinito, na impossibilidade de ser transformado em tema, passa a fazer sentido como discurso. Etienne Feron mostra como Levinas, partindo da noção de conhecimento objetivante e linguagem, que primeiramente é o próprio discurso, chega em *Totalité et infini* a uma espécie de unidade estrutural da linguagem a partir do que seria sua “dupla função”, a tematização e a comunicação:

Enquanto que o conhecimento objetivante anula a estrangeiridade do que aparece ao identificá-lo como objeto, a linguagem trava uma relação com um interlocutor cuja alteridade ressurgue sempre por detrás da forma objetiva que ele oferece. Certamente exterior ao conhecedor, o objeto não é por isto menos apreendido ou compreendido, tombando sob o poder de um sujeito dominante: sua alteridade é somente formal e relativa. Mas nas exposições de Levinas esta diferença entre a linguagem e o conhecimento se transforma logo em uma distância entre uma função de tematização e uma função de comunicação ou de interpelação no interior mesmo da linguagem. O que interroga *Totalité et infini* é de saída a unidade estrutural da linguagem na medida em que ela articula um ‘falar de’ e um ‘falar à’. O paradigma da linguagem é a situação em que alguém fala de algo a outrem.¹⁰³

Não há como separar as duas “funções” para entender a linguagem: quando falamos já estamos orientados para alguém, mesmo se falamos em pensamento nos dirigimos ao

¹⁰³ FERON, E. Op. cit. p. 47.

menos para nós mesmos. Também não há como diluir cada uma das “funções” da linguagem numa só unidade, o paradigma deve mostrar uma natureza heterogênea e não sistemática, por isso a idéia de “função” é perigosa, pois dá a entender uma subjetividade centralizadora dessas duas “funções”, sendo que a comunicação só pode acontecer na medida em que o sujeito se descentra, abandona o ponto de gravidade em volta do qual orbitam seus temas. A comunicação não é uma decisão do sujeito, muito embora ela apareça como uma atividade consciente de um sujeito autônomo. Mas a autonomia do discurso carrega em uma espécie de “região escura” uma dimensão de passividade que, no entanto, lhe pertence. A linguagem é o ponto de encontro onde o sujeito se revela como autonomia, pelos temas que ele pode oferecer, e heteronomia, pelo fato de que ele é despertado, desde fora dele, nesse oferecimento.

Tematizar a linguagem numa perspectiva de unidade estrutural, esperando que ao final a tematização traga seu tema inteiro dentro dela é uma tarefa impossível. Não é possível trazer à luz do tema, da mesma forma como o fazemos com a estrutura objetivante da linguagem, a passividade que também lhe é constituinte. Mas, então, qual a força que sustenta o argumento dessa tematização? Onde vai assentar o crédito que ela pretende merecer? Aqui devemos novamente lembrar a diferença entre a verdade do desvelamento e a verdade do testemunho, sempre fundamental para compreender a racionalidade do pensamento levinasiano. A todo instante, o filósofo trabalha com essas duas perspectivas de aproximação do verdadeiro, sendo que a novidade de seu pensamento consiste em fazer do testemunho filosofia. A teoria da linguagem desenvolvida em *Totalité et infini* faz apelo a essas duas lógicas de verdade, constituindo um verdadeiro hibridismo de sentido que não pode se ausentar da perspectiva de quem deseja compreender com profundidade esse pensamento. Por esse hibridismo, a unidade

estrutural da linguagem deve se manter heterogênea, se ainda for necessário falar em unidade. A linguagem se desvela como conhecimento objetivante a todo instante quando falamos, a tematização constitui o próprio corpo da fala, mas isso não esgota todo sentido da linguagem. Também o fato de que a fala se dirige a alguém não está inscrito nesse corpo pelo qual a linguagem se constitui como tematização: o desvelamento que revela a linguagem como objetivação não serve para revelar a linguagem enquanto discurso. Na medida em que nos comunicamos damos testemunho dessa estrutura heterônoma que compõe junto com a autonomia a unidade subjetiva da linguagem.

*

Tal unidade se estabelece no fato de que uma dimensão não vai funcionar sem a outra e, no entanto, elas pertencem a regiões de sentido distintas. A totalidade que constitui a fala como conhecimento objetivo se compõe com o infinito que inspira essa mesma fala como orientação a alguém, abertura sem a qual o tema, domínio do mesmo, não pode nascer. Podemos tanto dizer que a linguagem gira entre dois mundos que se comunicam pelo sujeito que fala quanto que o sujeito gira entre dois mundos que se comunicam através da linguagem. Esses dois mundos corresponderiam à totalidade (relação histórica do sujeito) e ao infinito (relação de transcendência e temporalidade do sujeito). Não há como pensar subjetividade e linguagem separadamente.

A linguagem define a referência original a outrem de toda subjetividade. Falar supõe um reconhecimento ao menos implícito da alteridade de outrem. É porque a linguagem estabelece, para além da tematização, uma relação de comunicação. Esta não designa de maneira alguma uma forma particular de discurso, diferente daquela do conhecimento, como se a linguagem pudesse se passar de tematização em uma pura invocação do outro, e como se a tematização pudesse funcionar independentemente de toda comunicação! A estrutura constitutiva da linguagem integra de saída a tematização onde o eu (moi) se interioriza e a comunicação pela qual ele está orientado para outrem. A linguagem é, por assim dizer, o ponto de encontro de um

movimento centrípeto e de um movimento centrífugo, o nó mesmo da subjetividade.¹⁰⁴

Nem a tematização pode iniciar se não for já na orientação a alguém - sendo que esta última não cria tema -, nem a invocação de outrem pode surgir sem a base estrutural do tema. Responder a alguém é oferecer algo com uma palavra, movimento incessante de ruptura e recuperação da forma. A unidade estrutural da linguagem não pode ser dita senão na imprecisão dessa zona híbrida, qualquer polarização de sentido em nome da unidade vai interromper o sentido fecundo de uma estrutura cuja natureza é heterogênea. A transcendência da linguagem não depende da autonomia do sujeito que fala, a própria fala já pressupõe essa abertura. O sujeito já foi afetado pelo infinito mesmo que sua fala não demonstre evidentemente o respeito à alteridade, mesmo que seja um discurso demagógico, dissimulado. Não é pela análise do discurso que chegamos ao sentido de sua transcendência. Dessa forma, o tratamento do problema filosófico que a linguagem significa faz apelo a duas racionalidades distintas: a razão que compreende o problema pelo reconhecimento da estrutura tematizante – razão que sustenta a autonomia do discurso - e a razão que compreende o problema desde o sentido da própria necessidade de criação do tema – razão que sustenta a heteronomia e a transcendência do discurso.

Essas duas racionalidades se mantêm distantes e independentes naquilo que implica o poder de compreensão que cada uma exerce sobre o problema da linguagem, como se pertencessem a tempos e mundos diferentes. É possível explicar cada uma das “funções” da linguagem segundo suas racionalidades específicas, mas não é possível produzi-la sem a simultaneidade desses dois acontecimentos. A pergunta pelo fundamento único não tem sentido para um pensamento que já nasce heterogêneo, ela parte de um esquema viciado e monolítico de racionalidade, onde somente a unidade

¹⁰⁴ Idem. p. 49

homogênea é filosoficamente aceitável e concebível. Mas uma razão única não vai compreender a fundo o problema que a linguagem cria para a filosofia. É necessário abrir a filosofia para outras linguagens de argumentação racional, outras lógicas de sentido.

Quando tratamos com a abertura desejada o problema implicado pela linguagem somos conduzidos, como Pascal, “por razões que a Razão desconhece”. Essa racionalidade nova não vai se dar da mesma forma simplesmente porque não é adequada ao logos que abriga o pensamento filosófico. É inevitável que haja um atrito e é necessário que seu desconforto seja sentido e vivido. Uma filosofia desconstrutiva do modo como a constituição do logos grego permite a justificação racional da filosofia (ou *uma determinada forma sua*) talvez levasse essa racionalidade a uma zona de desconforto com a qual ela não está habituada. O logos é sempre a demarcação de um território que não pede licença para ocupar o seu lugar. A pergunta pelo fundamento da origem só vai surgir quando esse território já estiver garantido em sua ocupação, quando a língua já estiver falando, perfeitamente territorializada. Nesse ponto a filosofia começa a gerar seus problemas e a pesquisar as soluções. A filosofia de Levinas não tem a pretensão de tratar os problemas para resolvê-los, mas de conduzir o pensamento para o ponto em que a filosofia se converte em *questão*¹⁰⁵. É necessário, então, romper as

¹⁰⁵ Etienne Feron destaca a diferença fundamental no pensamento de Levinas entre a *racionalidade do problema* e a *racionalidade da questão*. Essa diferenciação é uma interessante chave de leitura para compreender Levinas. Um problema em filosofia deve ser tratado tendo em vista a busca de uma solução, mesmo que não seja definitiva. A *questão* não admite solução, ela se mantém como inquietude. Se uma solução for encontrada o pensamento recuou diante da *questão*, a perdeu de vista. O problema das racionalidades distintas pode ser compreendido por essa perspectiva: a racionalidade tradicional, produzida pelo logos grego, configura um território onde o pensador, situado numa posição mais dominante, deve encontrar as soluções adequadas para os problemas que ele mesmo se coloca, a racionalidade ética que Levinas inspira configura um território onde o pensador se mantém na *inquietude da questão*, a filosofia é a *primazia da questão*. A *questão* se situa num nível mais profundo, numa dimensão de pensamento onde a racionalidade do problema ainda não pôde nascer. O problema surge do esquecimento dessa dimensão, é preciso que a *questão* pare de inquietar para que o problema possa nascer

fronteiras em que a filosofia se identifica tão natural e confortavelmente e fazê-la caminhar num território estrangeiro, trazer a filosofia para um mundo em que ela não vai se identificar no primeiro momento, vai ter que vivenciar a inquietude de sua própria busca, a inquietude de seu exílio, de sua identidade perdida. É necessário forçar o logos filosófico na direção de sua desterritorialização, no sentido deleuzeano, para que a filosofia atualize a sua potência de criação. Nesse território estrangeiro, é inevitável que a língua filosófica trave, é inevitável que o logos gagueje até ao ponto em que - segundo o esquema da ‘literatura menor’ de Deleuze e Guattari e transpondo o problema da escritura literária para a fala e a escritura da língua filosófica: na impossibilidade de falar essa língua, na impossibilidade de permanecer calado e, finalmente, na impossibilidade de utilizar outra língua que esta para quebrar o silêncio¹⁰⁶, começa a surgir uma nova filosofia, um logos aventurado, exilado, elevado a uma potência de criação que permaneceria latente não fosse o abandono do confortável território onde ele havia fincado suas raízes identitárias.

*

e com ele a promessa de uma solução. A filosofia de Levinas privilegia a dignidade racional e particular da *questão*. Cf. FERON, E. Op. cit. p. 23.

¹⁰⁶ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka – pour une littérature mineure*. p. 29-50 (o capítulo 3 da obra : « qu’est qu’une littérature mineure ? »). Os autores interpretam a obra de Kafka como uma literatura menor, escritura que nasce de uma desterritorialização da língua: “uma literatura menor não é aquela de uma língua menor, antes aquela que uma minoria faz em uma língua maior. Mas o primeiro caráter é, em todo caso, que a língua é aí afetada de um forte coeficiente de desterritorialização. Kafka define, nesse sentido, o impasse que barra aos judeus de Praga o acesso à escritura, e faz de sua literatura qualquer coisa de impossível: impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outra maneira” (p. 29). A idéia deleuze-guattariana de desterritorialização da língua em direção a uma literatura ou a uma língua menor pode ser bem aplicada para interpretar a filosofia de Levinas. Por este caminho poderíamos chegar à idéia de uma “filosofia menor” em Levinas, filosofia desterritorializada cuja resposta primeira e mais grave não vai ter por referência prioritária o solo do logos grego. Conferir a esse respeito os trabalhos de Silvana Rabinovich, em especial, *Le logos et sa diáspora*. Em LEVINAS, Danielle Cohen; TRIGANO, Shmuel (dir.). *Emmanuel Levinas – philosophie et judaïsme*. Paris: Press Éditions, 2002. p. 87-102. A autora trata do contexto lingüístico de Levinas e da apropriação que o pensador faz do logos grego desde uma experiência de desterritorialização da língua francesa e também da língua filosófica, o logos.

Pensar o problema da linguagem na perspectiva levinasiana, na simultaneidade estrutural da tematização e da comunicação, e assumindo toda responsabilidade que esse pensamento se coloca de escapar ao domínio da mesmidade e de pensar a alteridade sem objetivá-la como tema de um discurso cheio de belas intenções éticas; pensar a linguagem na simultaneidade da autonomia e da heteronomia, sendo que a última não é simplesmente um momento pré-filosófico da primeira, mas configura uma ordem de co-criação; pensar a linguagem nas conseqüências de uma racionalidade que não admite ser pensada senão pelo signo da multiplicidade significa deslocar a filosofia para a anterioridade do momento em que ela é ainda o privilégio de uma *questão*. Como se pudéssemos enxergar a filosofia desde uma distância maior que a habitual e flagrar o instante em que ela começa como linguagem possível e ordenada em meio à caótica e infinita linguagem da questão. Esse instante é inevitavelmente violento na medida em que a linguagem é obrigada a se afirmar como origem, alguma origem possível, pensamento que começa mas que, começando no mergulho desse momento anterior, leva consigo as sementes do mundo caótico da questão. Essas sementes vão crescer no interior de um discurso organizado que sempre – por uma questão de necessidade, luta pela sobrevivência e auto-conservação – tenderá a se colocar acima dessa vida intrusa que cresce como questão. O logos é inevitavelmente violento na medida em que deve calar o grito que lhe deu origem para fazer ouvir o seu canto. A filosofia reencontra seu momento de criação na medida em que cede nessa luta pela sobrevivência, se deixa morrer um pouco que seja para renascer um pouco mais contaminada pela questão, mas sem que possa se contaminar de todo.

Derrida inicia seu ensaio *Violence et métaphysique* tratando exatamente dessa problemática que está implicada na origem de toda filosofia - origem da língua filosófica

que é o logos - a partir do instante em que essa língua começa a falar: *a dignidade da questão*. A filosofia seria para Derrida a própria *comunidade da questão*, constituída “nesta frágil instância onde a questão não está ainda suficientemente determinada para que a hipocrisia de uma resposta seja já convidada sob a máscara de uma questão”¹⁰⁷. Essa dignidade é a própria instância crítica do pensamento que para Levinas só será possível na diacronia revelada pela alteridade do Olhar, ou seja, como discurso. O filósofo da desconstrução, mesmo tendo assinado a autoria do ensaio crítico provavelmente mais contundente e profundo já escrito sobre o pensamento levinasiano, se confessa, desde a introdução do artigo, partidário da mesma “comunidade filosófica” do pensador que será objeto da crítica. Uma divergência importante entre os dois pensadores vai se estabelecer no nível em que cada um entende que deve se produzir a *diferença absoluta* que deverá ser, no fim das contas, a *questão*: para Derrida a *escritura*, para Levinas o *discurso*. A filosofia, seja *escritura*, seja *discurso*, deve se fazer possível como a própria linguagem da questão, que nunca poderá ser lida no nível da letra mais evidente do texto filosófico, naquilo que o conceito diz pela luz da própria evidência, mas na frequência mais vibratória do texto, ali onde ele quase se deixa perder, no espaço onde o conceito, desencontrado dele mesmo, se comunica. Ali onde o conceito experimenta o sabor de sua própria morte, mas para dar vida ao texto que, nesse instante, realiza a própria impossibilidade e revela a sua inteligência mais singular: o ponto em que a interioridade mais íntima do texto coincide com a sua exterioridade e produz a *diferença absoluta*, mas a produz como *questão*. Esse é o ponto de inflexão e de co-criação da linguagem e da subjetividade, o ponto em que a palavra se converte em questão.

¹⁰⁷ DERRIDA, J. Op. cit. p. 118.

Há uma história da questão, uma memória pura da questão pura que autoriza talvez em sua possibilidade toda a herança e toda memória pura em geral e como tal. A questão já começou, nós o sabemos, e essa estranha certeza concernindo uma *outra* origem absoluta, uma outra decisão absoluta se assegurando do passado da questão, libera um ensinamento incomensurável: a disciplina da questão. Através dessa disciplina (através quer dizer que é preciso *já* saber ler) que não é ainda a tradição já inconcebível do negativo (da determinação negativa) e que é bem mais anterior à ironia, à maiêutica, à epoque e à dúvida, uma injunção se anuncia: a questão deve ser guardada. Como questão. A liberdade da questão [de la question] (duplo genitivo) deve ser dita e abrigada. Permanece fundada, tradição realizada da questão que continua questão. Se este mandamento tem uma significação ética, não procede do fato de pertencer ao *domínio* da ética, mas de autorizar – ulteriormente – toda lei ética em geral.¹⁰⁸

A *disciplina da questão* pertence a uma ordem pré-original, para falar em termos levinasianos. Sua autoridade se inscreve na própria possibilidade do discurso e da memória que a filosofia começa a significar e fazer funcionar, sem que configure uma ordem transcendental. Sua autoridade está no espaço que o discurso filosófico lhe reserva, ainda que este lhe seja apertado, não por uma deliberação livre de um discurso que seria senhor de sua própria origem, mas porque a questão é a própria matéria constitutiva, ainda que muitas vezes esquecida, do discurso. Não se pode portanto mensurar o ensinamento dessa disciplina porque nós já estamos desde sempre aí mergulhados, a filosofia já se aproveita desse ensinamento desde sua origem, ela é um resultado possível de aprendizado, uma tradição cuja certidão de nascimento tem como testemunho uma outra muito mais antiga, a tradição imemorial da questão. É preciso *já* saber ler, como diz Derrida: um texto filosófico exige uma orientação e uma *responsabilidade* que é a de fazer aparecer em sua letra a letra miúda e vibrante da questão, fazer aparecer em sua letra a dimensão imemorial que o constitui como filosofia, e é só respeitando essa exigência, tanto para o lado de quem escreve quanto para o lado de quem lê, que a filosofia pode honestamente ocupar o seu lugar. O trabalho

¹⁰⁸ Idem. p. 118-119.

da hermenêutica seria, aos olhos de Derrida, uma espécie de combate necessário para fazer aparecer no nível do texto a fundamental diferença “entre a filosofia como poder ou aventura *da* questão ela-mesma e a filosofia como acontecimento ou virada determinados *na* aventura”¹⁰⁹. Fazer filosofia seja escrevendo seja lendo um texto seria encampar esse combate, fazê-lo seu assumindo a responsabilidade de trazer à evidência essa diferença onde a filosofia se converte em questão e a questão em filosofia. É nesse mesmo sentido que a ética levinasiana é muito mais uma *questão* e não um *saber* que, ao configurar mais um domínio da tradição filosófica, já teria se afastado do privilégio e da racionalidade específica e irreduzível que a rege como questão.

A filosofia levinasiana da linguagem é um momento privilegiado onde esse combate pela diferença da filosofia como questão (e da questão como filosofia) se evidencia. Quando falamos com Levinas que a linguagem é o ponto de cruzamento entre uma função cognitiva (tematização) e uma vocação comunicativa (discurso), estamos empregando a mesma lógica de compreensão desse combate hermenêutico do qual fala Derrida. Não se pode compreender a vocação comunicativa da linguagem senão como questão. Tudo o que aí está implicado leva a filosofia a uma espécie de antepassado seu, abrindo-lhe no presente mesmo de seu acontecimento a dimensão da imemorialidade. Cada instante da linguagem é atravessado pelo tempo vertical dessa imemorialidade, como se o próprio abismo do infinito se abrisse por detrás do horizonte em que a linguagem se realiza como história. O horizonte histórico em que a linguagem se realiza seria seu lado tendencialmente totalizante. Aqui a linguagem pode ser apreendida como estrutura de análise, ela seria então redutível à lógica de suas proposições. A linguagem no horizonte de suas proposições não chega a produzir questão, no máximo um

¹⁰⁹ Idem. p. 119.

complexo de problemas para os quais o hermetismo da proposição garante já solução. É interessante ler Levinas sem perder da perspectiva a diferença entre problema e questão¹¹⁰. Que significa reconhecer o estatuto filosófico da questão, manter-se no nível interrogativo do discurso? Tradicionalmente a filosofia se constrói - como a ciência (não exatamente da mesma forma mas na tendência de um caminho científico) - na direção de uma solução para um problema colocado na origem, mas numa origem que não se pergunta radicalmente por suas próprias condições de possibilidade. Reconhecer o estatuto filosófico e racional da questão é sustentar que na origem a filosofia já começou, a condição de possibilidade não se confunde com a origem absoluta, não determina o ponto zero da filosofia. Tradicionalmente a questão recebe o estatuto de uma experiência pré-filosófica, mas se considerarmos essa experiência na própria história que questionaria a origem do problema, o limite entre o filosófico e o pré-filosófico se perderia, não faria mais sentido.

O que está sendo dito é que todo um caminho deve ser cumprido para que a pergunta pelo ser possa ser feita. É lugar comum associar o nome de Levinas como crítico da ontologia, o filósofo que transfere da ontologia à ética o estatuto de filosofia primeira. É preciso muito cuidado com os lugares-comuns, pois por eles facilmente caímos em equívocos e interpretações precipitadas. Que significa essa transferência de estatuto que afirma a ética como filosofia primeira? Significa levar a ontologia muito mais a sério do que tradicionalmente se faz. Ao tematizar a gênese da idéia de transcendência, Etienne Feron lembra que o conceito-chave para a crítica levinasiana da ontologia não pretende eliminar ou reduzir o sentido do ser em favor de um “outramente

¹¹⁰ No capítulo VI do livro *De l'idée de transcendance...* Etienne Feron transfere o estatuto da linguagem de problema a questão, o que sugere uma filosofia nada tradicional, uma filosofia às avessas na medida em que evoluímos na direção da questão e não da solução para um problema.

que ser”, isto seria pura ingenuidade. O conceito de transcendência só surte efeito na medida em que, abandonando a tradição que leva de Parmênides a Hegel, passa a tratar o ser não mais como um problema que aguardaria sua solução, mas como *questão*: “a busca da transcendência é a transformação do problema do ser em *questão* do ser, onde o ser se torna questão para a subjetividade”¹¹¹. Eis o sentido da intuição profunda desse pensamento, tratar o ser como questão significa questionar a primeiridade do ser encontrando nesse questionamento a estrutura inevidente da ética, como se a transferência de lugar de problema em questão que o conceito de transcendência proporciona com relação ao ser abrisse a possibilidade de enxergar na origem determinada pela interrogação ontológica uma outra origem que não se resolve, não se entende e nem se vê da mesma forma porque não senta na linguagem filosófica do logos que já foi fabricada para possibilitar a pergunta pelo ser. A pesquisa ontológica é a condição da própria razoabilidade do discurso filosófico, como se a linguagem do logos coincidissem com a própria possibilidade da razão filosófica. A ontologia como filosofia primeira é uma evidência que aparece no primeiro instante do logos, de maneira que para questioná-la é preciso antes referendá-la, como se tal evidência garantisse à ontologia o título de propriedade do logos. “Pôr em questão esta evidência fundamental é uma temerária empreitada. Mas abordar a filosofia por essa colocação em questão é, ao menos, remontar à sua fonte, para além da literatura e seus patéticos problemas”¹¹². Abordar o ser como questão é expô-lo ao murmúrio inevidente e misterioso de sua fonte, questão que a literatura filosófica ocupada com o jogo de seus problemas ainda não se deu tempo para pensar.

¹¹¹ FERON, E. Op. cit. p. 23.

¹¹² EN. 12 (*L'ontologie est-elle fondamentale?*)

A questão é a pergunta que não se adequa à ordem de uma proposição, mas se refere ao movimento verbal desta, momento em que ela se desorganiza pelo discurso. O próprio vai-e-vem de pergunta e resposta que estrutura o diálogo de uma conversa indica a trama heterogênea segundo a qual a linguagem pode ser concebida. O discurso introduz uma ordem que não estava prevista na ordem da proposição. A resposta que o discurso solicita não se encontra no hermetismo da proposição e, a rigor, não depende dela, a não ser naquilo que diz respeito à estrutura formal da resposta, como se a proposição desse corpo ao tipo de resposta que só o discurso é capaz de solicitar. A proposição é o veículo privilegiado do discurso. A totalidade da proposição não se interrompe no movimento do discurso, pois isto impediria o sentido que a proposição deseja transmitir, mas o fato de que este sentido não se dá de uma só vez, o fato de que ele obedece ao tempo do discurso, à espera que envolve a pergunta e à espera que envolve a resposta indica uma totalidade dependente de um tempo que não foi por ela produzido. Neste sentido, se por um lado a totalidade da proposição é garantida pelo discurso em nome do sentido daquilo que se fala, por outro lado, ela não se pode pretender total a ponto de querer esgotar o sentido da linguagem. Há sempre algo que sobra na *espera* que envolve o vai-e-vem de pergunta e resposta, o próprio excesso da questão com relação ao problema. Supor que não haja essa sobra, supor que a proposição se dá por inteiro significa reduzir ao ponto mesmo de fazer desaparecer o sentido que o discurso traz para a compreensão profunda da linguagem, é supor uma totalidade tão dona do tempo que, no limite, se apresenta totalmente ausente de temporalidade. Há entre as duas ordens, a do discurso e a da proposição temática, uma diacronia que não se resolve, como se duas matérias de naturezas bem distintas, fabricadas em mundos e em tempos diferentes – tempos que não pertencem à mesma linha de produção, e é só daí

que essa diferença pode ser compreendida – se juntassem para produzir o fenômeno da linguagem humana, mas se juntassem a ponto de indicar uma unidade em que é possível distinguir as origens envolvidas nessa produção.

Parece evidente, no mínimo esperado, que o tema da proposição se movimente ou indique uma tendência de abertura em sua rigidez totalizante na medida em que reconhece a importância desse outro tempo que é o do discurso. É possível que a tematização possa se produzir como questão, o que exigiria uma tonalidade de má consciência (uma maior recorrência às interrogações, por exemplo), uma certeza mais reticente, menos senhora de si. Esse tom de má consciência se acentua na medida em que o tema se deixa contaminar pela temporalidade não-temática a ponto de querer acolher demandas que não estão previstas em seu projeto original, como se o tema quisesse realizar o impossível no desejo de acolher a ordem do discurso. Por que impossível? Porque a demanda que o discurso solicita é infinita, atravessa a linguagem de uma verticalidade cuja origem e destino não se conhece, não se pode totalizar no presente do tema. Atender à demanda do discurso significa recomeçar o tempo a cada instante, recriar o mundo a cada momento em que o tema pretende se desenvolver. O impossível se realiza como o vestígio do infinito confessado pela hesitação da palavra, pela reticência da certeza, pelo desejo que anima o discurso, pela vontade de querer adiar para sempre o ponto final. Na inspiração desse desejo a tematização enfraquece a sua pretensão de totalidade, embora não possa abdicar de todo dela, sob pena de simplesmente desaparecer como tema. Mas esse desejo, que é a própria transcendência da linguagem, só pode ser vivido na fronteira da possibilidade mesma do tema, no limite onde ele não é nem um tema fechado em sua totalidade nem um puro dizer sem dito. Fronteira em que o tema, ao experimentar o momento de sua própria extinção,

testemunha a realização da própria impossibilidade e responde à demanda infinita (demanda do infinito) que o discurso, pela presença do *visage*, significa. É nesta zona de tensão entre mundos de racionalidades distintas e co-possíveis que a linguagem se realiza. Essa realização depende da necessidade que o tema deve fazer sua de se descolar da própria pretensão de totalidade, como se a linguagem fosse surgindo desse descolamento mesmo que significa levar a sério o transbordamento do Olhar que nenhum tema é capaz de estancar.

Sabemos que o Olhar não é um fenômeno porque não pertence ao mundo e não se oferece como um dado a mais para a inteligência. Um dado consiste em algo contido em um tema que, pela palavra, se oferece a uma relação, mas enquanto coisa que pode ser possuída e segundo a qual os falantes se estabelecem num mesmo nível. Pelo dado que a palavra representa o Mesmo e o Outro pertencem a um horizonte comum, estão no mundo. A palavra realiza, de uma certa forma pelo dado que oferece, uma sincronia e uma sintonia: os interlocutores estão como que ligados um ao outro através dessa permuta de coisas que as palavras trocadas possibilitam. Mas essa sincronia só se estabelece no nível horizontal da linguagem. Muitas vezes uma conversa com alguém com quem não temos uma relação mais íntima parece evidentemente desnecessária pela própria irrelevância do tema em discussão¹¹³. Que razão nos leva a oferecer uma “palavra qualquer” a alguém que não significa historicamente grande coisa para nós? De onde vem essa imensa dificuldade de simplesmente ficar em silêncio diante de alguém por quem passamos rapidamente? O apelo da linguagem não é só horizontal. Quebramos o silêncio não movidos pela necessidade do tema introduzido, que por si só não vai levar

¹¹³ Um exemplo típico são os comentários meteorológicos com os vizinhos: “parece que hoje vai chover e amanhã vai esfriar...”.

a lugar algum, mas pelo desconforto causado pela indiferença diante de alguém. Mas a sincronia do tema não interrompe a diacronia que, de outra situação e de outro apelo, sustenta a conversa. O Olhar não se apresenta horizontalmente como o dado da palavra temática, ele cruza verticalmente a relação como que anunciando um tempo desconhecido, anunciando sua antiguidade de ser exterior. “A apresentação do olhar – a expressão – não desvela um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar. Chama-me (...) acima do dado que a palavra põe já em comum entre nós”¹¹⁴. A palavra sofre então esse outro apelo com o qual ela não estabelece sincronia, mas ganha uma motivação extraordinária que a leva a falar na imediatez que esse apelo solicita. A imediatez da fala indica uma subjetividade para a qual a antiguidade do ser que lhe chama lhe é de alguma forma familiar. Há uma sabedoria ética que recebe e responde a esse chamado, não por um saber que antecede a resposta numa lógica de causa e efeito, mas por uma lógica que coloca a resposta antes do entendimento que receberia o chamado e através de uma inteligência ética lhe daria a resposta adequada. Razão da fraternidade e do excedente de significância segundo o qual homens e mulheres não são somente compreendidos como gênero biológico e a “paternidade não se reduz a uma causalidade na qual os indivíduos participariam misteriosamente e que determinaria, por um não menos misterioso efeito, um fenômeno de solidariedade”¹¹⁵. É por esse tempo imemorial e infinito que brilha no Olhar do outro como palavra de ordem que a humanidade se reconhece como pertencente a uma mesma “categoria de significação”. Esse tempo permanece anterior ao mundo, de uma anterioridade que garante uma existência que não se confunde com o solo no qual

¹¹⁴ TI. 233.

¹¹⁵ Idem. 235.

caminha, existência desenraizada, comprometida antes de mais nada com o sentido ético do acontecimento humano.

O Olhar é sempre mais alto e mais profundo como se rasgasse a ordem lógica do mundo e encontrasse o interlocutor sempre desprevenido, uma vez que sua previsão não vai além dessa mesma ordem lógica que o Olhar acabou de interromper. A contrapartida dessa desordem é a responsabilidade imediata, sem tempo para procurar os seus recursos: sua palavra “supõe um eu, existência separada na sua fruição e que não acolhe o olhar e sua voz que vem de uma outra margem de mãos vazias”¹¹⁶. A responsabilidade diante de alguém é uma exigência cruel e sem piedade: não há tempo entre a apresentação do Olhar e a palavra que o acolhe como resposta. Supor esse tempo seria reduzir a realidade a um espaço em que a diacronia não faria mais diferença e aí voltaríamos a uma concepção puramente horizontal da linguagem, puramente mundana aonde a responsabilidade correria o risco de ficar restrita a uma idéia abstrata e dependente da livre decisão de quem a concebeu como idéia para se incorporar na concretude de um ato ético. Com Levinas a responsabilidade ganha um estatuto próprio que independe da liberdade soberana do sujeito, ainda situada numa representação do tempo que configura uma realidade onde o sujeito pelos atos de consciência está em sincronia com a exterioridade, realidade representada. A liberdade só pode ser soberana numa temporalidade sincrônica, por outro lado, se a exterioridade – infinitude do olhar - estabelece com o sujeito uma relação diacrônica criamos um intervalo onde a responsabilidade deixa de ser uma idéia submissa a um ato de consciência, deixa de ser um apêndice da liberdade: “a vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar

¹¹⁶ Idem. 238.

o mundo sensato em que o olhar de outrem a introduziu”¹¹⁷. É importante lembrar que esse estatuto da responsabilidade “livre da liberdade” não vai por isso garantir o ato ético, não vai evitar o crime (a gratuidade do bem é tão misteriosa quanto a gratuidade do mal). O sujeito continua livre a não ser pelo fato de que sua responsabilidade não é uma escolha sua, provavelmente porque pertença a essa ordem vertical que atravessa a subjetividade dando-lhe esse contorno heteronômico.

A linguagem é, então, o cruzamento de uma ordem horizontal com outra vertical. Temos aqui um esquema interessante que pode nos ajudar a compreender o que está em jogo quando pensamos com Levinas a questão da linguagem. Imaginemos duas linhas ou dois planos que se cruzam, um horizontal e outro vertical: ao primeiro plano pertence tudo aquilo que diz respeito à estrutura temática e orgânica da linguagem – o fato de haver um idioma, desse idioma possibilitar a identificação de um grupo – comunidade idiomática -, dessa comunidade constituir uma nação - território lingüístico, geográfico e geopolítico -, enfim, tudo o que se refere à constituição de uma cultura, de uma civilização e de uma história, tudo o que se refere à idade cronológica de um determinado grupo cultural. Provavelmente seja a língua o fator mais determinante nessa constituição¹¹⁸: a horizontalidade da linguagem é sua *camada histórica*, podemos dizer;

¹¹⁷ Idem. 241.

¹¹⁸ Os “bons” e bem logrados projetos de colonização sempre priorizaram a questão idiomática. O colonizador rouba da comunidade colonizada o direito dela falar sua língua para impor a ferro e fogo a sua. Não existe arma mais eficiente de domesticação cultural e civilizatória do que a língua que ganhará o estatuto e os direitos da oficialidade. A determinação histórica do idioma vai estabelecer uma situação de hierarquia que justifica para o colonizador uma situação de dependência e domínio, como se perpetuasse a infância da língua na boca do colonizado. Historicamente falando o estrangeiro será sempre mais novo na língua que o nacional, ele estará sempre numa posição mais frágil e desprivilegiada naquilo que diz respeito ao poder que uma língua nacional como dona de um determinado território estabelece: o estrangeiro será sempre menos dono desse território. O direito político é uma espécie de título de propriedade: o estrangeiro normalmente não tem direitos políticos porque não merece o título de propriedade do país onde ele não nasceu. O absurdo da colonização de um território é a situação de um estrangeiramento forçado: o colonizado se torna estrangeiro sem sair de seu lugar de origem pois ele é

ao segundo plano, o da verticalidade, pertence tudo aquilo que não possui a visibilidade necessária para constituir um fato histórico. Tudo o que escapa à totalidade da história se apresenta por esse plano vertical. Mas aqui encontramos o imenso obstáculo do logos: a horizontalidade do conceito que não comporta o plano da significação vertical. A categoria levinasiana do infinito é a arma mais importante desse combate, pois é pelo logos que a idéia do infinito pode ser pensada e a infinitude produzida, mas produzida como questão no logos. A idéia de infinito só pode ser pensada radicalmente mediante uma certa desidentificação da língua filosófica ao contexto – cultura, história, civilização grega e européia - que lhe deu origem. Essa situação, essa brecha do logos, não seria possível não fosse a disposição original dessa língua específica de pensamento que é a filosofia, disposição para a *questão*. A filosofia nasce como questão e carrega essa semente dentro de si não obstante a diversidade de formatos que ela incorpora ao longo de sua história. O infinito é produzido então como *questão*: não há para ele um espaço comum na horizontalidade do logos, ele se mantém aí como um estrangeiro que deve falar uma língua que não é a sua – literatura ou filosofia menor -, qualquer representação que escape desse plano horizontal corre o risco de se perder do horizonte lógico da filosofia. Mas não é preciso escapar desse horizonte para “se perder”: a eficácia da idéia levinasiana do infinito consiste justamente em fazer com que o logos “se perca” de seu centro de gravidade sem abandonar a sua horizontalidade – condição de possibilidade -, é quando surge ao pensamento a *questão*.

O plano vertical da linguagem - aonde gravita a infinitude do tempo e a exterioridade do Olhar, plano por onde o ser suspende sua situação mundana e se abre a

obrigado a falar a língua do colonizador. Veja-se a esse respeito não só a trágica situação dos índios no Brasil mas a de todos os povos colonizados que a história registrou e tem registrado.

uma outra dimensão de abordagem filosófica – tem por “objetivo”, se assim pudermos falar, o deslocamento necessário da linguagem como situação já histórica e cultural (*já* quer dizer *necessariamente*). Por outras palavras, a linguagem não é a obviedade de um modo de falar, não é só a sua condição histórica. Se tomássemos novamente, como no primeiro capítulo, os modelos de temporalidade em questão, colocaríamos no plano horizontal o tempo homogêneo e linear da história e do progresso que reduz o infinito a uma sucessão infinita de instantes equivalentes, e no plano vertical a temporalidade descontínua do tempo entendido como criação de instantes sem causalidade, cada instante um novo começo, e o infinito “o sem fim do que jamais começou”. Temos aí nesse cruzamento da linguagem uma necessária e fecunda tensão que nos dá muito o que pensar e falar. Todo o problema da ética passa por esse cruzamento, pois a ética é o desejo infinito que lateja no logos, a disposição por onde a filosofia se vê inclinada à *questão*. Diante do olhar de alguém a linguagem se ausenta de seu peso histórico, suspende sua existência cultural e passa a gravitar nesse desejo do infinito. Pelo Olhar a linguagem acabou de nascer, se reencontrou novamente com seu ponto de criação, qualquer progresso que tenha significado a história de uma língua, a mais tradicional cultura idiomática está apenas balbuciando diante da autoridade infinita e imemorialmente antiga que acabou de se apresentar pelo olhar de alguém¹¹⁹.

¹¹⁹ Toda uma denúncia da dominação cultural imposta pelas comunidades idiomáticas que se afirmam no mundo pode ser sustentada por essa filosofia ética da linguagem. Prevalece sempre o plano horizontal da linguagem que reduz a ética a uma moral de circunstância histórica e cultural sempre favorável ao lado mais forte, sempre repleta de boas intenções, silenciando a dimensão da linguagem que faria tremer a estrutura rígida da língua e que tornaria o imperialismo idiomático menos óbvio, menos fácil do que parece ser. Prevalece o plano em que a linguagem não atende ao apelo de sua racionalidade ética deixando-se guiar por uma razão estritamente temática, surdamente histórica. Há que se denunciar o fascismo que o discurso histórico disfarça sob a pele das boas intenções culturais. A dimensão horizontal da linguagem tende a estabelecer e garantir o lugar perigosamente histórico da idolatria e a racionalidade ética, que constitui o lado silencioso e vertical, e também menos poderoso, da linguagem, guarda a dosagem necessária do antídoto contra essa recorrente tendência que a linguagem tem de se reduzir a uma língua ou a uma idéia apenas cultural.

*

É hora de se perguntar, então, sobre a relação que essa estrutura ética da linguagem realiza com a razão. Tudo o que foi dito a partir do cruzamento vertical do discurso inaugura uma conseqüência filosófica inédita no que diz respeito à configuração tradicional da racionalidade do pensamento filosófico. Pois sustentar a autoridade racional dessa ordem ética que atravessa e constitui a linguagem fora do horizonte e da horizontalidade do ser é desautorizar o estatuto filosófico tradicional que coloca a Razão como instância que necessariamente antecede a linguagem. Dizer que a linguagem acontece no cruzamento entre o plano horizontal do tema e o plano vertical do discurso, com todas as conseqüências que a imediatez ética do discurso impõe para a compreensão da linguagem, é sugerir a antecedência ética da linguagem com relação a sua própria condição de possibilidade racional. Ou antes, e aqui nos aproximamos mais da motivação de nossa tese, sugerir uma outra ordem de razão, uma racionalidade mais antiga do que a Razão que reivindica o lugar de toda origem possível. A verticalidade da linguagem só poderá fazer sentido se esta outra dimensão de racionalidade for reconhecida em seu estatuto filosófico sendo que este reconhecimento deverá garantir a antecedência desse estatuto. “Temos o direito de nos perguntar se a razão, posta como possibilidade de uma tal linguagem, a precede necessariamente, se a linguagem não está fundada em uma relação anterior à compreensão e que constitui a razão”¹²⁰. A interrogação levinasiana se dirige a Heidegger e sua ontologia fundamental. Nem toda relação se passa no horizonte do ser, nem toda relação é uma ontologia, mesmo se a pergunta pelo ser queira se manter no nível da *questão*, como garante, em princípio, a perspectiva da interrogação heideggeriana. Supor uma relação anterior à compreensão é

¹²⁰ EN. 15-16.

supor uma relação com o ser que não é ainda uma ontologia. Para Heidegger, toda relação com o ser se desenha pela compreensão, que é a nossa maneira de existir. Estamos *já* no mundo - eidade do *dasein*, facticidade do ser-aí -, imersos num movimento que nos configura pela tarefa de compreender o ser. A compreensão é nossa matéria existencial. “Nós existimos num circuito de inteligência com o real - a inteligência é o acontecimento mesmo que a existência articula. Toda incompreensão é só um modo deficiente da compreensão”¹²¹. O fato de que o mundo *já* se apresenta como o horizonte das relações e de que existimos desde sempre junto às coisas levará toda analítica existencial a algum modo de compreensão, seja ele ou não um modo autêntico.

Como, então, supor, depois de *Ser e tempo*, uma relação com o ser que não seja ainda um modo da compreensão, uma ontologia? O fato de que já existimos no horizonte do mundo não determina já a horizontalidade do discurso filosófico? Levinas supõe uma outra relação com o horizonte do mundo. Pela linguagem não estamos somente nos referindo ao horizonte do mundo, pelo qual a linguagem se reduziria a um modo de compreensão, estamos abordando um ente cuja existência ultrapassa esse horizonte, de maneira que a compreensão não ficará sozinha a ocupar o lugar desse modo de abordagem. Pela linguagem a compreensão não só vai compartilhar o modo da abordagem como deverá esperar a autorização de uma modalidade de relação com o ser mais fundamental que a ontologia, a *invocação*. A relação a outrem exige uma estrutura que ultrapassa e antecede a estrutura da compreensão. Quando falamos a alguém estamos não só manifestando a nossa compreensão, seja ela qual for, mas expressando essa manifestação, oferecendo-a a quem está sendo compreendido. Esse oferecimento não faz parte da compreensão, configura uma outra estrutura de relação e racionalidade.

¹²¹ Idem. 15.

A pessoa com quem estou em relação eu a chamo ser, mas em a chamando *ser* eu chamo a ela. Eu não penso somente que ela é, eu lhe falo. Ela é minha associada no seio da relação que deveria somente me torná-la presente. Eu lhe falei, ou seja, eu negligenciei o ser universal que ela encarna para me manter no ente particular que ela é. Aqui a fórmula ‘antes de estar em relação com um ser, é preciso que eu o tenha compreendido como ser’ perde sua aplicação estrita: compreendendo o ser eu lhe digo simultaneamente minha compreensão.¹²²

Simultaneamente quer dizer que na compreensão manifestada pela linguagem, na compreensão de outrem que minha fala supõe *já* existe sua invocação. Ou seja, em existindo com os outros, em existindo pela linguagem, não somos somente compreensão mas invocação, estrutura prévia que não se abala pela aparição prévia do mundo porque esta última não lhe diz respeito, como se o mundo fosse o suporte visível de uma relação muito mais antiga que ele e não visível dentro dos parâmetros de visibilidade do mundo. A aparição prévia do horizonte do mundo não determina a invocação do ser pela linguagem. A compreensão necessita de uma razão que ainda não é a inteligibilidade do ser, mas a sua convocação - relação de responsabilidade ética. O tempo produzido pela compreensão não é o mesmo que a convocação produz. A linguagem inaugura uma relação onde não se trata somente de fazer presente o ente em relação – tempo da compreensão – mas em abrir uma temporalidade para a qual o presente é uma produção constante de passado e futuro, o presente é um instante que anuncia a infinitude do tempo – temporalidade da convocação. Pela compreensão eu não encontro propriamente o ente, amplio o meu horizonte para que ele caiba dentro, mas apenas como ente compreendido. Mesmo quando esta compreensão é um deixar-ser o ente é aí reduzido ao território de minha liberdade e poder.

O homem é o único ser que eu não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro se distingue do conhecimento precisamente por isto. Há em toda atitude com relação ao humano uma saudação – seja como recusa de saudar. A percepção não se projeta

¹²² Idem. 18.

aqui para o horizonte – campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para se apreender, sob este fundo familiar, do indivíduo. Ela se reporta ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa precisamente, se quisermos dizê-lo em termos de ‘compreensão’, que minha compreensão do ente como tal é já a expressão que eu lhe ofereço desta compreensão.¹²³

Todo o embate levinasiano se dirige à tendência que a filosofia tradicional mantém de reduzir o sentido a um fundo familiar, a tendência da unidade do ‘eu penso’ que desde Descartes, passando por Kant – unidade da apercepção transcendental – e Hegel – unidade sintética do ser absoluto -, desemboca na fenomenologia com Husserl e Heidegger. Em Husserl, o conceito de intencionalidade funciona para garantir a unidade do sentido como ‘consciência de...’, e para isto, a existência do mundo deve se manter suspensa no momento em que o seu juízo é efetivado pela consciência intencional (epoché). A fenomenologia é uma egologia. Em Heidegger a compreensão, que determina todo sentido do dasein, passa a ser o fundo comum que confirma mais uma vez a tendência do pensamento ou sua dificuldade de pensar radicalmente a multiplicidade.

Que significa este ‘pensar radical’? Como a multiplicidade pode fazer sentido sem que algum fundo familiar se anteponha para dizer o diverso, já condenado em sua diversidade real? “O ‘pensamento’ despertado ao olhar ou pelo olhar é comandado por uma irreduzível diferença: pensamento que não é um pensamento de, mas, de imediato, um pensamento por...”¹²⁴. É preciso supor a autenticidade desse imediato não o aceitando como um elemento arbitrário a fazer funcionar um pensamento novo. Esse imediato, esse *já* de um pensamento que é *por...* diz de uma temporalidade irreduzível ao ser - que, aliás, Heidegger intuiu ao conceber o dasein como facticidade, mesmo que mantendo o fundo comum de um horizonte do ser. Se a compreensão é *já* a minha

¹²³ Idem. 18.

¹²⁴ Idem. 192 (*Détermination philosophique de l'idée de culture*).

situação existencial de ser-no-mundo, ser temporal, a relação que a linguagem produz é *já* o elemento da expressão que suporta o irreduzível dessa diferença que comanda o pensamento. Toda compreensão é *já*, pela linguagem, a expressão dessa compreensão. Pensar radicalmente a multiplicidade significa respeitar a resistência que o ente oferece ao pensamento, não como mais uma vez a confirmação da tendência quase natural de um pensamento que pode e em podendo respeita. Respeitar a resistência é atualizá-la a cada instante em que o pensamento se produz. Em outras palavras, pensar a multiplicidade é pensar na diacronia do tempo.

A linguagem estabelece uma relação cujo sentido é o de uma religião, como falamos no capítulo sobre a metafísica. A relação com alguém não é um conhecimento e sim uma religião. Mas isso não quer dizer nada além de uma estrutura formal que funciona em favor dessa filosofia. Ao dizer que a relação é uma religião Levinas evita de recorrer novamente à via negativa, afirmando o que a relação não é. É preciso supor uma ingenuidade muito grande e irresponsável para pensar que o uso da palavra religião se deve ao lado confessional do pensador, algo no mínimo desproporcional para quem sustenta que a “política se opõe à moral como a filosofia à ingenuidade”¹²⁵. A palavra religião configura para Levinas uma categoria filosófica.

Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por trás das análises que acabamos de dar do encontro de outrem e onde nos importou sublinhar a estrutura formal: o objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e *em sociedade* com nós, sem que este acontecimento de socialidade possa se reduzir a uma propriedade qualquer se revelando no dado, sem que o conhecimento possa tomar o passo sobre a socialidade. (...).

A religião permanece a relação com o ente enquanto ente. Ela não consiste em lhe *conceber* como ente, ato onde o *ente* é já assimilado (...). Não consiste também em estabelecer não sei que *pertença*, nem a se chocar com o irracional no esforço de compreender o *ente*.¹²⁶

¹²⁵ TI. 5.

¹²⁶ EN. 19

A religião diferentemente do conhecimento estabelece uma associação, re-ligação. A teologia empresta a sua estrutura formal, como se fosse uma fotografia cujo negativo é revelado como filosofia. No discurso teológico falamos que a religião é uma associação com a divindade, a oração é um discurso que estabelece uma comunicação com Deus, a transcendência que se procura, então, é religiosa no sentido confessional. Apreendendo o esquema formal da teologia, diremos que a religião é a associação com outrem, o discurso, cuja essência é prece, é a vocação comunicativa da linguagem que manifesta uma transcendência que não é confessional mas ética. Se este esquema revela o judaísmo levinasiano, isto por si só não impede a construção e a autoridade filosófica do argumento utilizado. Trata-se, como já sabemos, de uma inspiração cujo caráter é ilustrativo, não se prestando para nenhuma fundamentação.

A linguagem manifesta uma racionalidade que ainda não alcançou o objetivo das aventuras do pensamento filosófico tradicional. Entre a razão que autoriza o jogo da compreensão e o mergulho numa irracionalidade mística¹²⁷ sem consequência filosófica, Levinas nos convoca a pensar o estatuto da racionalidade. Se a única alternativa à mística é a racionalidade do conhecimento, a filosofia deve reiniciar nem que seja para no final garantir a autoridade dessa alternativa tão naturalmente recorrente.

O racional se reduz ao poder sobre o objeto? A razão é dominação onde a resistência do ente como tal é vencida não em um apelo a esta resistência mesma, mas como por uma astúcia de caçador que agarra o que o ente comporta de forte e de irreduzível a partir de suas fragilidades, de suas renúncias à sua particularidade, a partir de seu lugar ao horizonte do ser universal? Inteligência como astúcia, inteligência da luta e da violência feita pelas coisas – ela é que vai constituir uma ordem humana? Nós nos habituamos paradoxalmente a procurar na luta a manifestação mesma do espírito e da sua realidade. Mas a ordem da razão não se constitui mais em uma situação onde

¹²⁷ Não estamos com isto negando a racionalidade da mística mas apenas lembrando que esta não tem consequência e nem validade para o argumento da racionalidade filosófica.

‘falamos’, onde a resistência do ente como ente não é quebrada mas pacificada?¹²⁸

A razão que deixa-ser ainda não abandonou o lugar que justifica o pensamento que concebe a realidade como luta. Heráclito ainda tem razão. Não é possível pensar a paz senão no seio de uma realidade essencialmente e eternamente em guerra? Salvo se experimentarmos uma inversão de ordens de onde poderá derivar uma outra alternativa para a razão, que não seja necessariamente uma mística. Não é a razão, condição de toda possibilidade, o elemento por excelência da ordem humana. Não é pela razoabilidade de nosso discurso que determinamos alguma ordem humana - no fim das contas a razoabilidade sempre obedecerá a critérios e por isto sempre será questionável, a depender do lado para o qual a razão do discurso irá se inclinar – mas pelo fato anterior de que falamos uns com os outros, mesmo que brigando. A fala, seja ou não razoável, manifesta uma razão anterior que determina o fato de que nos dirigimos uns aos outros. A resistência do ente não é quebrada pela fala, muito pelo contrário pois constitui a própria possibilidade de falar, muito antes de podermos considerar a razoabilidade de nosso discurso. Uma outra possibilidade de conceber a razão está sendo sugerida por essa filosofia. A paz não é uma questão a ser concebida, mas o próprio ensinamento que produz a razão, a possibilidade de uma ordem verdadeiramente humana.

Função tematizante e vocação comunicativa, compreensão que é ao mesmo tempo expressão dessa compreensão, cruzamento entre a ordem horizontal do ser e do tema (proposição) e a ordem vertical do infinito que se apresenta pelo olhar humano – a linguagem é uma das mais conseqüentes interrogações da filosofia levinasiana. Questão aberta e permanente diante da qual a proposição de um problema revela o lado patético da filosofia e a oferta de solução denuncia a hipocrisia do pensamento. Questão que

¹²⁸ Idem. 19-20.

devolve à filosofia o direito de se afirmar como pensamento verdadeiramente crítico. Questão pela qual cruzam todos os grandes temas dessa filosofia e que leva Etienne Feron a defender a tese de que aí se situa o problema mais fundamental da ética levinasiana da alteridade. Não é forçosa essa idéia se pensarmos na evolução que a crítica derridiana conduzida pelo fio tenso da linguagem proporciona para essa filosofia, como se a linguagem fosse o próprio mote que mantém a vida e o futuro do texto de Levinas.

Se compreendemos que a linguagem, conforme à teoria que Levinas nos apresenta, comporta em sua concepção uma dimensão de racionalidade anterior à razão horizontal do ser; se compreendemos o interessante e inevitável paradoxo de que a razão do olhar humano é anterior a nossa capacidade de compreender, chegou a hora, então, de falar sobre a relação que há entre essa dimensão - epifania do Olhar - e a temporalidade. Chegou a hora de compreender porque a linguagem, pelo seu lado invocativo, manifesta na realidade a dimensão do tempo.

2.5 TEMPO E ALTERIDADE

Durante o primeiro ano de funcionamento do Collège Philosophique de Jean Wahl, 1946/7, Levinas vai apresentar ao público do pós-Liberação quatro conferências que, no ano seguinte, seriam publicadas no primeiro Cahiers du Collège Philosophique, na coletânea *Le Choix, le Monde, l'Existence*, sob o título *Le temps et l'autre*. Este pequeno livro é talvez o mais importante texto que o autor consagra especificamente à questão do tempo, pelo menos no que tange à exclusividade do tema abordado. O tema da temporalidade está presente ao longo de toda essa filosofia. Qualquer desenvolvimento de qualquer tema da filosofia de Levinas que não considerar e enfrentar a questão do tempo será certamente um ledó engano, uma perda de tempo. É impossível não encontrar nos temas dessa filosofia essa questão sempre palpitante. A tese que Levinas vai defender em *Le temps et l'autre* é a de que a alteridade do tempo se manifesta na alteridade do outro.

Num momento em que a filosofia de Heidegger se impunha como o principal modelo do pensamento renovador do século XX - sobretudo pelas teses de *Ser e tempo*, pelas possibilidades que a analítica existencial passou a significar de tratar questões como a finitude, a solidão e suas agonias, a angústia diante da experiência do nada que o ser-para-a-morte antecipa, enfim, tratar todas as questões que dizem respeito à existência concreta do ser humano pelo fio da mais profunda filosofia, possibilidade de fazer filosofia a partir da situação cotidiana e comum da vida, o que vai quebrar a obviedade de um destino necessariamente metafísico da filosofia - o quase desconhecido filósofo

lituano-francês apresenta um pensamento sobre o tempo que rejeita as premissas fundamentais da filosofia de Heidegger. Ao meditar sobre o sofrimento como passividade e limite dos poderes diante da morte, Levinas rejeita, por exemplo, a tese de que a morte, antecipada na experiência da angústia, realiza todas as possibilidades do ser.

Notemos de início o que esta análise da morte no sofrimento apresenta de particular com relação às célebres análises heideggerianas do *ser para a morte*. O ser para a morte, na existência autêntica de Heidegger, é uma lucidez suprema e, por isto, uma virilidade suprema. É a assunção da última possibilidade da existência pelo *Dasein*, que torna precisamente possíveis todas as outras possibilidades, que torna por consequência possível o fato mesmo de alcançar uma possibilidade, ou seja, a atividade e a liberdade. A morte é para Heidegger acontecimento de liberdade, enquanto que no sofrimento o sujeito nos parece chegar ao limite do possível.¹²⁹

O sofrimento é o fim da soberania do sujeito, sua “experiência” de passividade. Pela dor do sofrimento o sujeito encosta nos limites finais onde o seu poder alcança. A solidão não é a experiência do ser autêntico que antecipa sua morte no presente da angústia, mas a materialidade da dor causada pelo sofrimento, o fato de que ninguém pode substituir a matéria que dói. É impossível dizer o que é uma dor, sentimento absolutamente único e que define a unicidade mesma do sujeito, o fato de que a existência não se compartilha, o sujeito é o único habitante de sua existência. Pelo sofrimento o sujeito não se ausenta de sua existência. “O conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de se separar do sofrimento”¹³⁰. Impossibilidade de fuga, o sofrimento interrompe o anônimo de uma pura existência sem existente: por ele estamos colados à vida e ao ser. Na última extremidade do sofrimento encostamos na morte, não como a última possibilidade da experiência, mas como o absoluto da passividade, relação com o mistério, situação onde o sujeito não é mais sujeito. Se a experiência supõe retorno, recuperação de si, a morte

¹²⁹ TA. 57-58.

¹³⁰ TA. 55.

não é uma experiência, é ausência de luz, alteridade absoluta. Pela morte o presente termina e o futuro se anuncia.

A morte não é o nada que nega o ser, mas o anúncio do tempo que interrompe a totalidade do ser. Não há fenomenologia possível, a morte introduz uma realidade que não admite experiência. A filosofia da morte é de outra natureza, pois aborda uma relação onde a visão e a luminosidade não têm mais o que fazer: relação com o mistério de uma alteridade absoluta. O sofrimento é ainda uma experiência pois o sujeito ainda está presente a si mesmo, mesmo que sem virilidade. Na morte ocorre uma outra situação que é, por assim dizer, vivida pelo sofrimento, não com a força de uma experiência mas pela dor que o sofrimento significa, pela expectativa de uma solidão que será interrompida, como se alguém absolutamente desconhecido estivesse para chegar a qualquer instante para rasgar ao meio o presente espesso dessa solidão e depor o último fragmento de soberania que ainda resta no sujeito.

O agora é o fato de que eu sou mestre, mestre do possível, mestre de alcançar o possível. A morte não é nunca agora. Quando a morte está aí, eu não estou mais, não porque eu sou nada mas porque não estou em condições de alcançar. Minha maestria, minha virilidade, meu heroísmo de sujeito não pode ser virilidade nem heroísmo com relação à morte. Há no sofrimento, no seio do qual nós atingimos esta vizinhança da morte – e ainda sob o plano do fenômeno – esta viragem da atividade do sujeito em passividade. Não no instante de sofrimento onde, acuado ao ser, eu o apanhei ainda, onde eu sou ainda sujeito do sofrimento, mas no choro e no soluço para os quais o sofrimento se inverte; lá onde o sofrimento atinge a sua pureza, onde não há mais nada entre nós e ele, a suprema responsabilidade dessa assunção extrema vira em suprema irresponsabilidade, em infância. É isto o soluço e por aí ele anuncia a morte. Morrer é retornar a este estado de irresponsabilidade, é ser o tremor pueril do soluço.¹³¹

A antecipação da morte que o soluço e o choro anunciam não é a derradeira possibilidade do sujeito, mas o limite extremo de seu poder, o lado de fora da presença que se anuncia ainda sob a forma de fenômeno, como se no sofrimento o sujeito visse a

¹³¹ Idem. 59-60.

cara da morte e se revelasse como passividade. A velhice é essa experiência mesma, uma vida que se termina como retorno a um estado infantil. O ser autêntico é o que na antecipação da morte sofre, não pela experiência do nada que a angústia possibilita, mas pela expectativa de uma realidade fora de alcance. A autenticidade do ser está antes na passividade que o sofrimento revela que na possibilidade de antecipar a morte que a angústia como experiência do nada realiza. Não há heroísmo nessa “experiência”: a estrutura do sofrimento, da dor e da morte revelam não mais uma possibilidade do ser, mas o lado propriamente subjetivo do sujeito. No sofrimento o ser é pura sujeição ao tempo na expectativa dolorosa de um encontro onde o ser não vai exercer mais o seu domínio.

*

Mas o que tudo isto nos diz, finalmente? Que novidade esta filosofia sobre a finitude quer nos trazer? Já sabemos que não se trata de afirmar a autenticidade onde o futuro da morte é vivido como possibilidade da impossibilidade no agora do ser. O que sobra do futuro quando ele é antecipado pelo presente? Levinas deseja pela análise da morte pensar a alteridade do tempo e do outro. Há na “experiência” do sofrimento e da morte uma estrutura que se aproxima da estrutura da temporalidade e da alteridade, melhor dizendo, da temporalidade *como* alteridade. Há na análise da morte uma interessante possibilidade hermenêutica para pensar o tempo como alteridade do outro. Já estamos habituados a este método do qual Levinas sempre lança mão de tomar a estrutura formal de um esquema para desenvolver os temas de sua filosofia. Não introduzimos ainda a questão fundamental da ontologia afirmando a autenticidade do ser-para-a-morte. O que importa é pensar a partir do instante em que a finitude revela uma subjetividade que não pode mais poder.

Este fim de maestria indica que assumimos o existir de tal maneira que pode nos ocorrer um *acontecimento* que não assumimos mais, (...). Um acontecimento nos ocorre sem que nós tenhamos absolutamente nada “a priori”, sem que nós possamos ter o menor projeto, como se diz hoje em dia. A morte é a impossibilidade de ter um projeto. Esta proximidade da morte indica que nós estamos em relação com alguma coisa que é absolutamente outra, alguma coisa portando a alteridade, não como uma determinação provisória, que nós podemos assimilar pelo gozo, mas algo cuja existência mesma é feita de alteridade. Minha solidão, assim, não é confirmada pela morte mas quebrada por ela.¹³²

A hipóstase é a situação onde o existente, tendo interrompido o anonimato da pura existência e sendo seu único habitante, é passível de ser surpreendido por outrem. Assumir a existência significa estar exposto à morte e ao outro. A alteridade se revela aí tão absoluta que convém questionar a autoridade do pronome possessivo: “é ela ainda *minha* morte?”¹³³. Assumir a solidão da hipóstase é aceitar o risco de interromper esta solidão, se arriscar à morte, se descolar do ser e da própria existência. A morte interrompe o domínio que o sujeito passa a exercer pelo evento da hipóstase, domínio da identidade que garante e perpetua a unidade do ser na unidade do eu. A morte introduz um intervalo nesta unidade.

Se tomarmos a estrutura formal dessa análise podemos substituir a alteridade da morte pela alteridade do outro ou, o que dá no mesmo, pela alteridade do tempo. O tempo é a expectativa da espera do futuro que brilha no olhar do outro, expectativa do outro que se interpõe na unidade para a qual o ser-para-a-morte converge, na mesma estrutura segundo a qual o plano vertical da linguagem se interpõe na unidade do plano horizontal. Interposição do tempo ou socialidade, invenção da vida como convivência e diversidade. Criação do mundo que dá testemunho da ancestralidade da paz, sempre ameaçada de ser rompida pela tendência centrípeta que o ser abriga. O ser como centro de gravidade do pensamento cria a tendência de confundir o pensamento com as coisas

¹³² Idem. 62-63.

¹³³ Idem. 65.

que ele diz, tendência de reduzir a linguagem ao horizonte do ser, onde se constitui de antemão a unidade, onde a unidade é *a priori*. A acusação que Levinas sustenta de que a filosofia do ser é a filosofia da guerra não se refere tanto ao ser quanto à sua tendência de encerramento em si, tendência que no sujeito se revela como unidade do idêntico, eu que coincide consigo mesmo. A língua francesa conservou a capacidade de dizer o eu pela possibilidade de pronunciá-lo como *soi* e *moi*. Levinas faz questão de lembrar essa diferença: o eu não é sujeito até o ponto em que interrompe a coincidência entre o *soi* e o *moi*, a subjetividade nasce dessa interrupção, a cada instante em que essa coincidência é interrompida. O ser tende à guerra se não for introduzido pela *questão*, se não atentar para a situação em que foi criado de modo a trazê-la para um plano de inteligibilidade primeira. O ser só não significa a guerra se sua concepção garantir a ele o estatuto de uma questão.

Todo problema da ontologia começa quando a unidade se constitui. Melhor dizendo, quando a unidade se constitui o problema do ser já está resolvido. Mas a filosofia só inicia quando essa tendência é impedida de se realizar, quando o ser passa ao estatuto de questão. A unidade realizada é ainda uma possibilidade do ser, o campo de sua liberdade. Toda transcendência aqui já está condenada a priori pelo fato de que o ser não vai se alienar de sua gravitação, não vai sobrevoar sua existência. A transcendência é ainda um gozo. A transcendência não se mantém ainda embora o ser já experimente um primeiro esquecimento de si, uma primeira abnegação. Pela hipóstase o existente garante sua identidade, sua posição no mundo. Essa garantia não depende ainda do tempo: a hipóstase é a produção do presente, sem relação com passado ou futuro. Nela o presente é puro na medida em que é criado a partir de si mesmo. Levinas chama de evanescência (*évanescence*) a característica mais própria do presente: essa propriedade

de surgir de si e de sumir, sem carregar e nem deixar herança. Não há causalidade na hipótese: o ser hipostasiado é aquele que surge dele mesmo. “A evanescência seria então a forma essencial do começo”¹³⁴, a própria materialidade do eu e do corpo encarnado. O eu é pura identidade. É preciso pensar a hipótese como uma situação de limite: ela é o evento que se situa entre a existência e o existente. A pura existência é o nível anônimo dos elementos, *il y a*, mundo sem definição de formas, não nada absoluto, mas uma espécie de matéria primeira onde o silêncio murmura. O existente é a interrupção desse anônimo, pensar o existente é já supor uma vida em relação, o encontro com os outros existentes. Mas a hipótese é uma situação prévia, limítrofe, espécie de ponto de partida necessário. Não há tempo ainda, o existente nesse limite hipostático é mudo ainda.

A partir desse evento essencial começa a vida no mundo. Por uma via alternativa a de Heidegger, que concebe o mundo como um conjunto de utensílios e a existência como os modos pelos quais o ser se ocupa desse conjunto, modos da compreensão que respondem pela própria condição existencial, onde o ser-no-mundo é já compreensão, Levinas vai atentar para uma situação ainda mais essencial: o ser-no-mundo tem fome e vai atrás de alimento, antes de mais nada. “O que parece ter escapado a Heidegger – (...) – é que antes de ser um sistema de utensílios, o mundo é um conjunto de alimentos”¹³⁵. Aí começa o primeiro movimento de descentramento e abnegação. A vida cotidiana não é mais apenas a solidão da hipótese, onde o eu se encontra apenas consigo mesmo, colado à sua existência. A busca de alimento é um primeiro vôo sobre a existência, ali surge um intervalo que interrompe a unidade hipostática do eu, um primeiro sinal de

¹³⁴ Idem. 33

¹³⁵ Idem. 45.

transcendência, não ainda uma transcendência real. A forma essencial desse modo de existência não é a compreensão, mas o gozo, uma necessidade ainda mais essencial porque fisiológica: podemos viver sem compreender, mas não sem comer.

Mas essa relação ainda se dá por intermédio da luminosidade e da visão, a transcendência apenas se insinua, não constituindo ainda a subjetividade do existente. A exterioridade dessa transcendência é ainda espacial, por isso o gozo, que é a relação com o alimento, tem a mesma estrutura do conhecimento, que é a relação com o objeto. Ambas dispõem da luz e da visão como modo de operação. O ser está em seu domínio e expandindo seu território na medida em que vai assimilando a alteridade do mundo. O intervalo da separação é já preenchido pela luz e vencido pela visão: o ser sai de si e já retorna a si. É claro que já estamos numa ordem temporal, mas o importante é que a atividade do ser consiste em produzir presente, garantindo a posse do mundo e o avanço de seu território, a vida do ser é uma economia. A transcendência do gozo e do conhecimento é apenas formal, não possui ainda uma consistência real.

O intervalo do espaço dado pela luz é instantaneamente absorvido por ela. A luz é aquilo pela qual alguma coisa é outra que eu (moi), mas já como se saísse de mim. O objeto iluminado é a um tempo algo que encontramos, porém, do fato mesmo de que é iluminado, o encontramos como se ele saísse de nós. Não há estranheira profunda. Sua transcendência é disfarçada na imanência. É com eu-mesmo (moi-même) que eu me encontro no conhecimento e no gozo. A exterioridade da luz não basta para a liberação do eu (moi) cativo de si (soi).¹³⁶

‘Como se o objeto saísse de nós’: o horizonte do ser é uma mesmidade. Nada do que se passa aí, porque se passa por intermédio da luz, é uma alteridade real. O pensamento do ser é horizontal e sincrônico, não consegue pensar o tempo senão como presente e a realidade como presença. Mas então não rompemos ainda totalmente com nossa existência hipostática, que consiste em se ocupar de si e produzir presente, existência

¹³⁶ Idem. 47.

sem ventilação de exterioridade real. Toda exterioridade acaba por significar o espaço porque o pensamento se reduz às modalidades do conhecimento. A liberdade é, no fundo, um aprisionamento, pois o tempo real ainda não fez sentido a ponto de desligar o ser de sua quase automática ocupação de si. O tempo real ainda não interrompeu a obsessão pela produção do presente. A transcendência não ocorre sem dor, é necessário introduzir a categoria do sofrimento para liberar a transcendência do aprisionamento imanente que a horizontalidade e sincronicidade do ser significam. A transcendência acontece quando interrompe o espaço onde a liberdade de poder é a modalidade mais essencial da solidão.

É preciso abandonar o modelo da horizontalidade pelo qual o pensamento se crê possível. Se a possibilidade de pensar se dá pelo horizonte do ser, não é possível pensar radicalmente o tempo. Radicalmente significa pensar o futuro sem a referência fixa do presente, na mesma estrutura de alteridade que tanto a morte como outrem significam. A solidão do ser é rompida, não que ele vá deixar de viver, a partir de então, a sua solidão. A solidão é constituinte enquanto modo de ser único do existente, enquanto só ele participa de sua existência. Mas pelo tempo, esse modo de ser não é mais definitivo, não é mais a única forma da vida. Pelo tempo o ser pode esquecer de sua solidão, se desgrudar não propriamente de sua existência, mas de seu caráter definitivo. Se pelo tempo a existência passa a ser pluralista, isto não se dá pelo fato de que o outro passa a fazer parte da existência, que continua sendo incompartilhável, mas pelo fato de que ele introduz na minha existência o mistério da sua. Não sei o que é a existência de ninguém, só sei que sou o único testemunho da minha própria existência, não vou compartilhar a minha morte com ninguém.

O outro introduz na minha vida o mistério porque ele não se dá pela luminosidade, não se dá no horizonte do ser: “não desconhecido, mas desconhecível, refratário a toda luz”¹³⁷. Não se trata de ser ‘não-conhecido’, mas de ser ‘inconhecível’. Que diferença isto faz? De certa forma, essa diferença oferece uma alternativa à via negativa da afirmação (ontologia negativa). O fato de dizer que o ser é desconhecível significa uma ontologia afirmativa que não afirma a unidade do ser. Dizer que o ser é não-conhecido ou desconhecido é ainda conservar uma referência à unidade ontológica do ser, mesmo que na via negativa. Dizer que o ser é desconhecível é realizar uma ontologia de outra espécie. Estamos numa relação com algo que não se dá pelo conhecimento. Essa relação configura necessariamente o pensamento de outra maneira, porque o futuro passa a fazer sentido e a realidade não se reduz às possibilidades do sujeito em seu presente perpétuo.

O futuro é o que não é alcançado, o que cai sobre nós e se apodera de nós. O futuro é o outro. A relação com o futuro é a relação mesma com o outro. Falar do tempo num sujeito só, falar de uma duração puramente pessoal nos parece impossível.¹³⁸

Como chegar a esse futuro? Mas não se trata mais de alcançar um conteúdo de pensamento. Da mesma forma como a idéia de infinito, pensar o futuro é ser despossuído do próprio poder de alcançar. O que resulta daí é uma subjetividade e um pensamento novos. Se falar sobre a alteridade do futuro é já presentificá-lo na possibilidade do tema que realiza o pensamento isto não desautoriza tanto o pensamento sobre o tempo quanto a naturalidade com que a linguagem presentifica a realidade e só assim torna o pensamento possível. É chegada a hora de a filosofia denunciar essa naturalidade, pois isto determina toda uma forma de pensar como *a* forma de pensar. Há que se denunciar um certo fascismo que se disfarça sob a pele da boa unidade do

¹³⁷ Idem. 63.

¹³⁸ Idem. 64.

pensamento. É necessário retomar a questão do que significa pensar. Se a linguagem é a matriz do pensamento, se é ela quem torna possível o pensamento, então pensar significa possibilitar a reinvenção da linguagem quando a unidade da linguagem significa impedir o tempo que possibilita o próprio gesto de pensar e de falar. O pensamento sobre o tempo, na radicalidade que significa a alteridade do futuro, só será possível na base de uma outra concepção de linguagem, que deverá nascer na própria cadência em que este pensamento se constrói. Significa isto a necessidade de abandonar o paradigma de uma estrutura fixa da linguagem.

A novidade desse pensamento sobre o tempo está provavelmente no fato de que entre o presente do ser e o futuro do tempo, entre o Mesmo e o Outro, se inscreve um intervalo que só pode ser infinito. Todo o problema do tempo se concentra nesse intervalo, pois até então, todas as filosofias que se ocuparam dessa questão não se deram conta da infinitude que separa o presente do futuro. Mesmo a filosofia da duração de Bergson, em quem Levinas se inspira tão profundamente. Que relação pode haver nesse intervalo? Que relação pode haver entre o tempo que separa o presente da vida do futuro anunciado pela proximidade da morte, “onde há sempre bastante lugar para a esperança”¹³⁹? É pela estrutura do face-a-face que o filósofo encontra uma saída.

A relação com o futuro, a presença do futuro no presente parece ainda se cumprir no face-a-face com outrem. A situação do face-a-face seria a realização mesma do tempo; a usurpação do presente sobre o futuro não é o fato de um sujeito só, mas a relação intersubjetiva.

Somente no seio da relação humana o futuro pode ser pensado, mas este pensamento definitivamente é de outra natureza. As expectativas comuns ao pensamento da presença não podem se cumprir, é necessário reelaborar o próprio estatuto da questão. É a relação ao outro que vai dizer da temporalidade. O que se passa na nossa relação com a morte

¹³⁹ Idem. 68.

ocorre também na nossa proximidade ao próximo, uma relação com o mistério. Mas este pensamento que exagera na análise sobre a morte não quer tratar senão da vida. A morte importa não por ela mesma, isto seria uma grande perda de tempo, mas pela implicação subjetiva que a sua vizinhança com a vida revela, pelo anúncio do futuro. Mas ainda é preciso falar sob que termos se dará essa relação com o tempo. Se até aqui foi preciso falar sobre a morte, como a relação com o tempo, entendida como o próprio seio da relação ao outro, pode significar a criação da vida?

*

Levinas vai dizer que existe um pressuposto no *fato da criação* decorrida do conceito bergsoniano de duração. Esse pressuposto é o *nascimento*. O tempo entendido como duração chega apenas ao *fato*, não permite acessar a *obra* da vida humana. Falar sobre a morte importa na medida em que fala de uma certa estrutura que se repete formalmente num acontecimento que permite a vida: o seu *nascimento*. “Não se trata de contestar o fato da antecipação ao qual as descrições bergsonianas nos habituaram; trata-se de mostrar aí as condições ontológicas”¹⁴⁰. A renovação da vida é a camada mais evidente de uma obra mais profunda, que toca na medula mais íntima da subjetividade humana, a relação com o mistério do tempo. A renovação só é visível porque se passa no agora do ser. Não é só pela renovação que o tempo implica a vida. Aí o futuro continua ligado ao presente e, conseqüentemente, o ser permanece preso a sua presença, reduzido ao território onde exerce poder, onde a realidade é um resultado desse exercício. A relação mais íntima com o tempo resta sem explicação. O pensamento radical do tempo, de um futuro que permanece futuro, convida a ir além. “Mais que a renovação de nossos estados de alma, de nossas qualidades, o tempo é essencialmente um novo

¹⁴⁰ Idem. 72.

nascimento”¹⁴¹. O mais essencial do tempo escapa ao pensamento da criação: uma relação onde o sujeito não pode poder, relação não-contemporânea e assimétrica com a alteridade. Por isso, falar do tempo com Levinas é falar da alteridade do outro. O tempo, o outro - que é outrem - e a morte possuem a mesma estrutura de significação subjetiva, abordam uma mesma região da subjetividade. Se a obra do tempo é um novo nascimento, mostrar as condições ontológicas da criação é abordar o ser pela relação erótica.

*

Tudo o que experimenta enquanto sujeito o ser que se dirige para a morte, experimenta o ser que se relaciona eroticamente com a feminidade. Essa estrutura que se repete tem a ver com a experiência humana do tempo, *a experiência do ser que suspende o definitivo de sua presença, se ausentando de si*. No caso da morte, a transcendência leva à impossibilidade do eu, pois o presente da morte significa o fim do agora, a morte termina com a presença do eu. No caso da feminidade, a transcendência mantém o eu numa possibilidade nova, revelada pela relação erótica. Em Eros o eu existe numa região onde ele não pode poder. Levinas realiza toda uma fenomenologia da relação com o feminino para dizer dessa situação de passividade que revela a subjetividade.

O sexo não é uma diferença específica qualquer. Ele se situa ao lado da divisão lógica em gêneros e espécies. Esta divisão certamente não chega nunca a reunir um conteúdo empírico. Mas não é nesse sentido que ela não permite dar conta da diferença de sexos. A diferença de sexos é uma estrutura formal mas que recorta a realidade em um outro sentido e condiciona a possibilidade mesma da realidade como múltipla, contra a unidade do ser proclamada por Parmênides.¹⁴²

A diferença de sexo é a multiplicidade no seio do ser. Não se trata nem de contradição e nem da dualidade de termos complementares. Estaríamos ainda na dialética do ser e do

¹⁴¹ Idem. 72.

¹⁴² Idem. 78.

nada e já sabemos que Levinas recusa este caminho na medida em que há uma continuidade entre o ser e o nada que impede o pensamento do nada como nada. Por essa dialética o nada é facilmente convertido em ser. A noção de *il y a* é a situação onde o nada não está separado do ser, mas convertido em seu anonimato. A diferença de sexo é a radicalidade de uma situação diante da qual a unidade do ser é apenas uma idéia que serve à lógica de um pensamento obcecado pela estrutura identitária de abordagem da realidade. Tal abordagem só vai funcionar na base lógica dessa idéia. Mas a diferença de sexo é uma realidade anterior a tal idéia. Dizer que o masculino e o feminino são realidades complementares é proceder numa inversão forçosa da realidade, como se a unidade da idéia preexistisse à multiplicidade que já constitui a realidade. Pela diferença de sexos podemos partir de uma outra concepção ontológica do ser. Pela diferença de sexo, o ser só pode ser dual.

O pensamento de Levinas possui um acento marcadamente antropológico, mais ainda na obra *Totalité et infini*, onde o exercício fenomenológico focaliza a realidade como a concretude da relação humana. Toda a seção IV dessa obra vai abordar a relação erótica com o feminino, retomando e aprofundando as conseqüências da quarta conferência de *Le temps et l'autre*. Na relação erótica, esta sociedade a dois, a alteridade se realiza como feminidade. Mas aqui algo novo se passa. No *visage* da feminidade brilha uma luz que anuncia algo mais além do *visage*. Um intervalo que não permite a contemporaneidade da relação erótica: o feminino consiste nesse recuamento pelo qual a relação se mantém, como se a vontade de fusão não vencesse o intervalo que atija essa mesma vontade. A nudez da profanação não entrega a castidade feminina. O feminino se mantém intacto mesmo no auge de sua entrega, na fruição do gozo, onde o desejo se converte na necessidade carnal do ser que regressa a si.

O mito de Aristófanes no *Banquete* de Platão, onde o amor reúne as duas metades de um ser único, interpreta a aventura como um retorno a si. A fruição justifica essa interpretação. Faz ressaltar a ambigüidade de um acontecimento que se situa no limite da imanência e da transcendência. O desejo – movimento incessantemente relançado, movimento sem termo para um futuro, nunca suficientemente futuro – quebra-se e satisfaz-se como a mais egoísta e a mais cruel das necessidades. Como se a demasiado grande audácia da transcendência amorosa se pagasse com uma recusa aquém da necessidade. Mas este mesmo *aquém*, pelas profundidades do inconfessável onde conduz, pela oculta influência que exerce sobre todos os poderes do ser, testemunha uma excepcional audácia. O amor continua a ser uma relação com outrem, que se transforma em necessidade; e tal necessidade pressupõe ainda a exterioridade total, transcendente do outro, do amado. Mas o amor vai também para além do amado. Eis porque através do olhar se escoia a obscura luz que vem de além do olhar, daquilo que *ainda não é*, de um futuro nunca suficientemente futuro, mais longínquo do que o possível.¹⁴³

Eis porque Levinas interpreta o amor como ambigüidade e equívoco por excelência, onde a transcendência do desejo coincide com a transcendência da necessidade. O amor não diz nunca a verdade, na intenção de dizer a verdade ele é sempre traído, mas traído pela própria intenção, como se o germe da intencionalidade do amor fosse o próprio equívoco. Há no amor uma fome que é ao mesmo tempo fisiológica e metafísica, intraduzível pela fala erótica da volúpia carnal ou pela linguagem do amor ao transcendente. O amor quando se realiza atropela tanto uma quanto outra linguagem. Nem pura imanência, nem pura transcendência, o amor se produz numa região onde o eu permanece em si na transcendência de seu ser-em-si. Eros permanece questão na medida em que recebe o que solicita sua necessidade egoísta, mas não domina o que deseja. Aquilo que recebe não é mais o que se esperava, a relação erótica se realiza como um jogo sem lance final, mas instigado pela promessa sempre refeita de um lance final. Uma vontade de unidade movida por uma promessa de fusão sempre atualizada com a consciência de que pode ser cumprida, de que não é uma falsa promessa. Tanto é verdadeira a promessa de uma fusão quanto é verdadeira a sua impossibilidade, eis

¹⁴³ TI. 285.

porque o amor é equívoco. Sua fome se sacia no intervalo que a relação erótica mantém, no futuro que continua a brilhar para além do olhar da amada.

Eros descreve uma relação onde a subjetividade acontece de outra maneira. Diferentemente que na morte, a transcendência erótica conserva um lugar de possibilidade para o eu. Não que o eu passa a ser de outra maneira: abandona o lugar da iniciativa e passa a ocupar o lugar da passividade. Dessa forma não traríamos nenhuma novidade. *Trata-se aqui de subverter o próprio fundamento do discurso ontológico.* Dizer que em eros o eu se revela como passividade é encampar uma outra espécie de ontologia, refratária a toda substantivação. O ser não tem aí a posse de si, está aberto e impedido de constituir unidade. Não é mais na unidade que o ser vai manifestar sua essência ontológica. O essencial da essência não está na essência, mas na abertura que a relação ao tempo promove e que encontra em eros um lugar privilegiado de realização.

Lá onde todos os possíveis são impossíveis, lá onde não podemos mais poder, o sujeito é ainda sujeito pelo eros. O amor não é uma possibilidade, ele não é devido a nossa iniciativa, ele é sem razão, ele nos invade e nos fere e, no entanto, o *eu* sobrevive nele.¹⁴⁴

Como se morrêssemos em eros, mas sem morrer de verdade. O amor não é uma possibilidade do eu, mas o eu se torna possível na relação erótica. Como se o amor comandasse a situação em que o eu perde a capacidade da iniciativa sem deixar de ser o protagonista. A relação só é possível porque envolve subjetividades, mas ela não é um resultado da possibilidade subjetiva. O eu deve entregar suas armas para que a relação se realize, deve se deixar levar por uma situação onde não pode mais poder. Uma subjetividade que se recusa a entregar o comando, que não sabe ser senão dominadora, uma subjetividade incapaz de se perder não é capaz de relação erótica. O amor não é uma decisão tomada por um eu soberano em sua posição de sujeito. O eu continua

¹⁴⁴ TA. 81-82.

presente, mas não é dono de sua presença, como se estivesse perdido de si dentro de si, na fronteira da imanência e da transcendência.

A fenomenologia da carícia leva o pensador mais distante ainda na compreensão concreta desse equívoco. Acariciar não é simplesmente tocar, é jogar com algo que se esconde no próprio movimento de se deixar tocar. A mão que acaricia não toca propriamente, ou melhor, transcende no toque aquilo que é puramente sensível, como se fosse conduzida pela ausência de um termo final que renderia a dualidade e realizaria a complementação da unidade. Mas a ausência desse termo se mantém no nível da sensibilidade que orienta o movimento da carícia. “No carnal da ternura, o corpo abandona o estatuto de ente”¹⁴⁵. O corpo se ausenta da forma que possibilitaria ainda à mão que o toca uma dimensão de poder e domínio. A mão não chega nunca a entender a forma que se oferece ao toque da carícia, se mantém numa espécie de vazio que é o corpo ausente de seu estatuto de ente. A carícia não é o resultado de uma possibilidade da mão que acaricia. No presente da carícia a mão não pode mais. Aí está a diferença entre acariciar e tocar. Para se manter na carícia a mão deve aceitar a perda do domínio e se desligar de toda finalidade.

A carícia consiste em não se apoderar de nada, em solicitar o que se afasta incessantemente de sua forma para um futuro – nunca suficientemente futuro – em solicitar o que se esconde como se *ainda não fosse*. Ela *procura*, ela escava. Não é uma intencionalidade de desvelamento, mas de procura: caminho ao invisível. Num certo sentido, *exprime* o amor, mas sofre de uma incapacidade de o dizer. Ela tem fome dessa expressão mesma, num incessante aumento de fome.¹⁴⁶

Por isso a carícia é um modo de relação autêntica com o futuro, sem coincidência possível com o presente. Ela só é possível no intervalo onde o eu não é mais pura presença e onde o futuro se mostra como o ainda não que escava mais ainda o intervalo

¹⁴⁵ TI. 289.

¹⁴⁶ Idem. 288.

da relação erótica. Como se a força do eu não fosse suficiente para vencer a força desse ainda não do futuro, e nesse combate se estabelece o intervalo onde a relação erótica se realiza. A ausência do corpo está presente no corpo acariciado. O amor faz sofrer o eu que joga um jogo onde se perde, não que ele perca o jogo - aqui não há vencedores - mas ele *se perde* nesse jogo. O feminino brinca e ri por detrás das formas que oferece à carícia. Ele se apresenta, mas se mantém escondido. Daí um certo nervosismo da mão que acaricia, uma certa impaciência, pois ela deve se manter num limite onde o fôlego da intenção que segue, alimentado e ao mesmo tempo desgastado pela energia do prazer, convive com a consciência da impossibilidade de chegar. O feminino se mantém intacto no ato mesmo de se dar ao toque. Por isso a carícia diz e ao mesmo tempo desdiz o amor. Por isso não há linguagem possível para o amor, o que equivale a dizer que *o amor é a própria linguagem do equívoco*.

A relação erótica realiza uma situação onde o possível não se atualiza. Não há antecipação de nenhuma possibilidade, por isso o futuro permanece em sua futuridade, sem continuidade com o presente. “O eros não se realiza como um sujeito que fixa um objeto, nem como uma pro-jeção para um possível. O seu movimento consiste em ir para além do possível”¹⁴⁷. Na nudez erótica o ente não é descoberto e sim profanado, por isso ele perde o caráter de ente. O feminino se revela num corpo que não ocupa um lugar de ente. Aquilo que se vê na profanação não convida a uma relação de domínio, instala de imediato o pudor da visão, uma certa vergonha pelo mistério que se manifesta no exibicionismo. O *visage* se mantém no limite de sua castidade, como se naquilo que já foi profanado ele mantivesse uma âncora de significação que o mantém alto e ainda

¹⁴⁷ Idem. 292.

virgem. Levinas vê aí o sentido da beleza feminina, limite entre o pudor mantido na castidade do olhar e a profanação do exibicionismo erótico.

Nesta inversão do olhar pela feminidade – nesta desfiguração que se refere ao olhar – a não-significância mantém-se na significância do olhar. Esta presença da não-significância do olhar, ou esta referência da não-significância à significância – e onde a castidade e a decência do olhar mantém-se no limite do obsceno ainda repellido, mas já muito próximo e prometedor – é o acontecimento original da beleza feminina, desse sentido eminente que a beleza assume no feminino, mas que o artista terá de converter em ‘graça sem opressão’ ao talhar na matéria fria da cor ou da pedra e onde a beleza se tornará a calma presença, a soberania da decolagem, existência sem fundamentos pois sem fundações.¹⁴⁸

A beleza não é nem puro exibicionismo, nem pura castidade, é profanação, ou seja, exibicionismo que mantém a significância do olhar. Pudor que se mantém naquilo que se mostra, como um rosto envergonhado em aparecer. A beleza não abandona totalmente o dado de responsabilidade que o olhar solicita, ela aparece como que protegida por esse dado, investida de uma certa fragilidade, como rosto de criança. Por isso a criança é pura beleza e o erotismo implica numa certa infantilidade do exibicionismo. Sempre tem algo de infantil no riso feminino da nudez erótica, uma certo regresso “à condição da infância sem responsabilidade”¹⁴⁹. A beleza feminina convida à relação, convite que é sedução e exige a deposição do poder. Estampada na tela ou esculpida na pedra, na aventura estética da arte a sedução da beleza feminina convida para uma relação onde o poder não está necessariamente ameaçado. Esteticamente a beleza feminina é presença eterna garantida pela obra do artista. Nesse sentido, Levinas não vê na obra o futuro que a beleza da nudez erótica exhibe como além do possível. Mas o fato de que o feminino se dá como olhar, o fato de que ele não abandona totalmente a significação, coloca a relação erótica numa condição que ultrapassa o puro movimento do prazer, a pura brincadeira. O amor é mais que a animalidade do prazer, de onde ele também não sai: é

¹⁴⁸ Idem. 294.

¹⁴⁹ Idem. 295.

relação com o tempo, descontinuidade entre presente e futuro que significa a luta contra a morte.

*

Não há portanto posse na relação erótica. Só amamos plenamente na entrega absoluta de nosso poder. Mas, como então interpretar o fato de que o eu se mantém nessa absoluta entrega de poder que só pode ser comparada à morte? O que sobra de subjetividade nessa passividade da entrega amorosa? Só possuo o outro eroticamente na medida em que sou possuído, dessa forma, o amor não visa o outro ele-mesmo, como seria numa modalidade da amizade. A intencionalidade erótica é o amor do outro. A volúpia e o amor não serão plenos se não houver reciprocidade no erotismo. “Se amar é amar o amor que a Amada me tem, amar é também se amar no amor e regressar assim a si”¹⁵⁰. Amar o amor que a amada me tem é não perder totalmente a posse de si, mas a relação erótica exige isto. Como esse regresso a si do amor erótico pode ser possível se a condição do erotismo é justamente a de se perder no amor? O que significa amar a amada pelo amor que ela me tem, essa estranha reciprocidade que se insinua num pensamento onde a relação humana é essencialmente não-recíproca? Significa isto a possibilidade extraordinária da trans-substanciação.

Só amo plenamente se outrem me ama, não porque me seja necessário o reconhecimento de Outrem, mas porque a minha volúpia se alegra de sua volúpia, e que nessa conjuntura não semelhante à identificação, nessa *trans-substanciação*, o Mesmo e o Outro não se confundem, mas precisamente – para além de todo projeto possível – para além de todo poder sensato e inteligente, geram o filho.¹⁵¹

Entramos, então, numa categoria nova e bastante significativa no que diz respeito ao pensamento sobre o tempo: a *fecundidade*. A capacidade de gerar o filho é o resultado desse paradoxo onde a subjetividade se mantém no limite da imanência e da

¹⁵⁰ Idem. 298.

¹⁵¹ Idem. 298.

transcendência. Não resultado no sentido de resolver o problema de um pensamento em constante contato com dimensões de paradoxalidade. Resultado como sentido desse paradoxo que afirma uma realidade além de todo possível. O filho não é um resultado possível, é o futuro em carne e osso. O acontecimento que significa a geração de um filho testemunha a concretude do tempo. O fato de que um homem e uma mulher sejam capacitados biologicamente para isto, ou seja, o fato de que em seu presente a idéia de um filho seja um projeto possível e realizável não explica ou não basta para explicar o acontecimento que é a geração de um filho. Nesse sentido a vida não tem causa fora dela mesma, o presente não está ligado ao futuro numa relação de continuidade onde um instante seria causa do seguinte e efeito do antecessor. O filho é a realidade do futuro, ele não pode ser abordado pelas categorias da possibilidade. Passamos, por essa nova categoria, a entender porque a temporalidade não é simplesmente o fato da criação – temporalidade restrita ao campo das possibilidades - mas a *obra do nascimento* – temporalidade do futuro.

Mas vamos pensar ainda na implicação desta nova categoria para uma filosofia da subjetividade, ainda dentro da relação erótica. Dissemos que o amor só é pleno se os dois lados amam. Não posso amar profundamente quem não me tem amor. Em eros isso é radical. É preciso mergulhar e se despossuir para ser possuído pelo outro. Nesse sentido amo o amor que a amada me tem, e vice-versa. Ou seja, amo ao mesmo tempo a mim e a ela no amor que a relação constitui. Eros passa então a ser o espaço de uma *trans-substanciação*, onde um corpo novo, trans-substanciado, é criado. Nasce dali uma novidade não só no sentido do filho que pode acontecer, mas no sentido das subjetividades envolvidas, a do pai e a da mãe. Talvez possamos não falar necessariamente em um filho, mas falar do amor como uma espécie de corpo novo

consubstanciado dessa transfiguração que eros é capaz de realizar. Certamente esta é uma relação privilegiada onde a produção de subjetividade mostra seu sentido, provavelmente pela implicação profunda com o tempo.

A relação com o filho – a cobiça do filho – ao mesmo tempo outro e eu-próprio – desenha-se já na volúpia para se realizar no filho ele-mesmo, (como pode se realizar um Desejo que não se extingue no seu fim, nem se apazigua na sua satisfação). Eis-nos perante uma categoria nova: perante o que está por detrás das portas do ser, perante o menos que nada que o eros arranca à sua negatividade e que ele profana. Trata-se de um nada distinto do nada da angústia: do nada do futuro sepultado no segredo do menos que nada.¹⁵²

O filho descende de mim mas é outro, eu e outro ao mesmo tempo, num mesmo corpo.

No filho eu não sou mais somente eu-mesmo. Como se meu ser tivesse vazado para além de sua possibilidade e o futuro pudesse finalmente ser dito sem a interferência do presente. A realidade do filho quebra a unidade do ser, o que equivale a dizer que pelo tempo a ontologia se desenha de outra maneira que como unidade do ser. Portanto a realidade também se desenha de outra maneira. Pela fecundidade a subjetividade acontece diferentemente, como um derramamento de si. Não se trata de localizar em outro lugar o subjetivo, de uma esfera de iniciativa a uma esfera de passividade. A passividade não é uma nova substância ontológica, mas o fato de que o ser se derrama de si. A subjetividade é o ser fecundo, estrutura que será melhor descrita pela noção de substituição, tema chave desse trabalho, mas que já aparece, de uma certa forma, em *Totalité et infini*, no contexto da relação erótica. A subjetividade é a trans-substanciação do ser, gravidez e nascimento do outro. A minha pele abriga o meu corpo e o do meu filho. O eros é a positividade do nada na novidade do filho. Estamos numa fronteira semelhante à fronteira com a morte pelo sentido de descontinuidade temporal: temporalidade diacrônica. Da mesma forma como na morte, em eros o presente não se

¹⁵² Idem. 298-299.

comunica com o futuro, o que não é presente é nada. Mas no nada da morte o eu não sobrevive. Que significa esse nada positivo da fecundidade onde o eu sobrevive? A descontinuidade de meu ser, o fim de sua unidade, ou seja, um novo nascimento e a possibilidade de “vencer a morte” pelo acontecimento da vida do filho. Nesse sentido Levinas vai dizer que o tempo é uma vitória sobre a morte.

Conceber o tempo mantendo a descontinuidade entre o presente e o futuro é pensar o tempo na mesma estrutura em que pensamos o infinito. Novamente a filosofia da idéia de infinito reaparece nesse pensamento, dessa vez pela via da temporalidade. Relembremos o argumento da idéia de infinito: não posso pensar algo que transborda o conteúdo de que disponho para gerar tal pensamento, tenho que supor necessariamente a relação com uma exterioridade (não-espacial) que não chego a esgotar pelo pensamento, que continua a chegar ao pensamento, como se o pensamento sobrevivesse a algo muito maior do que ele e que não está para ser compreendido ou iluminado como se compreende e ilumina um objeto. É preciso supor mais que um. O pensamento não é apenas uma atitude solitária, a não ser que decida não se ocupar do infinito. Da mesma forma, o tempo compreendido na radicalidade do futuro não pode ser pensado no encerramento do si-mesmo, é necessário outro, alteridade que não é a do conhecimento, in-conhecível, a desenhar uma relação onde o eu como instância de identidade e poder não esgota todo sentido da subjetividade. Pela fecundidade o ser transcende sua totalidade.

A relação parece aquela que foi descrita pela idéia de infinito: não posso por mim-mesmo dar conta dessa idéia como posso por mim-mesmo dar conta do mundo luminoso.

(...) O eu como sujeito e suporte de poderes não esgota o ‘conceito’ do eu, não comanda todas as categorias nas quais se produzem a subjetividade, a origem e a identidade. O ser infinito, ou seja, o ser sempre recomeçando – e que não saberia dispensar a subjetividade,

pois não saberia sem ela recomeçar – produz-se sob o modo da fecundidade.¹⁵³

Recomeçar constante que não é derrapar no mesmo lugar, mas entender o tempo como descontinuidade de instantes. A fecundidade é essa modalidade da subjetividade aonde cada instante vem dele mesmo, cada instante é sempre começo absoluto. O ser fecundo nada pode antecipar pelos seus projetos sempre possíveis. Não é na possibilidade de fecundar que a fecundidade do ser se realiza, mas no além de todo projeto possível. A realidade que daí surge é sempre imprevisível como todo nascimento e como, no fim das contas, a própria vida. A realidade reduzida ao mundo luminoso é uma realidade sem mistério. Pelo pensamento do tempo a filosofia é exigida a abrigar o mistério, essa região da realidade sempre refratária à luz, limite do mundo conhecido que não é um mundo não-conhecido – o ainda-não do mundo conhecido – mas um mundo inconhecível, mundo cuja matéria exige outra forma de tratamento que aquela do conhecimento. Mundo pelo qual o pensamento não se reduz a alguma modalidade do conhecimento ou da compreensão, e que também não significa o misticismo como única alternativa possível que se colocaria de imediato na ausência do conhecimento. As categorias nas quais se produz a subjetividade pertencem a um campo de significação, que não é domínio, onde o tempo é a descontinuidade entre o presente e o futuro. Se pudermos dizer, o domínio está do lado do tempo. Nesse sentido a ética jamais poderá ser compreendida como um domínio da filosofia, como seria possível dizer de uma disciplina do conhecimento. Pois o domínio vai inevitavelmente estar referido à temporalidade da presença, a objetos abordáveis pelas modalidades do ser ontologicamente compreendido como unidade, paradigma da identificação. A ética configura uma racionalidade onde o mistério assume o estatuto filosófico de uma

¹⁵³ Idem. 300.

categoria. A partir daí a realidade não se reduz ao mundo luminoso e o infinito passa a fazer sentido.

Pela fecundidade se produz a juventude do ser. A vitória sobre a morte não significa a negação do fato de que se morre, mas a afirmação e a sustentação constante, até o penúltimo instante, da vida. Sustentar e manter a vida já é essa vitória, a obra profunda e significativa do tempo. Também não significa negar a velhice, o fato de que se envelhece, mas *evitar o aborrecimento do ser*, desviar da chatice que significa o ser sempre referido a si próprio. Evitar aquilo que é sempre reconhecido como típico, domínio de uma identidade fechada. O típico é o ser que aborreceu.

Na fecundidade, o aborrecimento desse repetido repisar cessa, o eu é outro e jovem sem que no entanto a ipseidade que dava seu sentido e sua orientação ao ser, se perca nessa 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, ritmado pelas juventudes inesgotáveis do filho.¹⁵⁴

Envelhecer com juventude é evitar o aborrecimento da vida que significaria retornar pura e simplesmente a si mesmo, perpetuando uma repetição sem diferença. Isto sim seria derrapar no mesmo lugar, vida sem tempo. Atualizar a juventude ou ser infinitamente, transcender ao mundo da luz e do poder, transcender ao território do domínio. “Manter-se na luz, ver – captar antes de captar – não é ainda ‘infinitamente ser’, é voltar a si, mais velho, ou seja, atravancado de si”¹⁵⁵. Atravancado e cansado, desinteressante porque sem novidade, eternamente fiel às exigências do ser. É necessário perder o controle de si, é daí que vem a verdadeira liberdade, libertação do peso de corresponder à demanda envelhedora do ser. Essa libertação não significa pura e simplesmente o esquecimento de si, mas o atendimento de outras demandas, outras

¹⁵⁴ Idem. 301.

¹⁵⁵ Idem. 301.

exigências que também são do ser, embora não nasçam nele. Atender à exigência do tempo não para continuar afirmando a mesma retidão incólume. A unidade do ser é surda à exigência do tempo. É preciso vazar, dar de si, “alteração da própria substância daquele que pode – sua trans-substanciação”¹⁵⁶. É o filho que mantém a juventude, é por ele que retornamos sem retornar a nós. Aventura que se chama paternidade e pela qual a vida significa algo mais que a solidão de ser.

*

O ser que não atende à própria expectativa ou àquilo que pode ser visto e alcançado como uma possibilidade sua, ser heróico e viril, é o ser que tomou outro caminho que aquele traçado por Parmênides. Nessa ontologia alternativa, a “fecundidade atesta uma unidade que não se opõe à multiplicidade, mas a gera, no sentido preciso do termo”¹⁵⁷. Ontologia da fecundidade, onde a unidade não só gera a multiplicidade mas depende de saída desta. Não é possível conceber uma sem a interferência da outra. Tanto podemos dizer que a unidade gera a multiplicidade como o contrário. É impossível pensar a pura unidade, a não ser à guisa de pensamento puramente formal, comprometido apenas com a sua coerência lógico-formal. A lógica da ontologia de Levinas parte do anonimato do ser, o *il y a*, pura existência vazia, horror da insônia onde, da mesma forma como na *segunda noite* de Blanchot, ‘tudo desapareceu’ aparece¹⁵⁸, murmúrio silencioso do puro Há. O ser não tem sentido no anonimato e qualquer ontologia só poderá iniciar na superação desse estado. A ontologia só começa quando o ser é seduzido de seu anonimato, seduzido por um desejo que lateja às suas portas. A alteridade do tempo interrompe a prisão da transcendência, prisão que

¹⁵⁶ Idem. 301.

¹⁵⁷ Idem. 306.

¹⁵⁸ BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987. p. 163.

configura uma unidade sem desejo e por isso desinteressante, unidade de cuja presença e luminosidade depende a sombra do anonimato, presença que constitui o sem-sentido da solidão, o peso da existência. Unidade de cuja presença e luminosidade depende a negação do desejo que lateja nas portas do ser. Atender à demanda desse desejo é dar ao ser outro destino que o da unidade absoluta. Essa demanda é a alteridade do tempo.

Quando a transcendência é liberada e comandada pela alteridade do tempo o ser perde a sua significação substancial. Morre, num certo sentido, não para desaparecer mas para iniciar uma história diferente, em que a pluralidade faz sentido não apenas exteriormente, mas desde a própria concepção do ser. A pluralidade, então, deixa de ser um resultado da unidade do ser satisfeito e suficiente em si – pluralidade dos existentes que em nada abala a estrutura rígida do ser-uno, pluralidade de pura relação. Trata-se aqui de ir mais profundamente, até a raiz da própria concepção do ser. O pluralismo nunca foi pensado senão como relação exterior ao ser, que permanece como unidade do uno idêntico a si mesmo. Pensar o pluralismo no próprio existir do existente significa dar outro rumo ao sentido da transcendência. A transcendência só deixará de ser uma modalidade da transformação do ser – sempre uno – quando a multiplicidade fizer sentido na concepção ontológica do ser, ou seja, quando a unidade perder o privilégio de toda possibilidade ontológica. Mas, se a transcendência implica na morte do ser enquanto substância ontológica, que espécie de ser poderá atender e sobreviver à exigência da sua própria transcendência? É para se aproximar dessa questão difícil que Levinas chega à relação erótica. É em eros que o ser transcende e sobrevive à sua própria transcendência. O eu que daí retorna não é o mesmo que aí chegou. “A sexualidade não é em nós nem saber, nem poder mas a pluralidade mesma de nosso

existir”¹⁵⁹. Não estamos ontologicamente determinados e nem substancialmente definitivos em nossa divisão de gênero, o masculino e o feminino não são unidades de seres que se relacionam, mas a pluralidade que já se manifesta em cada ser em relação. Toda essa filosofia pode oferecer uma possibilidade nova de caminho que pode vir a melhorar o alcance que permite a nossa auto-compreensão, ainda bastante marcada pela biologia, como homens e mulheres, na medida em que nos autoriza a descarregar do feminino e do masculino o peso de substância ontológica. Compreendido como fecundidade o ser não suporta mais o antagonismo entre o feminino e o masculino¹⁶⁰.

*

Que significa, então, a paternidade como outra estrutura ontológica? “O eu mantém sua unicidade do eu de Eros paternal. O pai não causa simplesmente o filho. Ser seu filho significa ser eu no seu filho, ser substancialmente nele sem no entanto aí se manter identicamente”¹⁶¹. Manter a substância sem manter a identidade, ou seja, transsubstanciar-se na fecundidade que se produz como relação erótica. A relação de paternidade é responsável pela unicidade do eu na medida em que o filho é único para seu pai. O filho nasce da eleição de seu pai. Transportando essa relação para o nível da sociedade diremos que a unicidade do outro é a herança de sua relação paternal, e nesse sentido a paternidade passa a constituir a própria estrutura do amor, espécie de modelo que mantém o caráter de unicidade que só o filho possui, eleito que foi pelo seu pai. A subjetividade é produzida na eleição do filho pelo pai. Mas, se “todo amor se deve

¹⁵⁹ TI. 309-310.

¹⁶⁰ Conferir a esse respeito TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só – a crise do masculino*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1998. Sobretudo *Ser & Não ser: perspectivas para o exílio masculino*, p. 197-211.

¹⁶¹ TI. 311.

aproximar do amor paterno”¹⁶², a relação social deve se aproximar do amor fraterno, ou seja, a fraternidade deve ser o protótipo da sociedade ética. Mas como passar de um nível para outro? Pela própria exigência da temporalidade. Dissemos que o tempo só pode ser pensado radicalmente como separação entre presente e futuro, estrutura encontrável tanto na morte quanto em eros. Mas não podemos supor que eros se sustente como relação social, ainda não existe sociedade na relação erótica. Esta começa a nascer com a chegada do filho. Mesmo assim, a separação entre o presente (do eu) e o futuro (do filho) não vai se sustentar se a relação se reduzir ao espaço familiar, onde a sociedade ainda não nasceu completamente. Essa separação só será plenamente garantida “fora de casa”, onde passa a ser possível falar em igualdade. Nesse sentido, a fraternidade realiza a sociedade dos eleitos, únicos e iguais. Somos todos irmãos, não por uma conquista moral¹⁶³ mas pela situação em que nossas subjetividades foram produzidas, porque a relação que produzimos em casa não é ainda suficiente para atender à demanda exigente do tempo, que nos levará necessariamente ao nível da sociedade, onde passamos a abordar a difícil questão da igualdade e da justiça, nível em que a ética deverá ser tratada como política e esta como ética¹⁶⁴.

*

A concepção de temporalidade que Levinas apresenta realiza todas as conseqüências que o infinito, como idéia extraordinária cujo conteúdo ultrapassa os limites do tema – idéia inadequada a seu *ideatum*, implica para a ontologia. Pelo tempo o ser se infinitiza. Estamos, portanto, além de Heidegger, pois não é mais pela finitude do

¹⁶² Idem. 312.

¹⁶³ Cf. Idem. 312.

¹⁶⁴ Tratamos mais detalhadamente a questão da justiça e da política no capítulo 3.3, pela temática do *terceiro*.

ser – ser-para-a-morte – que o tempo é compreendido, mas pela infinitude que se produz no existir do existente, infinitude cuja significância é o olhar do outro. A morte não realiza minha última possibilidade mas me ensina a passividade de meu ser. Estamos, também, além de Bergson, onde a criação, derivada do élan vital que é o tempo como duração, não suporta a idéia do tempo como descontinuidade. Entre um instante e outro não há continuação, não há sincronia de instantes. O tempo acontece no intervalo absoluto que separa os instantes, o presente não antecipa o futuro, por isso a morte não pode ser antecipada. O futuro é a morte do presente. É no absoluto desse intervalo que o ser se torna infinito. O ser é “infinito enquanto dura”, como no *Soneto de fidelidade* de Vinícius de Moraes¹⁶⁵. A obra profunda do tempo exige “ruptura da continuidade e continuação através da ruptura”¹⁶⁶, como se o definitivo fosse interrompido ou deslocado para além dele mesmo na relação com o futuro. Pelo tempo o ser está sempre nascendo de novo, revivendo a cada instante os primeiros segundos da criação. O tempo não permite que se cumpra a tentação de destino que se inscreve como história. É pelo tempo que o ser resiste à totalidade da história e se produz como infinito nos interstícios da história, descontinuidade dos instantes, intervalo absoluto pelo qual a vida não é simplesmente o fato da criação mas a obra do nascimento. “Sem multiplicidade e sem descontinuidade – sem fecundidade – o Eu permaneceria um sujeito em que toda a aventura redundaria em aventura de um destino. Um ser capaz de outro destino que o seu é um ser fecundo”¹⁶⁷. É pela fecundidade que uma nova ontologia se insinua. O tempo não é o fato do ser-para-a-morte, mas a obra da vida, obra do infinito, aventura pela qual

¹⁶⁵ MORAES, Vinícius de. *Antologia poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 94.

¹⁶⁶ Idem. 317.

¹⁶⁷ Idem. 314.

o ser trai o compromisso com seu próprio destino e triunfa na realização fecunda do além do possível. Aventura sem fim porque sem retorno.

Aprofundar o pensamento do tempo com Levinas é se aproximar da intuição mais profunda desse pensador, intuição que diz respeito à subjetividade. As conseqüências desse pensamento colocam de uma certa forma em cheque o modo como o pensador abordou em *Totalité et infini* a questão da subjetividade: *relação do mesmo com o outro*. Esse modo de abordagem ainda mantém a estrutura que se deseja ultrapassar: a unidade do ser-uno. A pluralidade a qual chegamos com *Totalité et infini*, antes de aprofundarmos o pensamento do tempo pela relação erótica, reproduz a lógica do ser-uno e da unidade, não atinge o existir do existente ainda. Pela idéia de *relação* é difícil superar o ser como unidade. O pensamento do tempo nos leva a uma outra estrutura de pluralidade na medida em que pode ser pensada no existir do existente, existir que gera a unidade *como* multiplicidade. De que modo isso acontece? Na relação erótica, ou seja, na estrutura que a fenomenologia da relação erótica permite manifestar – transcendência do ser do eu erótico, produção de subjetividade nova na passividade solicitada por eros, acontecimento do futuro no fim da presença-poder que constitui a unidade do ser do eu. Nessa estrutura a unidade perde seu caráter absoluto e o ser passa a ser visto como pluralidade do existir pela temporalidade do outro (feminino e filho). Assim, Levinas antecipa a conseqüência radical que está no destino que o pensador reserva em seu pensamento para a questão da subjetividade. Em *Autrement qu’être* a subjetividade é abordada pelo modo da substituição. Abordagem adverbial que passa a valer mais que a abordagem substancial do ser. Essa estrutura já aparece em *Totalité et infini*, de uma certa forma, pela análise do tempo que nos permite alcançar a dimensão

do ser fecundo, infinitude do ser finito. O tempo compreendido como o infinito da descontinuidade entre o presente e o futuro (estrutura da morte e do amor) inaugura já o pensamento de uma outra idéia de ser, distinta da filosofia parmenideana, pela pluralidade que passa a ser pensada no existir mesmo do existente, onde chegamos à superação do dualismo substancial entre o masculino – macho, heróico, viril e ativo – e o feminino – fêmea, frágil e passiva – passando a entender o ser como multiplicidade, feminino e masculino, desde a sua origem. Superamos assim a própria idéia de *relação*, que supõe a constituição prévia das substâncias, mantendo a unidade do ser (que no caso da relação erótica coloca o homem – definido e determinado pela substância ontológica do masculino – em relação com a mulher – definida e determinada pela substância ontológica do feminino), o Mesmo (unidade previamente constituída) em relação com o Outro (unidade transcendente por onde se passa o infinito e em relação ao qual o Mesmo é capaz de transcender sua essência virando em subjetividade ética, transcendência que se realiza pela metafísica do desejo). Essa superação vai conduzir Levinas por um caminho em que a linguagem será protagonista e produtora desse caminho. *Autrement qu'être* é uma nova experiência de linguagem, onde o além da essência significa o além do definitivo inscrito na unidade do ser, a desautorização desse definitivo e o alcance de uma nova possibilidade de filosofia, onde a ontologia será melhor compreendida como *questão* que como problema do ser, passando a significar o ser anteriormente pelo modo adverbial do outramente que pelo definitivo do discurso substancial, onde o presente do indicativo tende a suplantiar a ontologia como questão do ser e o desejo que a mantém como inquietação do outro que ser.

2.6 UM PARA O OUTRO: A ÉTICA COMO RELAÇÃO

I

Totalité et infini é o primeiro grande passo de uma filosofia que não tem uma intenção pequena nem pouco ousada: romper com a tradição que leva de Parmênides a Hegel. Superar todo um pensamento cuja ordem dominante é manter a unidade do ser-uno, unidade que vai se manifestar diferentemente conforme às diversas etapas históricas dessa tradição. Unidade que a partir de Descartes vai se manter como a síntese referida ao *cogito* (eu penso). Manter essa unidade estrutural significaria conservar a ontologia como base fundamental do pensamento, estrutura sem a qual não seria possível pensar. Trata-se, pois, de superar a tradição cujo movimento configura o pensamento como processo de totalização do ser, exatamente conforme a dialética hegeliana do espírito absoluto, onde a História oferece o compasso de uma marcha que nos leva à concepção de uma Razão impessoal, onde o ser atinge sua neutralidade, realidade em que a situação se eleva aos seres nela referidos, realidade do Estado e da universalidade. A estrutura contra a qual a filosofia de Levinas se eleva chama-se *Totalidade* e a energia que lhe serve de combustível crítico chama-se *Infinito*.

II

A crítica da totalidade ganha o nome de *ética* e passa a configurar o desenho de um *ensaio sobre a exterioridade*, que tratará de sustentar a ética como filosofia primeira, tese principal da obra. Compreendido como exterioridade o ser passa a ser concebido pela idéia de infinito, que tomará da Terceira Meditação de Descartes seu desenho formal. Que significa pensar o infinito? Exatamente isto: superar a totalidade que configura o pensamento na herança de toda uma tradição que elegeu a ontologia como metafísica e filosofia primeira. O infinito é precisamente aquilo que resiste ao movimento imediato que leva o pensamento à tematização – domínio e posse de um tema. Conteúdo que transborda o continente e que leva o pensamento a fazer mais do que pensar. O tema do infinito resiste ao movimento da tematização e essa resistência *consiste* no essencial desse tema, de maneira que compreender o infinito é respeitar a resistência que ele oferece ao próprio movimento da compreensão na medida em que neste sempre paira a sombra de uma totalização. O infinito é a própria exterioridade, palavra problemática na medida em que envia para uma referência espacial, e aqui não se trata de uma dimensão do espaço. Ao fazer sentido enquanto pensamento o infinito destitui o poder da visão enquanto referência de sentido e alcance da realidade. Faz mais apelo à audição enquanto órgão de pensamento. O infinito é muito mais um barulho do que uma luz, de maneira que ao se fazer presente ele provoca uma *ferida*, o que nos leva à estrutura da *passividade* que passa a constituir o pensamento diferentemente. O infinito é para o ser como uma ferida, algo que se experimenta na pele não como mais uma conquista de si. Só se encontra a si mesmo quem se desviou dessa ferida, desvio que se produz no exercício de uma liberdade injustificada. O infinito é a experiência passiva da perda de si. Extra-vazão do pensamento. Uma experiência passiva é algo que se sofre e por isso ao sofrer trai o sentido de experiência cuja verdade é a garantia de retorno ao eu

que experimenta. Quem sofre não retorna à sua mesmidade. Por tudo isso, pelo infinito o ser pode ser concebido diferentemente da referência a que nos envia a sua essência. Como entender isto de uma maneira mais concreta?

III

A idéia de infinito desemboca na noção de *visage*, e isto ocorre pelo apelo de concretude que emana dessa idéia. O *Olhar* humano diz da dimensão antropológica que anima essa proposta metafísica onde o ser é concebido como exterioridade, algo que não pousa no núcleo de sua essência. O Olhar é o conceito metafísico de infinito. Esse conceito anima uma nova racionalidade para o pensamento, racionalidade que opera no movimento do *Desejo*, essa fome insaciável do espírito. O Desejo empreende uma espécie de dialética negativa uma vez que não finaliza em um termo, mantém-se em movimento, fome que ao buscar se satisfazer escava-se mais ainda. O *Olhar provoca o Desejo* que se manifesta como o movimento mesmo do pensamento. A razão da metafísica não é mais a ontologia mas a ética. Podemos também dizer que a busca pelo ser não configura mais a ordem de um problema mas o surgimento da *questão*, o que sugere uma ontologia diferente, que provavelmente não vai pelo caminho da substancialização do ser. Mas uma ontologia cujo destino não é a substância não é apenas uma ontologia, acontece num território cuja ordem já foi dada pela ética. O ser nasce como *questão* num pensamento cuja ética é a primeira ordem. E como isto ocorre? Pelo deslocamento do ser de sua unidade. Por isso, nessa nova ontologia a pluralidade não se reduz a um elemento derivado acidentalmente da unidade, nem tampouco se vê aí um meio para uma finalidade necessariamente sintetizante, onde o ser recuperaria novamente a sua unidade. A pluralidade é

contemporânea à própria eclosão do ser. Esse deslocamento do ser é a *transcendência*, movimento para fora, excesso da exterioridade, transbordamento do tema. Toda essa trama conceitual configura a *relação* entre o Mesmo e o Outro. *Totalité et infini* descreve o desenho dessa relação. E em que consiste essa relação, como ela pode ser abordada? Precisamente como *discurso*.

IV

A linguagem é a trama da relação entre o Mesmo e o Outro, o próprio desenvolvimento da metafísica. O Olhar é já palavra. A linguagem não é somente a camada horizontal da proposição (tematização), mas a estrutura vertical do discurso (comunicação). A linguagem não é apenas a situação em que *falamos sobre algo*, mas a situação em que *falamos para alguém*. Há no *visage* um apelo que excede o alcance que permite a proposição. Diante de alguém não se trata mais de compreender, mas de responder a um apelo mais fundamental e anterior. Se a fala já configura uma proposição não é a proposição o fato mais original da fala mas o excedente de exterioridade que pelo olhar faz apelo à fala. Se o tema é a mediação sem a qual o discurso não é possível, o *discurso é a dimensão imediata da linguagem*. O olhar não pertence à ordem da compreensão, configura uma realidade que não está para ser conhecida, realidade que não é apenas não-conhecida, mas in-conhecível. O movimento do desejo se manifesta na linguagem (ou antes, como linguagem), no fato, por exemplo, de que a linguagem não se conforma à dialética positiva da pergunta-resposta, mantém-se como que faminta de mais resposta, ou de algo que não repousa propriamente numa proposição. Pela linguagem ou como linguagem o ser transcende, falar já é transcender na medida em que atender ao apelo

que excede o nível acabado da proposição exige um deslocamento da subjetividade falante. Só é capaz de falar o eu que não retorna a si porque encontra sempre alguém no caminho que o levaria de volta. Pela estrutura vertical da linguagem se passa o infinito, sempre desproporcional e refratário à totalidade fechada que a proposição necessariamente configura. A relação entre o Mesmo e o Outro é a própria linguagem, que vai exigir uma orientação ontológica diferente desta que está configurada como *relação*. A linguagem realiza uma pluralidade que necessita ainda de uma estrutura de unidade, polarizada pela relação Mesmo-Outro. Mas a linguagem como discurso lança a relação para a dimensão da temporalidade e para uma exigência que ultrapassa o nível da unidade. O olhar interrompe a continuidade implícita na proposição temática – homogeneidade, totalidade, horizonte do ser e da presença - ao mesmo tempo em que faz continuar a linguagem como discurso – heterogeneidade, infinição, verticalidade do ser, exterioridade não-espacial e futuro.

V

A temporalidade é a *descontinuidade* entre o presente e o futuro, estrutura semelhante a da morte, mas também a do nascimento. O ser-para-a-morte não revela a possibilidade de todas as possibilidades mas a passividade do ser, experiência de não poder. Pela análise do sofrimento chegamos às últimas fronteiras das possibilidades, o ser que sofre e agoniza diante da morte experimenta os últimos instantes de sua presença, é pura entrega e abandono à dimensão imponderável e inantecipável da morte. Mas a temporalidade também se revela como *ser-fecundo*. O ser-para-a-morte não é a última palavra sobre o sentido do tempo. Na relação com o feminino o ser também experimenta

uma espécie de morte, pois também se converte em passividade na medida em que deve se alienar de sua presença-poder. O amor erótico cumpre-se como entrega, mergulho no mistério da feminidade, luz que brilha para além do rosto como futuro. Nesse futuro se anuncia o além do possível que se realiza como *fecundidade*. O filho não é um projeto que em eros se cumpre como possibilidade mas uma *trans-substanciação* da subjetividade, a descontinuidade que consiste na matéria bruta do tempo. Pelo filho, o eu não retorna a seu ponto de partida, a fecundidade é o exílio do ser, pois meu filho é ao mesmo tempo outro e eu. Eu que não é mais eu-mesmo. A subjetividade, pelo tempo, não se esgota como identidade. Pela fecundidade chegamos a uma estrutura de temporalidade em que o futuro configura uma alteridade e o presente não esgota todas as possibilidades do ser, ou melhor, compreendido como fecundidade o ser não esgota sua realidade no âmbito dos possíveis atuais ou atualizáveis, o ser não é somente a sua presença a si. A fecundidade como estrutura ontológica abre um novo caminho para pensar a pluralidade. *Pelo tempo a unidade do ser se realiza como pluralidade*. O pensamento que abriga a descontinuidade radical entre os instantes não pode abrigar a unidade absoluta do ser. *Pelo tempo a pluralidade é o próprio existir do ser-fecundo*.

VI

A ética no nível intersubjetivo a que chega *Totalité et infini* se realiza como *relação*. Este ‘ensaio sobre a exterioridade’ é o desenho minucioso dessa relação, onde o Mesmo – unidade que primeiramente se constitui na satisfação plena de suas necessidades e na fruição de sua existência – se estende eticamente ao Outro – exterioridade absoluta, alteridade sempre excedente e exigente do Olhar imediatamente próximo porém

inatingível, dimensão de altura. A subjetividade se manifesta como *ser-para*. Mesmo que, contra Martin Buber, Levinas insista no caráter assimétrico e não-recíproco do espaço intersubjetivo, necessário para uma relação que não pode ser compreendida como um sistema onde os termos entrariam em sincronia, e, finalmente, seriam englobados por uma totalidade, o fato de a subjetividade ser concebida como *relação intersubjetiva* não parece atender suficientemente a própria demanda que este mesmo pensamento implica pelo conceito de alteridade. *Totalité et infini* acaba por descrever um cenário que se apresenta mais exigente do que a capacidade descritiva que o próprio texto empreende, como se chegasse mesmo ao limite de sua própria linguagem e à necessidade de rupturas mais profundas ainda do que supunha a crítica da totalidade aí empreendida. A ética da alteridade se mantém aí como *estrutura de relação*, o que vai levar o pensamento à recorrência da via negativa de abordagem do ser. A afirmação da ética como filosofia primeira se apóia num discurso em que a alteridade *não é* o que supõe o logos da ontologia, permanecendo na recorrência desse ‘não ser’. Como se o ponto de partida desse pensamento ético estivesse viciado em vista de sua própria exigência, a ponto de não conseguir ultrapassar a via negativa do discurso. Nossa hipótese de trabalho é a de que a concepção de subjetividade ainda baseada na *relação* Eu-Outro constitui esse ponto de partida viciado que vai levar o projeto de *Totalité et infini* ao esgotamento de sua própria linguagem, e à necessidade imperiosa de um outro caminho tanto para a subjetividade quanto para a linguagem, necessidade que se faz sentir pelas próprias conseqüências a que leva o projeto dessa ética da alteridade. Procuramos mostrar ao longo dessa primeira parte de nossa pesquisa como a obra *Totalité et infini* em vários momentos já mostra a necessidade de outros caminhos, principalmente pelas conseqüências da relação erótica e da fecundidade, conforme mostramos no capítulo

sobre a temporalidade. O ser-fecundo parece abrir uma nova possibilidade de ontologia mais adequada a uma ética intransigente em sua posição de filosofia primeira, na medida em que interrompe o absoluto da unidade em que se mantém ainda o ser do Mesmo, mesmo que se estenda enquanto *relação-intersubjetiva-do-ser-para-o-outro*. Procuraremos mostrar na segunda parte como a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* abre para este projeto uma nova perspectiva de linguagem que conduzirá o autor a uma nova concepção de subjetividade – a *substituição* – que, por sua vez, sustentará uma via de discurso não mais recorrentemente negativa, na medida em que o pólo enfático dessa linguagem será deslocado de seu lugar substancialista cedendo espaço para o sentido do advérbio.

3. OUTRAMENTE QUE SER: O MESMO PELO OUTRO

3.1 A FILOSOFIA PARA ALÉM DA ESSÊNCIA

Seguir o itinerário da filosofia levinasiana, desde os primeiros textos até *Autrement qu'être*, nos conduz à hipótese de que toda essa trajetória parece ter sido construída em vista dessa última obra. Se até *Totalité et infini* a crítica da ontologia – crítica do privilégio metafísico da ontologia – é o combate necessário de um discurso que afirma a precedência metafísica da ética, *Autrement qu'être* inaugura um novo ponto de partida, onde a crítica do privilégio ontológico deixa de ocupar um lugar de importância central no pensamento e onde passamos a assistir um novo ensaio de linguagem filosófica. Não é que não haja mais tal crítica, mas ela está suposta numa linguagem mais encorajada em abandonar o território em que o logos do ser ainda fala mais alto. É provável que este seja o salto de treze anos que separa *Totalité et infini* (1961) de *Autrement qu'être* (1974). Como se a primeira obra ainda estivesse bastante comprometida em termos de linguagem às estruturas da metafísica tradicional, como se ela tivesse optado por um caminho muito mais tortuoso do que provavelmente fosse necessário para aquilo que ela quer dizer. O próprio título das obras já significa o sentido dessa diferença: na primeira, o apelo do substantivo, na segunda, o apelo do advérbio. A escritura do outramente trai o caminho onde o ser, garantido no estatuto de sua unidade, aguarda o momento de impor a necessidade de uma crítica que, a partir de então, não pode deixar de ocupar o lugar de importância que ocupa no interior mesmo do discurso

ético da alteridade. A afirmação desse discurso necessita dessa crítica, pois o seu ponto de partida referenda, de uma certa forma, o estatuto da unidade do ser e, dessa maneira, enfraquece a execução do projeto da ética como filosofia primeira. Pela via da crítica a unidade do ser permanece incólume, mesmo que seja negada. Pela via do outramente, onde essa crítica se encontra pré-suposta, abandonamos o estatuto dessa unidade e passamos a abordar o ser no deslocamento de sua presença a si, no desencontro de sua unidade, ou seja, no seu *desinteressamento*.

Pela dialética dominante do pensamento, a alternativa do ser é inevitavelmente o nada ou o não-ser, mas já sabemos, desde a noção do *il y a*, que não é propriamente ao nada que chegamos partindo da oposição ao ser, mas ao murmúrio do ser anônimo. O pensamento do ser não suporta o pensamento da transcendência, se entendemos por transcendência o “fato de passar ao outro que ser”¹⁶⁸, tampouco suporta o pensamento do nada, que já está de antemão contaminado de ser. A dialética seria então a confirmação do reinado absoluto do ser, única via para o sentido do pensamento. Mas então chegamos ao impasse do sentido: que razão leva o pensamento a pensar o sentido da transcendência? Ou a transcendência – passar ao outro que ser - tem ainda sentido ou a dialética do ser e do nada não é a única dialética possível, nem tampouco a única alternativa do pensamento. Se pensamos a transcendência até suas últimas conseqüências somos levados a reconhecer que há na origem do pensamento uma opção de caminho e, portanto, a possibilidade de outras opções que não são necessariamente aquelas que reconduzem o ser à sua (suposta) unidade originária, movimento do *interessamento*. É possível uma outra maneira de abordar o ser, um outro movimento: o *des-inter-essamento*. O que é o des-inter-essamento? A negação do movimento que

¹⁶⁸ AE. 13.

mantém o ser endereçado a si mesmo, preocupado em ser fiel a si mesmo, à sua identidade de mesmo, negação que não parte do interior desse movimento. Aí reside provavelmente uma diferença importante entre as obras *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*, diferença que diz respeito à posição de cada perspectiva crítica assumida em cada uma das obras. No desinteressamento o pensador assume uma perspectiva crítica diferente, pois não participa do movimento negado por essa crítica, isto não acontece tanto na primeira obra quanto na segunda. Quando lemos *Totalité et infini* somos como que compelidos por esse movimento em que o mesmo *já* se mantém endereçado a si (nesse *já* se inscreve a indesejável primazia da estrutura identitária do Mesmo que atrapalha o discurso que, no fim das contas, não consegue se libertar desse movimento, embora se mantenha consciente dele na crítica). Tudo isto em decorrência do que significa a estrutura 'Mesmo-em-relação-a-Outro' no que diz respeito à manutenção da unidade pretensamente originária do ser, essa estrutura não desautoriza suficientemente a pretensão dessa unidade. Quando abordamos o ser pelo desinteressamento não reproduzimos mais o movimento de mesmidade que esse pensamento critica, estamos por isto, deslocados da perspectiva crítica que havia na estrutura de relação que a obra de 1961 produzia e reproduzia (veja-se toda razão do ensaio crítico de Derrida *Violence et métaphysique*, quando denuncia o que *Totalité et infini* reproduz no mesmo instante em que produz a crítica). Por isto, *Autrement qu'être* já inicia desde as primeiras páginas na denúncia da aliança entre ser e inter-esse, e na oferta de uma outra maneira de falar o ser, ou o que seria o *acontecimento do ser*: pelo des-inter-essamento.

Pelo interesse o ser se mantém colado à essência, que passa a configurar o próprio movimento do interessamento. “A essência se exerce assim como uma invencível persistência na essência, preenchendo todo intervalo do nada que viria

interromper seu exercício. *Esse é interesse*. A essência é interessamento”¹⁶⁹. Pelo interesse, que Levinas traduz como o *conatus* mesmo do ente, o ser deve se manter na fidelidade a si, sua essência deve corresponder ao que ele é desde a origem (origem cujo fundamento não se questiona, permanece como uma espécie de lugar mítico, o fundamento do ser é a sacralidade do pensamento). Tudo o que vem ao encontro não vai servir senão para confirmar esse *conatus*, toda diferença passa a ser assimilada no exercício em que o ser se mantém – interessamento – e que vai consistir na própria dialética do ser e do nada, já desde sempre viciada para o lado do ser, uma vez que todo intervalo do nada deverá ser preenchido pelo ser. Essa dialética só funciona no pressuposto da unidade ontológica. Como isto se verifica para além dos conceitos puramente metafísicos? Nos egoísmos em luta constante uns contra os outros. A luta dos egoísmos é a própria realização da metafísica, pois é nela que o ser se alcança e se confirma essencialmente.

A guerra é o gesto ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar sua hora. Tudo entra em conflito apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. Desta maneira, a essência é o sincronismo extremo da guerra.¹⁷⁰

A guerra se coloca como uma espécie de situação natural e inevitável do pensamento que elege a essência como orientação de sentido. A guerra é a própria totalidade do ser que não admite senão ganhar, não há exceção à sua regra, o ser só pode ser se for total. A permanência do conflito é inevitável e toda filosofia poderia se resolver em Heráclito. Mas há o pluralismo, nem que seja à guisa da multiplicidade dos entes em relação. Como se mantém o pluralismo nessa lógica totalizante do ser é sempre uma questão. O pluralismo será inevitavelmente uma questão a ser resolvida, um problema a ser superado, seja na disputa das essências, seja num acordo de paz onde as partes terão de

¹⁶⁹ AE. 15.

¹⁷⁰ AE. 15.

fazer concessões. Mas assim como a transcendência no interior da imanência, tal como no Eu transcendental de Husserl, a paz permanece essencialmente vinculada à situação mais originária da guerra, exatamente como concessão. Aliás, é esse também o esquema do infinito com relação à totalidade. A paz não alcança o seu essencial acontecimento, pois todas as fronteiras da realidade a que ela dispõe estão já sitiadas, permanece uma paz fraca e, no fim das contas, falsa, uma vez que em nada difere de um acordo de guerra. A paz não é um objeto de interesse, pois não atende a nenhuma finalidade, ela é essencialmente sem termo. Por isto ela só pode ser autêntica fora do interessamento da essência. No desinteressamento o movimento da essência ainda não começou, e é nesse momento que a paz pode acontecer verdadeiramente. O absurdo da guerra é o reconhecimento dessa situação anterior - só se pode executar o inimigo mediante seu reconhecimento enquanto outro – reconhecimento que não chega a impedir o drama da guerra, porque o interessamento, orgulhoso de si, já iniciou com força total e não há mais como voltar atrás, ao não ser se for para perder a guerra.

A paz como concessão da guerra não passa de estratégia política, astúcia de caçador, que deve esperar pacientemente o momento de recuperar sua presa. Cedo ou tarde chegará a hora de acertar as contas e reaver o excesso perdido pela complacência das concessões. Quem está em guerra não será pacífico de modo desinteressado, lutará até o último instante. A paz dos acordos políticos são poderosas armas de guerra. A razão do cálculo – astúcia de caçador e estratégia política - só permitirá o acordo se a presa ainda estiver sob a linha da mira. Este é o jogo da essência, a regra é o interesse de todos os lados em conflito. A essência preza por sua unidade fundamental e ela tem diante de si a pluralidade contra a qual deverá entrar em guerra. Se o acordo de paz mantém a pluralidade, nem que seja pela mediação das barricadas, cedo ou tarde a

unidade voltará a exigir o cumprimento da promessa que lhe foi feita. É preciso acertar as contas. Exatamente da mesma forma como na filosofia onde o metafísico se manifesta pelo ser que, cedo ou tarde, vai exigir a possibilidade do logos como Dito, simultaneidade do conceito e do acontecimento a ele referido, sincronia das essências que deverão evidenciar o excesso pelo qual a realidade se manifesta metafisicamente, mas que já estará comprometido pela sincronia que esta evidência vai exigir. Supor uma outra possibilidade de manifestação metafísica da realidade é supor uma outra possibilidade para o logos ou, ao menos, supor que o Dito não encerra todo o excesso do Dizer.

*

Falar do *outramente que ser*, da transcendência que realiza o ser pelo seu acontecimento e não pela sua essência, é se aproximar de uma dimensão de linguagem outra que a que trata como dada a sincronia do dito. O outramente não repousa no dito, não porque lhe seja dialeticamente oposto, mas porque significa no excesso que o dito exhibe na sua manifestação, ainda que não seja a exibição que a proposição serve de veículo. Há uma anterioridade que não entra em sincronia com o dito, mas que permite ser abordada por ele no endereçamento ao outro pelo qual o dito excede a sua própria significação. O dizer é o *surplus* do endereçamento ao outro manifestado no dito. Como se uma estrutura de diacronia fosse flagrada no mesmo instante em que o dito se realiza como sincronia. O dizer não admite representação, pois vem de uma dimensão imemorial e sem origem, é, precisamente por isto, o lado *anárquico* do pensamento, a ordem em que o pensamento é e permanece *questão*. Não há ainda aí o centro de gravidade em torno do qual o pensamento vai se organizar e efetivamente *começar* pela força do dito e pela necessidade do ser.

Não é pela sua própria força e vontade que o dito enuncia o mais além da essência e sim pela força da transcendência mesma. Como se algo sempre exterior agisse na significação do dito, donde decorre que sua significação não é uma questão somente sua ou de sua natureza sincrônica. A significação não para no funcionamento óbvio e esperado do conceito, vai sempre se buscar mais além (ou mais aquém). A força da transcendência se manifesta na inquietação do dito, no seu grau de incerteza e hesitação diante de sua responsabilidade com relação à linguagem. Uma linguagem sem transcendência seria uma idéia puramente abstrata, um dito inteiramente protegido em sua sincronia. Mas essa idéia é tão abstrata que quase não consegue chegar ao pensamento, quando chega ela já perdeu bastante de sua pureza. A diacronia é uma necessidade do pensamento. Não conseguimos pensar na sincronia absoluta das idéias. Neste caso, na sincronia absoluta, as idéias pensam por elas mesmas. A idéia parmenideana de que o pensamento coincide com o ser é uma suposição da qual não partimos. Estamos numa racionalidade diferente, onde o ser nunca coincide com o pensamento, resta sempre como exterioridade a este. Quando enuncia, o dito já foi invadido pelo ser, só o que se pode manifestar pelo dito é o ser. Mas o dito não esgota toda a significação em si, ele deve buscar *ainda* isto que ele pretende dizer, e é nessa busca que se manifesta a excedência do dizer em relação ao dito, *surplus* de significação do outramente que ser. Difícil relação em que a linguagem é abusada e traída.

O *outramente que ser* se enuncia em um dizer que também deve se desdizer para, deste modo, arrancar o *outramente que ser* ao dito onde o *outramente que ser* começa já a não significar outra coisa que um *ser outramente*.¹⁷¹

A linguagem é, dessa forma, “luta e dor da expressão”¹⁷², esforço de dizer o indizível e de realizar a impossibilidade. O dito já é o começo do ser, e a cada novo dito, um novo

¹⁷¹ AE. 19.

¹⁷² AE. 184.

começo. O outramente que ser não pousa na manifestação do dito, que é, por excelência, o território do ser, mas se manifesta como *expressão* no gesto que faz do dito um *endereçamento a alguém*. Esse gesto não se localiza na manifestação do dito, mas no excedente de significação que, embora esteja fora dele, está referido a ele. E está referido não de qualquer forma, mas de maneira a constituí-lo como dito. É possível pensar também que o dito não consegue atender suficientemente, por uma limitação de natureza, à demanda mesma que solicita a sua imperiosa necessidade, como se o mundo aguardasse em cada um de seus recônditos secretos a nobre visitação da linguagem. Essa limitação de natureza que não permite a totalidade do dito, essa insuficiência do dito é a estrutura sincrônica da linguagem. Mas aqui o pensamento é abordado em sua diacronia, no intervalo em que o pensamento se perde da estabilidade que tinha conquistado pelo dito, e se perde exatamente no momento em que vai se endereçar, nem que seja no endereço do pensamento. Nesse intervalo que separa a idéia, ela-mesma, de seu pensamento, ele-mesmo, já está a estrutura diacrônica da qual insiste Levinas. Só por esse intervalo a significação já não pode repousar totalmente no dito. Por isso, a simultaneidade entre o *dizer* e o *desdizer* é impossível. O outramente que ser exige a não-simultaneidade entre o dizer e o desdizer para que não caia já na armadilha dialética do ser e do nada. O outramente que ser só preserva seu sentido na diacronia que torna impossível a totalidade do pensamento, impossível ao menos como idéia não puramente abstrata.

Quando dizemos que o dito é o lugar do ser, quase que como propriedade privada, e que o *outramente que ser* se enuncia num dizer que deve se desdizer para se arrancar a esse lugar do ser, imediatamente surge a pergunta do ‘para onde ir’ com esse desdizer. Pergunta que, mais do que exigir e primar pela permanência do sentido, mais

do que falar da responsabilidade e da lucidez do discurso filosófico que deve manter o domínio sobre a orientação do sentido, denuncia o vício desse discurso, armadilha dialética, que não reconhece sentido senão pela definição de um lugar no pensamento, definição de uma região onde uma nova ontologia deve necessariamente se desenhar. Essa pergunta inevitável e quase natural denuncia a opção – não natural – de uma racionalidade e de um modo de pensar para quem a metafísica se manifesta pela primazia do ser.

Trata-se de pensar a possibilidade de um desligamento da essência. Para ir aonde? Para ir a que região? Para se manter em qual plano ontológico? Mas o desligamento da essência contesta o privilégio incondicional da questão: *aonde?* Significa o não-lugar. A essência pretende recobrir e recobrar toda exceção – a negatividade, a aniquilação e, já desde Platão, o não-ser que ‘num certo sentido é’.¹⁷³

De que estamos, então, falando se não quisermos repousar na negatividade pura e simples desse não-lugar? Onde é que vamos encontrar, no rol da realidade que o pensamento deve pretender abordar, este não-lugar que denuncia a incondicionalidade da questão que pergunta pelo lugar que devemos chegar desde o instante em que nos desligamos da essência? Não chegaremos propriamente a um lugar, mas a uma situação especial porque única: a subjetividade. A subjetividade é por excelência a situação em que o ser é abordado pelo seu acontecimento, e não pela sua essência. Acontecimento que é justamente o excesso de significação que não cabe na estrutura rígida da essência, mas que diz respeito a ela, uma vez que acompanha sua vida e seu sentido. A subjetividade configura uma realidade que não só denuncia o privilégio da questão ‘*onde?*’, mas também a obviedade da questão ‘*o que é?*’. Como se manifestasse a própria exceção à regra pela qual a realidade se converte no jogo das essências. Mesmo que acabe entrando no jogo, a subjetividade não se esgota aí. Não é na participação do

¹⁷³ AE. 21.

jogo das essências, onde a regra vai exigir a atuação de um gênero comum capaz de nivelar a diversidade dos sujeitos envolvidos, que a subjetividade manifesta a sua realidade mais essencial. É exatamente pela exceção que compõe a trama da diversidade incompatível com o estabelecimento de um gênero comum. A subjetividade é o acontecimento irrepetível do ser único.

Mas dizer que a subjetividade é um não-lugar não equivale a novamente recorrer à negatividade da qual estamos querendo escapar e que, como vimos, reencontra facilmente a trama discursiva do ser, ainda que pela via da negação? Afinal de contas um não-lugar é algo a que chegamos. Não parece suficiente dizer que a subjetividade é um não-lugar, pois o privilégio da questão ontológica continua a bater na porta, como se sugerisse a quase naturalidade do logos do ser. Porém, a depender do “lugar” a que chegamos ou da forma como respondemos à pergunta pelo ser, podemos não estar totalmente comprometidos com esse discurso que se insinua como inevitável; podemos responder à questão sem participar do privilégio que ela sugere, e, a partir desse momento, começamos a ocupar um outro território de racionalidade, onde à inteligibilidade do ser não basta a pergunta pela essência. Como se, na impossibilidade de evitar tal pergunta, pudéssemos frustrar a expectativa que ela carrega, deixando aparecer uma outra maneira de abordar o ser. É necessário então esclarecer em que sentido a subjetividade configura o pretendido estado de exceção que sugere uma outra forma de manifestação metafísica da realidade, outra que a do ser. É pela trama da responsabilidade que chegamos a essa idéia de exceção à regra do ser.

No jogo das essências não há lugar para a responsabilidade, ao menos se pensamo-la em seu sentido mais radical. A minha participação a um gênero comum não vai dizer da minha responsabilidade enquanto *aquele sujeito* e não outro que participa

desse mesmo gênero. Se há responsabilidade no mundo é porque no jogo das essências em que o pensamento do ser normalmente transforma a realidade há exceção à regra. É pela exceção ao ser que o sujeito testemunha no mundo o fenômeno “extraordinário e cotidiano”¹⁷⁴ da responsabilidade. É isto o que sugere e implica a estrutura da proximidade, onde outrem me aparece sem mediação, como se da altura infinita de seu olhar viesse a exigência de uma resposta imediata, anterior a qualquer gesto que pudesse significar alguma espécie de vontade, de autonomia ou de liberdade. A situação extraordinária da responsabilidade no mundo é o não-lugar da subjetividade que na imediatez do outro suspende a regra do ser.

A responsabilidade por outrem não pode ter começado no meu engajamento, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada aonde eu me encontro vem de alguém da minha liberdade, de um ‘anterior-a-toda-recordação, de um ‘ulterior-a-todo-cumprimento’, do não-presente, do não-original por excelência, do an-árquico, de um alguém ou de um além da essência. A responsabilidade por outrem é o lugar onde se coloca o não-lugar da subjetividade e onde se perde o privilégio da questão: onde? O tempo do *dito* e da *essência* deixa escutar aí o dizer pré-original, responde à transcendência, à diacronia, ao desvio irreduzível que navega aqui entre o não-presente e todo representável, desvio que, ao seu modo – (...) – serve de signo ao responsável.¹⁷⁵

Novamente nos reencontramos com a estrutura segundo a qual pensamos a idéia de infinito, “o sem fim do que jamais começou” ou “o que, sem começo nem fim, jamais teve lugar”. Pensar a subjetividade como responsabilidade é abordar o ser pela idéia de infinito. Categoria que não busca sua significação em nenhuma estrutura do tempo ou do espaço, pois não tem começo, nem fim e nem lugar. Não significa isto que não podemos pensá-la, mas que nosso pensamento não se reduz às possibilidades categoriais do tempo e do espaço, possibilidades do dito e da essência, que já são começo, fim e lugar. Tais categorias são já a organização da matéria convertida em possibilidade de pensamento.

¹⁷⁴ AE, 24.

¹⁷⁵ AE, 24-25.

Mas o infinito e a responsabilidade não se convertem com facilidade a tal modo de operação, possuem uma gravidade que escapa ao campo gravitacional da essência. A responsabilidade é um fenômeno sem origem e sem porque¹⁷⁶. Dizer pré-original pelo qual a filosofia não termina sua tarefa metafísica, e pelo qual a realidade não se encontra plenamente realizada no jogo das essências. Dizer pré-original para o qual não existe o definitivo que uma categoria da representação deseja prometer ao pensamento. Mas também, dizer pré-original pelo qual a promessa das representações se mostram frágeis quando pretendem esgotar toda riqueza da realidade no caráter definitivo das essências categoriais. A responsabilidade é o excesso que ultrapassa e destitui a pretensão totalizante desse definitivo que é a essência. A inteligibilidade do dito solicita um tempo que não depende somente do tempo que autoriza a sua inscrição enquanto dito, autorização sempre passível de questionamento na medida em que não consegue ultrapassar de todo o limite de uma auto-fundamentação. O fato de que o dito vem a fazer sentido para alguém já o coloca além de sua mera possibilidade conceitual, no mesmo esquema diacrônico em que a vontade do artista não comanda o destino de suas obras, que têm vontade própria. A vontade do dito não garante a última definição daquilo que ele quer dizer.

A responsabilidade só pode acontecer na interrupção do regime do ser, mas ela vai pagar o alto preço de sua possibilidade de manifestação, onde inevitavelmente irá reencontrar o mesmo regime que precisou interromper. Aqui se situa a grande questão discursiva dessa filosofia, onde a linguagem é reconcebida de maneira que o discurso filosófico manifesta uma realidade mais além da contemporaneidade que o dito deseja significar. É preciso não perder de vista o esquema da diacronia, que permite o sentido

¹⁷⁶ Cf. ZIELINSKI, Agata. *Levinas – la responsabilité est sans pourquoi*. Paris: PUF, 2004.

filosófico desse mais além. A responsabilidade se faz presente como acontecimento sem representação, “como se se formulasse antes de toda presença possível, num passado que se mostra no presente da obediência sem aí se *re-cordar* (*sou-venir*), sem aí vir da memória; formulando-se por aquele que obedece nessa obediência mesma”¹⁷⁷ e configurando a extraordinária ordem em que a ação antecede ao seu próprio comando. Estranha configuração de um pensamento que deseja pensar para além das fronteiras que permitem suas categorias, mas que nesse desejo torna explícito um certo grau de arbitrariedade do pensamento ancorado na exclusividade da representação. Se há ousadia na atitude do pensamento diacrônico em permitir a expansão da filosofia na direção de um passado tão distante que não chega jamais a se conjugar ao presente, é da mesma forma ousada a atitude de um pensamento que se permite abordar o passado pela representação, como no esquema husserliano da retenção. Pensar é uma questão de ousar de uma ou de outra maneira, e se responsabilizar pelas conseqüências dessa opção.

Pensar sob o signo do infinito é sofrer as conseqüências de uma enorme ousadia, pois na afetação desse signo qualquer palavra já surge como dívida e consciência de que não pode esperar de si nenhum cumprimento possível, nenhum alívio. Pelo contrário, a dívida se acrescenta na medida em que é assumida e cumprida, pois, na verdade, ela nunca foi de fato contraída. Tal contração pressupõe a instalação prévia do ser e a medida exata do tamanho da dívida contraída, e, conseqüentemente, uma possibilidade concreta e palpável de amortização. Mas, nesse caso, o infinito ainda não fez sentido, o mundo é a morada e o domínio do ser cuja realidade é passível de ser dita historicamente. O ser humano é o único ente para com quem a dívida ultrapassa os limites do mundo. Eis o problema discursivo da ética: como abordar no mundo um

¹⁷⁷ AE, 28.

fenômeno que ultrapassa os limites do mundo? Por outro lado, como falar da responsabilidade sem que já estejamos falando de uma ação causada e explicada pelas regras segundo as quais o mundo já se organizou? Como falar da responsabilidade para além do compromisso assumido? Mas, estar em condição de assumir um compromisso não seria já testemunhar uma situação prévia em que a condição *me* foi dada, sem que tenha sido um fato tão natural quanto a naturalidade do meu próprio nascimento? De outro modo, estar no mundo em condições de cumprir com a palavra remete a uma condição anterior ao momento em que se realiza a condição de estar no mundo. Queremos dizer com tudo isto que não é óbvia nem gratuita a condição de estar no mundo, e embora seja o mundo o único palco possível para a realização do drama ético do ser humano, não é exatamente nele que vamos encontrar as raízes mais profundas da significação ética do mundo.

*

É a subjetividade que permite falar dessa situação em que a responsabilidade é remetida a um passado que não chega nunca à presença mundana do sujeito. A responsabilidade é, por excelência, a questão do sujeito. E onde está o sentido de uma tal excelência? No fato de que só o sujeito enquanto único pode responder. A subjetividade desenha uma ontologia inédita e extraordinária, pois em seu acontecimento mais essencial, na responsabilidade, ela se ausenta de sua essência, ou seja, se ausenta justamente daquilo que torna possível o trabalho de uma ontologia. A subjetividade só pode se realizar no afastamento de sua essência, como se sua propriedade mais essencial, aquilo que dará consistência a seu acontecimento no ser, acontecesse na condição de não poder ser abordada como manifestação da essência, que sempre funciona como sincronia, ou seja, como coincidência de seu acontecimento ao acontecimento nela

referido, unidade entre ser e pensamento. O outramente que ser é uma conseqüência da maneira como o infinito é pensado aqui. Pelo infinito a unidade do ser é uma lógica que atrapalha o desenvolvimento dessa filosofia, que vai exigir, nem que seja por uma questão de sua própria lógica, a ruptura da unidade.

O infinito não se assinala a uma subjetividade – unidade já toda feita – por sua ordem de se voltar para o próximo. A subjetividade em seu *ser* desfaz a *essência* se substituindo ao outro. Enquanto que um-para-outro ela se reabsorve em significação, em dizer ou verbo do infinito.¹⁷⁸

Portanto, é na *substituição ao outro que acontece a ontologia extraordinária do outramente que ser: a subjetividade em seu ser, ou seja, como substituição, não é questão do ser*. Podemos dessa forma sintetizar a tese sustentada nesse trabalho. Pela maneira adverbial do outramente não chegamos tanto ao nome quanto ao verbo. A subjetividade em seu ser significa enquanto *verbo do infinito* ou *dizer*. Se pusermos, como o faz Ricoeur, o dito do lado da ontologia e o dizer do lado da ética¹⁷⁹, a luta dessa expressão adverbial se verifica dos dois lados: se o *dizer* para se manifestar deve recorrer ao *dito*, este, por sua vez, não consegue atender completamente à demanda dessa recorrência, que vai solicitar muito mais a adverbialidade do que a nominalidade desse *dito*. É nessa recorrência que a linguagem deve acontecer como “luta e dor da expressão”. Há uma torção tanto de um quanto de outro lado: o *dizer* deve se torcer ao *dito* e vice-versa. O que resulta daí é a ruptura da essência para o que a subjetividade, no instante mais radical da responsabilidade que é a substituição ao outro, serve de fenômeno, por mais indevido que seja esse termo na lógica de um pensamento essencialmente diacrônico. Na medida em que esse fenômeno deve possibilitar a escuta do infinito, deve ser o veículo ou o verbo mesmo do infinito, ele já está traindo a

¹⁷⁸ AE. 29.

¹⁷⁹ RICOEUR, Paul. *Outramente – leitura do livro Autrement qu’être ou au-delà de l’essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 15.

unidade de sua estrutura fenomeno-lógica. Podemos nos relacionar à linguagem no mínimo de duas maneiras, por aquilo que ela efetivamente diz ou por aquilo que ela deixou de dizer no momento em que se efetivou enquanto dito, sendo que as duas maneiras podem conviver.

Não há linguagem sem equívoco. Mesmo que a equivocidade não se atualize de todo numa linguagem obcecada pela verdade do logos conceitual, ela permanece como estrutura sempre aquém da própria origem do conceito. A verdade do conceito depende da verdade do equívoco. O conceito no mesmo momento em que se afirma como positividade dialética atesta a verdade dessa dimensão pré-original e indizível que é o equívoco. Uma relação mais franca com a linguagem deve querer tornar mais explícita, manifesta mesmo, essa dimensão constituinte do equívoco, sem a qual não é nem mesmo possível começar a falar. O equívoco é muito mais digno de elogio do que pressupõe a filosofia que, já situada na base do conceito de verdade como desvelamento, se apropriou da linguagem filosófica da mesma forma como um território alheio é ocupado por aquele que chega primeiro ou por aquele que ganha na batalha pela ocupação do território passando, a partir de então, a afirmar a sua lei e a sua língua. Mas o pensamento filosófico é qualquer coisa menos a propriedade particular de qualquer que seja a lógica empreendida, que sempre será tão somente uma maneira de pensar.

A subjetividade só pode acontecer de fato no momento em que não fala mais do Eu em geral, mas do eu de *mim*, dimensão impossível de ser compartilhada, o subjetivo é, por excelência, aquilo que só pode dizer respeito *àquele sujeito* e não a todo sujeito em geral. Mas uma essência que só diga respeito a um único e exclusivo acontecimento não tem razão de ser. A essência só tem sentido na generalização, enquanto algo que serve para dizer várias particularidades, ou seja, algo cujo valor de verdade custa a

negação do valor de verdade de cada ente em particular. A responsabilidade não é questão da essência, mas de cada sujeito na relação individual com sua essência, ou seja, na exceção da essência, no abandono de si da substituição ao outro.

Substituição-significação. Não reenvio de um termo a outro – tal como aparece tematizado no Dito – mas substituição como subjetividade mesma do sujeito, interrupção da identidade irreversível da essência, na tomada do encargo que me incumbe sem fuga possível e onde a unicidade do eu toma somente um sentido: ali onde não é mais questão do Eu, mas de mim. O sujeito que não é mais um eu – mas que sou eu – não é suscetível de generalização, não é um sujeito em geral, o que equivale a passar do Eu a mim, que sou eu e não um outro.¹⁸⁰

Nada disso se pode dizer pelo logos do ser, pelo menos quando esse logos se afirma na alergia da equivocidade. A responsabilidade não é um registro passível de se inscrever como história, nem sequer pela narrativa daqueles que ofereceram sua vida pela vida do outro, pois cada vida na dimensão da substituição foi a única testemunha de si. O infinito só tem sentido fora da história, que já é o signo da totalidade. Uma teoria da subjetividade não poderá fazer sentido para uma comunidade geral de sujeitos, mas para cada sujeito individualmente. A cada sujeito individual essa teoria vai dizer um segredo que não poderá ser compartilhado. Cada um em sua individualidade única, em sua incumbência sem possibilidade de vacilo é o único testemunho de verdade para uma teoria da subjetividade que tem na responsabilidade o seu mais importante sentido. Não estamos mais no paradigma do desvelamento, onde normalmente as teorias costumam nascer. A verdade subjetiva é o testemunho da responsabilidade, onde sou eu e não outro, onde ninguém além de mim pode testemunhar o infinito da substituição que significa o um-pelo-outro.

O dizer, verbo do infinito que ressoa como o coração do subjetivo, é a expressão pura, acontecimento que acompanha o dito, mas que não acontece nele, a não ser à guisa

¹⁸⁰ AE. 29.

de vestígio, sem a substancialidade que o dito implica. É a exposição de um desnudamento absoluto, sinceridade que se atravessa no gesto que a alteridade do outro provoca, e que vem de um tempo muito antigo, embora não cronológico. O gesto da responsabilidade extravasa a sua medida exata, como uma inquietação pura, impaciente com qualquer que seja a forma de sua manifestação. A autonomia do subjetivo, pela responsabilidade, deixa de valer como a última palavra da subjetividade. A responsabilidade é sempre exagerada, extrapolando o pudor e a maneira contida de uma subjetividade autônoma, como se uma heteronomia se intrometesse como que de contrabando, sem entrar pela porta da frente, mas desde então quebrando a unidade e contaminando a pureza de que a subjetividade, entendida como autonomia e liberdade, manifesta o desejo.

A responsabilidade para com Outrem – em sua anterioridade com relação a minha liberdade – em sua anterioridade com relação ao presente e à representação – é uma passividade mais passiva que toda passividade – exposição ao outro sem assunção dessa exposição mesma, exposição sem retenção, exposição da exposição, expressão, Dizer. Franqueza, sinceridade, veracidade do Dizer. Não um Dizer que se dissimula e se protege no Dito, escudando-se de palavras em face do outro – mas dizer que se descobre – ou seja, se desnuda de sua pele – sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, se oferecendo até o sofrimento – dessa forma, inteiramente signo se significando.¹⁸¹

Se a palavra é a forma privilegiada do dizer, não há confusão possível entre uma e outro.

Aliás, a palavra pressupõe o dizer, essa exposição pela qual o sujeito é visto antes de poder enxergar, como se a intermitência da palavra quisesse confessar uma culpa que nunca pôde ser assumida. O dizer é a explosão da forma, a pura inquietação de uma busca sem termo e sem promessa de retorno. Desnudamento que leva o sujeito ao puro oferecimento, como se abandonasse cada uma de suas peles até uma dessubstancialização total, no movimento sem fim da substituição, onde a minha pele é o abrigo do outro, de

¹⁸¹ AE. 31.

quem sou refém. O dizer não chega na palavra, a não ser como traição, permanece como a estrutura diacrônica e invisível da palavra, como ressonância da passividade pré-original que constitui a in-condição do sujeito, *o sem fim de seu antes do começo*. Cada instante subjetivo anuncia essa situação pré-originária que atrapalha o projeto histórico da subjetividade e que imprime na história a necessidade de sua interpretação e a impossibilidade de que essa interpretação possa alcançar um fim absoluto.

O Dizer e o Dito reproduz em *Autrement qu'être* a mesma estrutura que o par Totalidade e Infinito da obra anterior. Fica claro por isto o acento que a linguagem passa a receber na evolução do pensamento levinasiano e da qual a obra *Autrement qu'être* é o testemunho certamente mais importante. O Dizer como a verbalidade do infinito e o Dito como a nominalidade que configura o pensamento em totalidade. O Dizer como o discurso da Ética e o Dito como o discurso da Ontologia. O problema desse pensamento, já o sabemos, se reatualiza a cada vez que buscamos a necessária manifestação do Dizer, onde a fenomenologia da relação intersubjetiva é solicitada para fazê-lo aparecer como responsabilidade. O problema então começa, pois a cada vez que chegamos a um termo sofremos uma espécie de hostilidade do nome, pois recusamos o direito de uma situação denominativa, onde o pensamento deve lidar com a expectativa do definitivo que sempre acompanha a significação de um nome. A fenomenologia deve ser abandonada a cada instante em que tenta dar nome ao Dizer, pois o nome deve reenviar o pensamento ao excesso da significância que não pode ser atualizada no Dito, permanece diacrônica a ele. A responsabilidade não interessa tanto enquanto fenômeno passível de ser identificado na multidão que compõe o mundo quanto pela ressonância que se faz ouvir por esse fenômeno e que nos envia ao antes do começo da passividade, anterioridade onde ainda não há propriamente a possibilidade do mundo fenomênico. Essa ressonância

é o Dizer do infinito, onde a substituição já está compondo a trama do subjetivo. A subjetividade é o não-lugar que resiste ao ‘reposo no lugar’ e à quietude que o começo implica.

A Ética é primeira na ordem de sentido de quem a filosofia é uma consequência, a primazia do sentido humano do ser. Toda a luta se trava quando somos conduzidos do dizer ao dito, num movimento que não podemos evitar. Precisamos recorrer ao dito, cedo ou tarde. Levinas vai dizer que o momento em que surge a necessidade da ontologia é a ocasião em que o terceiro invade a relação sugerida pela trama entre mim e outro, trama dual, pelo menos a primeira vista. O terceiro traz consigo a necessidade do ser, do pensamento e da consciência. Mas o pensamento que a ontologia dita é mais antigo do que esse dito, embora se manifeste e se atualize nele. Essa antigüidade permanece invisível na visibilidade mesma do dito, como uma abertura pressuposta no dito e por ele, mas que não pode alcançar o momento de ser dita. Silêncio do dito ou passividade. A ética seria então uma espécie de discurso silencioso que anuncia sua anterioridade no decorrer do discurso já convertido em ontologia. Diz Levinas que é o terceiro quem inaugura a ontologia.

A maneira de pensar proposta aqui não consiste em desconhecer o ser nem a tratá-lo com uma pretensão ridícula de uma maneira desdenhosa, como o desfalecimento de uma ordem ou de uma Desordem superior. Ao contrário, adquire seu justo sentido a partir da proximidade que ele adquire. Nas maneiras indiretas da ileidade, na provocação anárquica que me ordena ao outro se impõe o caminho que leva à tematização e a uma tomada de consciência: a tomada de consciência é motivada pela presença do terceiro ao lado do próximo aproximado.¹⁸²

Mas a imposição e a inevitabilidade desse caminho ontológico, a entrada do terceiro, já se coloca na motivação do *visage*, como se aí já brilhasse o semblante do terceiro. O nível filosófico em que estamos, nível da tematização e da escritura, já é a manifestação

¹⁸² AE. 33.

do dito, de onde o dizer já deve se arrancar como desdizer para garantir o acontecimento do infinito ético na modalidade do outramente. Ao anunciar o ser o dito já anunciou o outramente que ser. O pensamento na modalidade do outramente não possui uma linguagem conceitual dentro da qual pudesse se desenvolver da mesma forma como a ontologia se desenvolve dentro de suas categorias. A ontologia já é o jogo das categorias, enquanto que a ética é uma trama anterior que já se decidiu – embora não como resolução de um problema, mas como permanência da questão - no momento em que as categorias começam a operar pensamento. A ontologia depende da ocupação de um lugar categorial, um fundamento, que dá a ela um certo título de propriedade do discurso filosófico, que não se encontra ainda disponível quando a ética já está operando seu próprio discurso. A ontologia é a necessidade de comparar os incomparáveis que decorre do reconhecimento prévio da alteridade do outro, ou seja, da incomparabilidade originária do ser. A ontologia já nasce com a tarefa de realizar o impossível, mas isto já é uma interpretação ética da ontologia. As categorias do pensamento ontológico não vão significar a origem do ser pura e simplesmente como desejaria uma lógica puramente formal do pensamento. Na generalidade do conceito soa o protesto original dos incomparáveis, resistência de alteridade, ressonância ética do outramente, onde o ser já fez escutar a infinitude de seu dizer impossível de se adequar aos limites de um dito.

*

O problema da transcendência que toca o cerne e o segredo mesmo da subjetividade não se resolve pela generalidade do conceito, resiste à trama dialética do ser e do não-ser. Permanece como questão dialeticamente não assimilável. O ser é a ordem da totalidade sem limite e sem potência para pensar verdadeiramente o Nada enquanto dimensão que não participa de nenhuma ordem ontológica. Pelo pensamento

do ser todo pensamento é ser, estamos desde sempre e para sempre aí limitados, mas sem que possamos conhecer esse limite. Levinas interpreta o mal como essa impossibilidade de sair das exigências do ser, o excesso de ser é o mal de ser, impossibilidade de esquecer ou de se ausentar da própria existência. Impossibilidade de não poder se ocupar senão de si mesmo, preenchendo todos os intervalos onde a transcendência apenas se insinua sem que consiga impedir o inevitável retorno do ser a si mesmo. O mal é o aprisionamento da imanência onde toda vontade de exceção já está de saída condenada a se converter em excesso de ser. Por isso o Bem, da mesma forma como a subjetividade e a transcendência, não pode ser pensado como um conteúdo ontológico. Aqui Levinas é platônico: o Bem só pode ser abordado além do ser e da essência, exatamente como exceção e transcendência.

O mais além do ser ou *o outro do ser* ou *o outramente que ser* – aqui situado na diacronia, aqui enunciado como infinito – foi reconhecido por Platão como Bem. Pouco importa que Platão o tenha convertido numa idéia e numa fonte de luz. O mais além do ser ao se mostrar no dito se mostra sempre enigmaticamente, ou seja, já traído. Sua resistência à reunificação, à conjunção e à conjuntura, à contemporaneidade, à imanência, ao presente da manifestação, significa a diacronia da responsabilidade para com outrem e de um profundo antes, mais antigo que toda liberdade, que ele comanda mesmo que se sincronizem no presente enunciado. Esta diacronia é a mesma enigma: o mais além do ser retornando e não retornando à ontologia; enquanto enunciado, o mais além, o infinito, se converte e não se converte em sentido do ser.¹⁸³

Nesse sentido, ninguém está em condições de escolher ou não ser bom, pois a bondade não coincide com o *ser bom*. O bem não nasce no ato que podemos identificar como sendo ‘ato de bondade’. O bem é mais antigo que o ser, melhor dizendo para evitar a tendência cronológica, o bem é de outra ordem, como se sondasse o ser de fora e, de alguma enigmática forma, interferisse no movimento que reduz o ser ao interessamento. A responsabilidade que se radicaliza em substituição é uma modalidade do bem. Assim,

¹⁸³ AE. 36-37.

a substituição não é uma capacidade especial da benevolência do ser, mas a consequência ética da eleição do ser pelo bem. Não decido me substituir a meu próximo, já sou meu próximo antes de começar de mim, por isso não termino nunca de começar.

A substituição não permite o alcance filosófico do dito ontológico, a não ser a título de ressonância desse dito, que nos permite ouvir os ecos do dizer, ecos de um acontecimento sem substância e refratário a todo repouso em algum tipo de substância. Acontecimento que não admite a redução de seu sentido à nominalização que constitui a força ou o centro de gravidade do discurso filosófico engendrado pela ontologia. O sentido que a substituição reivindica faz mais apelo à *verbalidade do verbo* que à *nominalização do nome*. A recorrência a um Dito mantém-se como traição, não fidelidade à totalidade que termina sendo a tendência em direção à qual caminha a identidade, força da presença dita pelo Dito. A resistência a essa força é absoluta. Estamos em outro território de racionalidade, insuspeitado pela racionalidade do discurso ontológico, que para se afirmar precisa esquecer a possibilidade de que o tempo pode ser concebido diacronicamente e, neste sentido, haveria a consciência de uma arbitrariedade fundante do discurso ontológico, uma violência de origem que precisa ser esquecida para que a ontologia afirme a sua primazia. Na ontologia o verbo ser é, por assim dizer, reduzido à função copulante do predicativo: algo *é* algo. O verbo ser faz a ponte de um estado a outro, não abandonamos a correlação entre o verbo e o nome, entre o Dizer e o Dito. Mas há no verbo, na verbalidade do verbo, uma independência de sentido, uma anterioridade ainda aquém da origem. *É pelo modo mais que pelo nome que nos aproximamos dessa outra razão. A substituição ao outro não é um ato da boa*

vontade, mas o interminável antes do começo em razão do qual o humano nunca perde a chance de poder começar, como se sempre estivesse acabando de nascer.

3.2 A LINGUAGEM COMO DIZER

A obra de Levinas testemunha o itinerário filosófico de um pensamento em que a linguagem nunca abandona um estatuto de questão, já o sabemos. A obra se constrói como pesquisa de linguagem, num esforço que pretende ultrapassar o nível crítico em que o logos do ser é recusado como lugar de linguagem natural de toda filosofia possível. O que se pretende dizer não se esgota no dito ao qual esse dizer recorre. A denúncia da linguagem ontológica recai não só no lugar viciado do logos, sempre tendente à cópula do verbo ser no presente do indicativo, mas também na expectativa criada por essa tendência. O fato de que estamos habituados a “escutar na linguagem nada mais que nomes”¹⁸⁴ não vem de uma ‘natureza de escuta’, como se por força de uma tendência quase orgânica ou quase genética esperássemos o sentido estacionar nos nomes para que a filosofia enfim pudesse se realizar. A crítica levinasiana mostra que o discurso filosófico tradicional criou e cultivou essa expectativa substancialista, como se toda metafísica derivasse necessariamente de uma constelação de idéias. Há que se investigar, então, a possibilidade de um deslocamento dessa expectativa. É possível experimentar um modo de linguagem que provoque o ouvido filosófico para outras regiões de significação e sentido. *Autrement qu’être* nos dá a forte impressão de obra-mestra desse pensamento exatamente porque ali se exercita uma experiência nova de linguagem filosófica, em busca de uma nova expectativa de sentido, fora do circuito dialético do ser e do nada. Outramente que ser, não para negar pura e

¹⁸⁴ AE, 71.

inconseqüentemente o ser, mas para escapar ao interessamento e focalizar a adverbialidade do discurso filosófico tendo em vista uma outra racionalidade de sentido.

Para Levinas a grande novidade e o grande legado da filosofia heideggeriana consistiu em ter devolvido ao ser a sua verbalidade. A famosa diferença ontológica em que o filósofo alemão denuncia a confusão entre o ser e o ente, confusão essa que constitui a própria história do pensamento metafísico, inaugura uma nova possibilidade para o pensamento filosófico. Todo projeto da ontologia fundamental consistia na busca do sentido de ser como algo que se revelava anterior e independentemente da natureza e das relações que o ser vai constituir enquanto este ou aquele ente em particular. A partir de *Ser e tempo* a filosofia readquire a possibilidade de liberar o ser da substancialidade, de escutar o ser em sua verbalidade e o substantivo como movimento ou acontecimento de substantivação.

Habitualmente fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, mesmo que seja verbo por excelência. Em francês diz-se *o ser* ou *um ser*. Com Heidegger na palavra ser se revelou sua ‘verbalidade’, o que nele é acontecimento, o ‘se passar’ do ser. Como se as coisas e tudo o que é se ‘ocupassem em estar a ser’, ‘fizessem uma profissão de ser’. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou. É inesquecível, mesmo que banal hoje em dia, esta reeducação de nosso ouvido! A filosofia teria sido assim – mesmo quando ela não se dava conta – uma tentativa de responder à questão da significação do ser, como verbo. Enquanto Husserl ainda propunha – ou parecia propor – um programa transcendental à filosofia, Heidegger define claramente a filosofia em relação aos outros modos de conhecimento como ‘ontologia fundamental’.¹⁸⁵

A tarefa da filosofia é portanto a de reintroduzir no âmbito do conhecimento dos entes a temporalidade que gravita no verbo ser, tudo aquilo que as ciências *pressupõem sem no entanto propor* ao falarem dos entes: a chance do nome depende do verbo. O papel da filosofia seria então o de sensibilizar os ouvidos ao movimento fundamental do ser a partir de onde é possível a ontologia dos entes. Assim, segundo a leitura derridiana, a

¹⁸⁵ EI. 28.

ontologia fundamental não seria propriamente uma ‘ontologia’, no sentido em que a história da metafísica convencionou chamar. A ontologia fundamental como busca do sentido do verbo ser não é uma ontologia metafísica.

Após ter querido restaurar a intenção propriamente ontológica que dormia na metafísica, após ter revelado a ‘ontologia fundamental’ sob a ‘ontologia metafísica’, Heidegger propõe finalmente, diante da tenacidade do equívoco tradicional, renunciar a partir de então aos termos ‘ontologia’, ‘ontológico’ (*Introdução à metafísica*). A questão do ser não está submetida a nenhuma ontologia.¹⁸⁶

A observação de Derrida soa como um aviso ao Levinas crítico de Heidegger, o Levinas que questiona a pertinência da pergunta pelo sentido do ser e sobre o caráter ‘fundamental’ da ontologia (lembramos de “*L’ontologie est-elle fondamentale?*”). A interrogação heideggeriana não configura uma ontologia no sentido clássico, mas reintroduz no horizonte da investigação metafísica a dimensão da temporalidade que ressoa como a verbalidade mesma do verbo ser. O ser não admite ser tratado como questão ontológica do tipo ‘que é?’, onde está implícita uma expectativa substancialista e onde qualquer resposta já está comprometida pelo *que* da questão. Assim, pela diferença ontológica, quando falamos do ser estamos em outro horizonte de significação, em que a temporalidade já está no comando do movimento da compreensão. Em todo caso, já o sabemos, trata-se com Heidegger de uma tarefa da *compreensão*. Não estamos mais numa ontologia metafísica, mas o ser continua a ocupar o lugar do sentido primeiro e mais fundamental. A questão levinasiana é se a diferença ontológica, a que distingue o ser do ente, tem condições de admitir a não correlação entre o verbo e o nome, ou, para falar nos termos dessa filosofia, se a diferença ontológica suportaria uma linguagem do Dizer não correlativa e não redutível à linguagem do Dito?

¹⁸⁶ DERRIDA, J. *Violence et métaphysique*. Op. cit. p. 120 (nota 1).

Nesse ponto é interessante e fecunda a leitura que Paul Ricoeur faz de *Autrement qu'être*. Ao tratar a diferença ontológica como *anfibia* do ser e do ente, Levinas reconhece toda a abertura possibilitada pela filosofia de *Ser e tempo* ao mesmo tempo em que demonstra como essa 'diferença' produz uma ambigüidade perigosa e enganosa na medida em que mantém o horizonte da correlação ao qual a diferença não consegue resistir *enquanto diferença* - ou enquanto *Diférence*, para usar da sutileza derridiana -, deve renunciar ao seu mais próprio em nome do comando exercido pelo movimento de ser. A diferença, exatamente pela força substantivada com o adjetivo 'ontológica', não consegue resistir ao circuito do interessamento, como se o destino *de* ser fosse *o* ser, seu futuro inevitável, o interessamento, unidade fundamental e originante. "Com a diferença entre ser e ente, estamos ainda sob o império da correlação, como acontecia com a diferença entre discurso e dito na apofântica"¹⁸⁷. Heidegger nos atrai com uma promessa de diferença que, no fim das contas, não consegue cumprir. "O ser é, com certeza, outramente que o ente. Mas, o ouvido é aqui seduzido por uma diferença que, na realidade, nada mais é que um redobramento"¹⁸⁸, ou um interessamento. O movimento por si só do discurso é interessante e desejado, pois dá a idéia de uma implicação temporal. Porém a concepção de temporalidade aqui exercida se concentra no 'temporal' enquanto caráter, e não no 'tempo' ele mesmo, que Heidegger admite ser impossível dizer o que é. O que resulta daí é muito mais uma realidade temporalizada do que a realidade do tempo. O mundo passa a ser visto como totalidade de entes em movimento de estar-sendo-no-mundo, unidades gravitando em torno a si mesmas e preocupadas em cumprir o exercício de ser, unidades que não podem esquecer dessa preocupação sob o

¹⁸⁷ RICOEUR, P. *Outramente – leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 30.

¹⁸⁸ Idem. p. 30.

risco de se perderem na inautenticidade. O jargão da autenticidade acaba por se revelar muito próximo ao jargão da identidade, embora introduza movimento nesta última. O tempo ele mesmo, ou seja, a descontinuidade entre passado, presente e futuro, não é respeitado nesse movimento produzido pela diferença ontológica, que mais inebria do que inova o discurso filosófico.

o vermelho avermelha (pensa-se na expressão heideggeriana: ‘o tempo temporaliza’), pois sob as aparências do Dizer, o verbo fica preso na rede da nomeação: “O dito como verbo é a *essência* da *essência*”. A *essência* é o fato de que há tema, ostensão, *doxa* ou *logos* e, por isso, verdade. (...). A verbalidade do verbo não produz afastamento verdadeiro em relação à substancialidade do nome. A “ressonância” do verbo será reconhecida como tal só na injunção da responsabilidade. É preciso convir, o ser no seu verbo não nos arranca do dito do participio nominalizado. Nesse sentido, a filosofia de Heidegger não escapa dessa “surdez tão profunda semelhante àquela que consiste em escutar na linguagem nada mais que nomes”.¹⁸⁹

A diferença anfibológica entre ser e ente não consegue evitar a tendência da linguagem do dito. Todo dizer permanece correlativo do dito. Mesmo que o fundamental não seja mais uma ontologia no sentido tradicional da metafísica, mesmo que seja a verbalidade *de ser*, trata-se no fim das contas *do Ser*. A força da diferença ontológica não é suficiente para superar a surdez profunda do logos, espécie de autismo logocêntrico. Tudo já faz parte do jogo da interioridade onde a questão do ser já comanda. A verbalidade do verbo só começa a ser escutada no interior do discurso já constituído e já dominado pela substancialidade do nome, interioridade onde só o nome, o Dito, interessa. O dizer é reduzido à função de conduzir ao Dito. Se a essência é a verbalidade do ente é preciso não perdê-lo de vista, pois só se pode ouvir a ressonância da essência a partir do Dito que diz o ente. O que se ouve, finalmente, é nada mais que o nome. É somente como responsabilidade que o Dizer vai se liberar do Dito. Na responsabilidade do um-pelo-outro o circuito da essência é interrompido e o dizer deixa de corresponder ao jogo do

¹⁸⁹ Idem. p. 30-31.

ser. O verbo pode ser escutado em sua pura verbalidade. Mas aqui já estamos exercendo outra concepção de temporalidade: o tempo como diacronia.

*

A diacronia do tempo não é uma forma que se oferece entre outras alternativas às quais recorreríamos para elaborar alguma concepção de temporalidade ou aquela que mais nos convém. As primeiras análises de *Autrement qu'être*, no início da 'exposição', sugerem que a exibição do ser implica ou pressupõe essa estrutura do tempo que Levinas deseja mostrar a significação profunda. Se a filosofia é investigação e expressão da verdade, ela se orienta de maneira inevitável e decisiva pela questão '*que é?*': 'o que é que se apresenta como verdade?'. O *que* da questão já determina a resposta que só poderá ser uma modalidade do ser. "Do que é, trata-se de saber *o que é*. O '*que?*' já está inteiramente envolto pelo ser, só tem olhos para o ser onde ele já se funde. Do *ser do que é*, trata-se de saber o que é"¹⁹⁰. Não há, portanto, saída possível: a filosofia enquanto investigação e exibição da verdade exige que se diga *o que é*. Mas, se a verdade deve ser passível de ser exibida, a inteligibilidade do ser começa a fazer problema. Sem a exibição da verdade não tem sentido ainda a filosofia, e sem uma separação anterior à atitude da investigação e da exibição, a filosofia não pode começar. Para falar nos termos de uma questão de conhecimento, sem a separação entre o Mesmo - este que pergunta, investiga, apreende e exhibe o ser - e o Outro - aquele que é investigado, apreendido e exibido -, sem essa separação prévia não há possibilidade de investigação ou de exibição. "Por que há questão na exibição?"¹⁹¹. Porque ela implica em algo que não pode ser exibido, algo que se coloca anteriormente ao poder da exibição, o gesto de

¹⁹⁰ AE. 44.

¹⁹¹ AE. 44.

endereçamento prévio do Mesmo em direção ao Outro que consiste em resistir ao lugar de repouso que o ser aguarda para o Mesmo, em nome de uma atenção constante e provocante ao apelo do Outro. A exibição também diz dessa hesitação de repousar no ser, de se manter em questionamento, numa direção que não vai buscar a manifestação de seu sentido no Dito onde a exibição se realiza. A responsabilidade se manifesta na suspensão do interesse pelo ser, como num esquecimento de si mesmo. A exibição pressupõe a estrutura da questão e da resposta, do tempo que funda a possibilidade de perguntar e de responder e, especificamente, da descontinuidade que isto implica. Essa descontinuidade é o intervalo diacrônico que manifesta o *tempo* que não pode ser dito nos termos daquilo que está para o ser, não é possível fazer uma ontologia do tempo, pois a ontologia é o discurso da sincronia.

Pode-se suspeitar na dia-cronia, que nos veio sob a pluma mais acima, a propósito da progressividade da manifestação, o intervalo que separa o Mesmo do Outro, o intervalo que se reflete na manifestação. Esta que poderia crer-se com boas razões instante fulgurante de abertura e de intuição – dura descontinuamente de questão em resposta. Mas isto nos conduz a surpreender o *Quem olha* – sujeito idêntico, pretendidamente colocado na abertura do ser – como nó de uma intriga dia-crônica (que falta por determinar) entre o Mesmo e o Outro. O vai-e-vem silencioso de questão em resposta, pelo qual Platão caracteriza o pensamento, se refere já a uma intriga onde se amarra – desde o Outro comandando o Mesmo – o nó da subjetividade, mesmo quando, voltado ao ser em sua manifestação, o pensamento *se sabe ele-mesmo*.¹⁹²

Na manifestação se revela a estrutura diacrônica da subjetividade, onde o Outro importa para o Mesmo anteriormente à possibilidade de virar um tema de seu interesse. Nesse nível subjetivo, onde Levinas vê o nó de uma intriga, ocorre a exceção ao ser, e o verbo se faz escutar como o Dizer imemorial do infinito. A manifestação supõe o intervalo irrecuperável que mantém o Mesmo na inquietação pelo Outro, tal intervalo é produzido como diacronia ou infinitude do tempo, sem possibilidade de circunscrição representativa ou qualquer que seja a captura. A subjetividade é o nó de uma intriga

¹⁹² AE. 45-46.

onde o Outro habita o Mesmo na incondição da responsabilidade. Na estrutura do ter-outro-sob-a-própria-pele, desenho da substituição, se encontra o centro de maior gravidade desse pensamento, lugar por excelência do sentido ou da irradiação do sentido, como o coração mesmo dessa filosofia: lugar de onde tudo sai e para onde tudo retorna. Mas esse centro se mantém como questionamento, sem que possa ser o lugar onde os problemas se resolvem, trata-se de um nível anterior à colocação dos problemas, mas que deve, sem dúvida, orientar o tratamento dos problemas, bem como todas “as escolhas que se oferecem à liberdade humana”¹⁹³. Orientação que não se oferece ao nosso poder de decisão, que só começa com a liberdade. Não elegemos tal ou qual sentido, já estamos na diacronia do intervalo, independentemente do valor que vai assumir a escolha. A substituição não é uma moral onde estão em jogo os valores da boa e da má conduta, onde o bem e o mal se apresentam no rol dos valores disponíveis para a livre escolha da boa consciência. Quando tomamos uma decisão já fomos diacronicamente orientados, mesmo que nossa ação não possa garantir uma “boa conduta”. Nesse sentido, a filosofia de Levinas não é uma moral, mas uma ética, ou ainda, uma meta-ética¹⁹⁴.

Da mesma forma como essa estrutura do outro-no-mesmo não reproduz ou não se reduz ao esquema de um acordo entre interlocutores – isto ainda seria supor uma relação de unidades já constituídas em reciprocidade, como na ordem do diálogo –, o tempo como diacronia não pode ser pensado na ordem dos acontecimentos temporais, ordem em que a consciência já comanda. No esquema de Husserl - consciência interna do tempo - a diacronia não chega a fazer sentido: a identidade é alterada pela impressão

¹⁹³ PLOUDRE, S. *Avoir-l'autre-dans-sa-peau: lecture d'Emmanuel Lévinas*. Op. cit. p. 24.

¹⁹⁴ Cf. Idem. p. 22.

recorrente da consciência, mas tal alteração é amortecida por uma presença que re-tém e pro-tém, sem que nada possa se perder. A diacronia chega de fora até a superfície da sensação, onde a consciência é impressa, mas internamente a consciência continua surda ao apelo do sentido diacrônico. O sentido do tempo para o pensamento se reduz à experiência interna da consciência, onde o presente comanda o fluxo temporal mediante a protensão e a retenção. O resultado é uma concepção de tempo onde tudo é recuperável pela memória e pela historiografia. Mas o fluxo temporal se refere ao tempo para além dos acontecimentos temporalizados pela consciência. O tempo ele-mesmo não chega a ser um dado da consciência, onde tudo se recupera. É na linguagem como verbalidade pura do Dizer que o tempo se manifesta para além dos dados impressos na consciência, pois “o verbo atinge sua própria verbalidade quando cessa de nomear ações e acontecimentos, quando cessa de nomear”¹⁹⁵. Assim como o tempo não se reduz ao caráter temporal dos entes, a linguagem não se reduz à sua função denominativa. Há que se deslocar a escuta do sentido para a ressonância adverbial da linguagem.

A consciência é o nível em que o que foi vivido sensivelmente é recuperado em um sentido intencional, mas tal sentido deixa escutar a anterioridade passiva dessa vivência sensível. No dito da consciência algo já foi dito. A consciência apreende a vida sensível já como nome, mas não recupera na íntegra o caminho necessário para chegar ao nome, que, pela sua própria natureza e função nominativa, não consegue ir além de seus limites. Tal função só pode ser operada numa ordem de sincronia. Quando passamos do nome ao verbo começamos a entender o caminho e a circunstância temporal que o nome pressupõe. O nome diz um processo de ser, um movimento onde ressoam ecos de tempos que não se reduzem ao presente do nome. Se afastar do nome

¹⁹⁵ AE. 60.

em direção ao verbo no esforço de escutar a pura verbalidade é se aproximar do sentido do tempo ainda independente de uma função temporalizante, é se aproximar de um sentido que não alcança o nível em que a consciência começa a operar intencionalmente. Como se percorrêssemos a linguagem por regiões surdas à sonoridade do nome.

A linguagem seria mais a excrecência do verbo. E é já enquanto que verbo que ela carregaria a vida sensível – temporalização e essência de ser. A sensação vivida – ser e tempo – se escuta já no verbo. A sensibilidade onde as qualidades das coisas se transformam em tempo e em consciência, independentemente do espaço insonoro onde elas têm toda a aparência de mover-se em um mundo mudo – não foi já *dita*? Não se pode entender o *como* de suas variações qualitativas a partir do verbo enunciado? As sensações em que se vivenciam as qualidades sensíveis não ressoam *adverbialmente* e, mais precisamente, em advérbios do verbo ser?¹⁹⁶

Tais variações qualitativas não entram em sincronia com o nome pelo qual o vivido se apresenta. Como experiências já intencionalizadas e já internas à consciência não alteram a base do apreendido sensivelmente, mas remetem à diacronia que ressoa na superfície externa e sempre oculta da sensibilidade. Pelo dito a consciência é invadida por ecos que ultrapassam a pura presença do vivido. O verbo é um movimento que se estende para além do estado de consciência, em regiões que escapam à gravidade do nome. Como significar as variações qualitativas se toda intencionalidade já está orientada para o sentido do nome? Se a intencionalidade “significa uma exterioridade na imanência e a imanência de toda exterioridade”¹⁹⁷, a exterioridade ainda aguarda a chance de ser ouvida por um pensamento para quem o ‘estado de consciência’ não é a unidade fundamental e nem a primeira ordem de legitimação do sentido. Escutar a exterioridade para além da imanência intencionalizante é exercer um outro modo de significar o pensamento e de conceber a linguagem. A operação predicativa não é o primeiro nem o último grau de significação da linguagem, mas o privilégio que o nome

¹⁹⁶ AE. 61.

¹⁹⁷ DVI. 241.

recebe com relação ao verbo, que se reduz à função de predicar e de socorrer a significação do sentido na designação do nome. Se a essência do dito deixa escutar ressonâncias de ordens já ditas, se “a palavra, ao mesmo tempo, proclama e consagra uma identificação disto àquilo no *já dito*”¹⁹⁸, é necessário investigar a possibilidade de abordar o Dizer para além de sua correlação ao dito, para além da essência e do ser. O Dizer participa de uma ordem que não entra no jogo lógico e ontológico da consciência.

*

O desafio desse pensamento é tematizar a passividade do Dizer livre de toda correlação ao dito: alcançar o puro Dizer de maneira que esse alcance configure o exercício de uma outra ordem de racionalidade. Estamos habituados a procurar o sentido na direção do nome, ou seja, nos contornos do dito. Trata-se de questionar a exclusividade desse direcionamento, o que nele se estabeleceu como natural. O descolamento dessa exclusividade abre espaço para outro direcionamento na investigação do sentido, a temporalidade ou a verbalidade do verbo. Como se partindo do nome temporalizado pela essência escutássemos as pistas do verbo e do tempo diacrônico e ao invés de repousarmos na substantivação, resistíssemos ao nome pela via do questionamento. Em outras palavras, no estilo ontológico de racionalidade investigamos o sentido pela afirmação do nome, enquanto que pela via alternativa de racionalidade – *ética* – investigamos o sentido pelo caminho do *questionamento*, primeiramente contestando o privilégio do nome, desconfiando do dito - nível em que a essência ressoa - e depois na afirmação do questionamento como novo estilo de racionalidade, nível em que o Dizer atinge a primazia de sua verbalidade, livre da correlação com o dito, onde estava ocupado na função de temporalizar o nome. Nesse

¹⁹⁸ AE. 64.

Dizer puro, de pura verbalidade, Levinas encontra um nível de diferença insuspeitado pela diferença ontológica. A diferença entre ser e ente corresponde à diferença entre dizer e dito até o ponto em que na verbalidade aparentemente homogênea do termo *essence* escutamos a dissonância da *essance*, onde a escritura mais do que a sonoridade do discurso manifesta a singularidade do outramente que ser, mesmo que o filósofo não tenha ousado substituir a *essence* pela *essance*¹⁹⁹. Que seria então esta diferença insuspeitada e que não chega nunca a coincidir com o nome, mesmo que coincida na pronúncia? Que significa essa diferença que palpita aquém da essência? “Ela designa, assim, o movimento, a quase-doação, em todo caso o fornecimento que não se interrompe vindo de uma espécie de reserva do ser que se desdobra em aparências múltiplas e ligadas, sem fazer nome com a unidade mesma do ato, a *essance*”²⁰⁰. Aqui novamente reencontramos a distinção de acento que separa o pensamento levinasiano do pensamento derridiano. Tal distinção talvez não signifique tanto um maior grau de ousadia atribuído ao Derrida que se autoriza, em nome da exigência de uma primazia, à aventura hetero-gráfica da *différance*, quanto ao sentido em que a escritura, enquanto esta dimensão originária e produtora de alteridade – vida do texto e vida enquanto texto – significa para o pensador da desconstrução. Levinas concebe esta dimensão pelo conceito de *visage*, nível primeiro da linguagem, realização da responsabilidade anárquica que se traduz como oferta imediata de palavra, pré-originalidade mais antiga que o mundo, intervalo diacrônico que não se reúne em presença, de outra matéria que a do ser. Distinção que também pode ser interpretada como a opção do método que, no

¹⁹⁹ Cf. a nota preliminar de AE., bem como a primeira nota de rodapé da obra.

²⁰⁰ PETITDEMANGE, G. *Emmanuel Lévinas – au-dehors, sans retour*. In: AESCHLIMANN, J-C. (org.) *Répondre d'autrui – Emmanuel Lévinas*. Boudry-Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1989. p. 73.

decorrer das exigências próprias e únicas de suas filosofias, conduz cada um dos pensadores.

O dizer é a diferenciação primeira, o suprimento incessante do aquém da origem, não o ato de dar origem, mas um processo que antecede desde uma distância imemorial a lógica do ser. A diferença ontológica abre caminho para a manifestação dessa distância, muito embora mantenha nos limites *do* ser, no horizonte de sua presença, o processo *de* ser. Como se toda diferenciação já iniciasse como processo de ser orientado segundo a presença do ser, no comando de uma lógica *já* ontológica, como se nada chegasse pelas portas do fundo ou como se o ser fosse colado ao logos. Se o logos é já a manifestação do saber cabe perguntar se o sentido começa e termina aí. O sentido como essência é a sonoridade da anarquia, o distante da presença que convida ao movimento do desdizer e do redizer, como se o processo de ser reivindicasse mais importância que a denominação substantiva do ser e assim movesse ainda a linguagem, fizesse tremer o logos pelo questionamento, pela hesitação da língua na instituição do ato onde, quando tudo começa, algo já começou. O dizer é o movimento incessante em busca do irrecuperável lapso de tempo que está sempre sendo produzido e que o ser esquece quando pretende se resolver no nível de um saber manifestado como representação, como dito. O dizer é uma diferença ainda mais profunda que a do ser com relação ao ente.

Mas o poder de dizer, no homem – qualquer que seja a função rigorosamente correlativa do Dito – está ao serviço do ser? Se o homem não passasse de Dizer correlativo do logos, a subjetividade poderia, indiferentemente, ser compreendida como um valor de função ou como um valor do argumento do ser. Ou a significação do Dizer vai mais além do Dito. Não é a ontologia que suscita o sujeito falante. E é, ao contrário, a significância do Dizer indo para além da essência reunida no Dito que poderá justificar a exposição do ser ou a ontologia.²⁰¹

²⁰¹ AE. 66.

Ressonância do imemorial e do anárquico, lapso de tempo onde não se trata ainda do ser. Verbalidade pura do Dizer ou verticalidade infinita da essência - *essance*. Ressonância que é diacronia. O irrecuperável não é uma falha da memória, mas o limite a partir de onde ela se estabelece e começa, a infinitude que ressoa como verbo ou dizer do tempo. O limite mais longínquo da memória onde o mundo da representação começa é uma região em constante movimento de transição, lugar de instabilidade e suspeita constante de uma demarcação ainda precipitada. O ser nasce sob o regime da questão e a filosofia consiste em manter atual a provocação originária desse regime.

O imemorial não é o efeito de uma falha da memória, de uma incapacidade de franquear os grandes intervalos do tempo, de ressuscitar os mais profundos passados. É a impossibilidade para a dispersão do tempo de se reunir em presente – a diacronia insuperável do tempo, um além do Dito. É a diacronia que determina o imemorial, não é uma falha da memória que constitui a diacronia.²⁰²

Trata-se de contestar o privilégio da consciência como origem de todo sentido possível ou ainda de expor sob que termos esse privilégio é afirmado, expor o que há de arbitrário no privilégio metafísico da presença. É pela concepção de temporalidade que essa contestação articula sua pertinência de sentido. O ser na ressonância de sua origem, na coincidência consigo mesmo, ressoa algo que lhe antecede, mas que não chega a coincidir com seu nome, ainda que aí se deixe escutar. Considerar o imemorial uma falha da memória significa não admitir nada anterior à representação, tão somente o nome já reunido em presença. Que o logos tenha que iniciar de um lugar, que o discurso filosófico tenha que recorrer a uma origem, sendo que desta recorrência depende toda manifestação, isto não pode significar o ensurdecimento desse ‘ponto zero’. Em outras palavras, ou a origem do discurso filosófico mantém a tensão crítica do questionamento desde a primeira letra de sua escritura, que significa aqui manter-se na origem *como*

²⁰² AE. 66

escuta, ou a filosofia não se realiza filosoficamente, ou seja, crítica e auto-criticamente desde a origem. Ou a filosofia é um questionamento que deve chegar a interrogar a autoridade de sua própria possibilidade de questionar ou ela é um ato autoritário e violento. Que o logos seja violento em sua origem, isto parece inevitável, mas que ele ensurdeça e endureça ao apelo do imemorial, que a representação nada mais admita de mais profundo que ela, isto não é uma necessidade do discurso, antes, uma opção de estilo – talvez a necessidade dessa opção – mas jamais a única possível.

Se a diferença ontológica reintroduz no discurso filosófico a verbalidade do verbo, deixando ressoar o sentido do tempo, é preciso perguntar, então, se o nível mais fundamental do discurso, aquele que se deixa alcançar pelo movimento do verbo, pela sonoridade da essência, é ainda uma ontologia. Se a ontologia fundamental libera a filosofia para a questão ao perguntar pelo sentido do verbo ser ou se a questão que daí surge já não está de saída comprometida como problema ontológico. É preciso se perguntar se ao nível da *questão*, se no momento em que a *questão* desabrocha enquanto sentido para o pensamento, já estamos no horizonte do ser. A questão é o desnível do discurso. A diferença ontológica só pode dar sentido ao tempo se o ser e o ente se mantiverem numa ordem não correlativa, ou seja, se a verbalidade não se reduzir a uma função do nome. O ser e o ente em correlação só dão sentido ao tempo da sincronia. A verbalidade pura é uma diacronia.

O tempo e a *essência* que ele desenvolve manifestando o *ente* identificado no tema do enunciado ou da narração, ressoam como um silêncio, sem converter-se eles mesmos em temas. Eles podem, certamente, se nomear no tema, mas essa nomenclatura não reduz ao silêncio definitivo a ressonância surda, o zunido do silêncio onde a essência, como um ente, se identifica. Novamente um silêncio ressoa em torno do que havia sido condenado à surdez para o "olho que

escuta"; o silêncio do debulhamento do ser, pelo qual os entes em suas identidades se clarificam e se mostram.²⁰³

O retorno do silêncio se dá aqui no mesmo movimento do dizer-desdizer-redizer que, como já sabemos, não reproduz uma dialética. Quando o ente se diz, o dizer é um mergulho naquilo que ressoa, e mais um mergulho, em busca do que nunca deixa de ressoar no exato momento em que ressoa. A cada vez desdizer e dizer de novo. O dizer é infinito, não porque deve dizer algo cuja natureza não termina, mas porque é dizer antes de ser a manifestação de uma determinada natureza. O verbo é a cada vez primeiro, a cada vez o que há de mais ancestral. O murmúrio do silêncio não permite que a essência se estabilize como uma instância de resolução, como a resposta a um problema orientado *a priori* à possibilidade daquela resposta. O silêncio é sempre murmurante, mas, enquanto silêncio, pela natureza do silenciar, permite a estabilização do ente no dito (ou do dito do ente). A escuta desse murmúrio é o exercício de um pensamento que não se conforma à exclusividade da visão enquanto apreensão de sentido. Ou a visada não é a única forma da intencionalidade, e outros campos que não o da presença da consciência já fazem sentido, ou a consciência não é apenas o campo da intencionalidade. É preciso abandonar o paradigma da correlação, onde consciência e objeto estão implicados pelo conceito fenomenológico da intencionalidade, uma não podendo ser concebida sem o outro e vice-versa: só existe consciência *do* objeto e só existe objeto *para* a consciência. Neste caso, a verbalidade é o movimento do verbo como nomeação de acontecimento. O verbo só alcança a sua propriedade quando deixa de corresponder ao nome. Há regiões da consciência onde a verbalidade se faz escutar fora do comando do nome, há regiões de sentido que não se reduzem à consciência como presença. O olho é também capaz de escutar.

²⁰³ AE. 67.

Fora da correlação como paradigma onde o discurso busca sua possibilidade racional, onde a filosofia é compreendida pela dinâmica dos nomes, começa a difícil tarefa de uma filosofia que deve construir diferentemente sua racionalidade. Se o dizer não corresponde necessariamente ao dito, é preciso supor uma espécie de campo residual do discurso, entretempo, intervalo. Espécie de lugar que não abandona o discurso, mas que nunca chega a colar nele, de maneira que o discurso trabalha num movimento constante, como pura busca, sem concordância de termos, numa dinâmica que não atende apenas ao apelo do nome e onde uma racionalidade nascida dessa inquietação e desse questionamento incessante já se manifesta, mas sem que possa ocupar um lugar de estabilidade. É necessário supor a *razão da pura busca* antes de estacionar o estatuto de toda razão na coincidência do nome. Supor a dinâmica do nome é já dar algum sentido a esse campo residual, onde a coincidência está ainda se procurando, ressoando em pura verbalidade, mesmo que seu destino já esteja definido pela nomeação. Compreender que essa dinâmica possa se constituir como uma racionalidade própria e independente é admitir para a verbalidade dessa busca outro destino que a nomeação dos entes.

É a verbalidade do verbo que ressoa na proposição predicativa, e é, a título secundário, em razão de sua privilegiada ostentação no tempo, que o dinamismo dos entes se designa e se exprime pelos verbos. O esforço em vista de conduzir os verbos a exercer a função de signos supõe ingenuamente como original a divisão dos entes, em substância, de uma parte, e em acontecimentos de outra, em estática e em dinâmica. Ora, o laço entre o Dito e o ser não se reduz sem resíduo à designação.²⁰⁴

Se a filosofia é o esforço de romper com a ingenuidade, a substância não pode ser admitida como origem do pensamento. Se a racionalidade filosófica consiste na crítica, a origem da filosofia não pode ser uma instância inatingível, espécie de fundamento ingênuo. O inatingível de sua origem se converte em má-consciência que acompanha o

²⁰⁴ AE. 68.

desenvolvimento do discurso. Se não é possível coincidir com a origem absoluta, é necessário se aproximar do sentido implicado pela origem: o fato de que a alteridade, exatamente porque não se deixa ver nem apreender, importa mais que o ser ainda antes da origem. A origem já implica uma resposta a esse fato, mesmo que já tenhamos que recorrer ao dito, como se a necessidade de desdizer o dito já se fizesse sentir antes mesmo que a necessidade de a ele recorrer. Todo início é, portanto, residual. O ser só pode se manifestar pela ressonância residual do que ficou fora dos contornos dessa manifestação. Como se, antes do início, tudo fosse ainda pura verbalidade, pura ressonância do infinito, ausência pura, ou seja, sem qualquer referência prévia a algo que já tivesse manifestado sua presença. O dito é uma possibilidade desse dizer pré-original, mas a racionalidade ética não repousa nesse destino, como se essa fosse a única possibilidade, ela é, antes, a ressonância do puro *como - modalidade, adverbialidade*.

A filosofia é essa denúncia do arbitrário e, primeiramente, do arbitrário que repousa nela própria, a suspeita de que o dito repousa sempre precipitadamente ou não se livra inteiramente desse risco, como se a definição de um ponto de partida fosse uma questão sempre aberta. Por isso, a racionalidade desse pensamento não consiste tanto em saber quanto nas condições que conduzem inclusive à possibilidade do saber. Falando em termos de linguagem, a racionalidade é o movimento que conduz o dizer, mas sem finalidade, sem que inevitavelmente esse movimento encontre o repouso nos contornos de um dito. Falando em termos de ética, a responsabilidade é esse movimento sem fim, essa inquietação que significa o outro implicado no mesmo, o ser exilado de si antes de virar uma questão que só a ele interessa, o problema de sua identidade. Falando em termos de ética e linguagem, o dizer enquanto verbalidade pura é a responsabilidade pura, ou seja, resíduo murmurante do silêncio que não chega nunca ao nome, a não ser

como ressonância sempre ainda ressonante, produção infinita e produção do infinito. Se a divisão dos entes em substância e acontecimento é a origem, a filosofia ainda aguarda o momento de começar.

Se a diferença ontológica nos fez novamente aprender a escutar a verbalidade do ser, resta aprender a conceber a linguagem segundo os modos dessa verbalidade. Pois se a diferença entre ser e ente ainda mantém a verbalidade como função correlativa do nome, se o dizer é tão somente a ressonância do dito, não temos ainda uma novidade em termos de linguagem, pelo menos no sentido esperado por Levinas. É preciso seguir a pista dessa nova maneira de dizer o ser. Se o ente deve ser entendido como processo mais que como instância substantiva, se o ente *ressoa* em sua essência, isto implica admitir um intervalo de tempo, ou seja, uma *diacronia*, pois é só a partir daí que uma ressonância pode ser produzida e ouvida. Seguir a pista desse intervalo de maneira a radicalizar o que seria o seu sentido, seguir a trilha de sua origem deve nos conduzir para fora do horizonte em que a verbalidade do verbo corresponde ainda ao destino do ser. A ressonância suspende de uma certa forma o regime do ser, deixa escapar algo que excede a fronteira da ontologia. É possível, então, pensar uma outra maneira de conceber a linguagem, seguindo a própria abertura que a diferença entre ser e ente proporciona para o pensamento.

A linguagem como Dito pode, então, se conceber como um sistema de nomes que identifica entidades e, desde então, como um sistema de signos que duplica os entes designando substâncias, acontecimentos e relações por substantivos ou por outras partes do discurso derivadas de substantivos designando identidades – em suma, *designando*. Porém, com o mesmo direito, a linguagem se concebe como verbo na proposição predicativa onde as substâncias se desfazem em modos de ser, em modos de temporalização, mas onde a linguagem não duplica o ser dos entes, onde ela expõe a ressonância silenciosa da essência.²⁰⁵

²⁰⁵ AE. 69-70.

“Com o mesmo direito”, ou seja, não há nenhum privilégio *razoável* de racionalidade quando tentamos conceber a linguagem de tal ou tal maneira. Estamos num nível em que a racionalidade filosófica é mais a questão de uma disposição de origem, situação de referência e *sentido*, do que propriamente a dependência de uma ordem pré-estabelecida. Qualquer ordem pré-estabelecida já é um ponto de partida que dependeu de uma opção de escolha, mas a filosofia só começa quando o arbitrário é perseguido e exibido, pondo em risco a legitimidade de nossas opções de escolha. Posso estar disposto a escutar na linguagem mais do que apenas nomes, ou ainda, posso estar disposto a escutar *primeiramente* a ressonância dos nomes que eles próprios enquanto substâncias definidas, como se do grau de sensibilidade da escuta dependesse mais a forma de conceber e dar sentido à linguagem. Na proposição predicativa a ressonância do verbo manifesta a pré-origem do nome e, dessa forma, reivindica para a linguagem uma nova possibilidade de concepção, onde o *modo de ser* vale tanto quanto a manifestação do ser pelo nome. O nome só pode atingir a sua plena definição na condição de emudecer sua capacidade de manifestação. A linguagem entendida unicamente como sistema de nomes é uma linguagem que não faz apelo à escuta, e, no limite, nem sequer à escuta de seus próprios nomes.

A arte pode ser entendida como linguagem adverbial, ou seja, como dizer, pois a manifestação propriamente artística da arte não repousa nas formas de sua manifestação. A arte hesita ao repouso da forma, mas, quando aí recorre, imediatamente explode com a forma, de maneira que só se deixa perceber na ressonância dessa explosão. Confundir a arte com as formas de sua manifestação é ensurdecer a sensibilidade artística, que certamente extrapola o contorno em que a obra se torna possível, mas sem que se deixe repousar no definitivo desse contorno. A arte é a diacronia do tempo. A sensação estética

não coincide com qualquer que seja a estrutura do poema, da música ou da pintura, não se encontra disponível como uma representação pretende disponibilizar algum conhecimento. A arte não se dá pelo conhecimento. Nesse sentido, a estética e a ética participam de uma mesma trama de linguagem. “A *essência* e a temporalidade aí se põem a ressoar como poesia e como canto”²⁰⁶. A arte seria, então, o próprio verbo do tempo. Vem daí, por exemplo, a enorme dificuldade, quiçá impossibilidade mesma, de traduzir um poema para outra língua ou de dizer a alguém o que sentimos ao ouvir uma música que gostamos muito. A arte não se encontra disponível pela análise de suas formas, onde já recorreremos a adjetivações, já falamos de uma situação mundana: a *essência* da arte não pertence propriamente ao mundo. O artista é aquele que consegue, pela obra, dar voz à exterioridade do infinito estético. “A poesia é produtora de canto – de ressonância e de sonoridade que são a verbalidade do verbo ou a *essência*”²⁰⁷. A arte é a inquietação da forma. O que a obra artística expressa é muito mais o caráter interminável de uma busca do que um objeto artístico definitivo. Melhor dizendo: o que define propriamente algo como obra de arte é o movimento de busca que o artista consegue imprimir no formato de uma obra, como se deixasse ali o registro de sua interminável pesquisa. O artista é aquele que consegue registrar numa obra de arte a ressonância do infinito, e o esteta, aquele que consegue escutar essa ressonância e “traduzi-la” em exegese.

A relação com a obra de arte é a experiência de uma meta-linguagem, onde operamos com um estilo de racionalidade que, da mesma forma como na ética, não procuramos *entidades*, mas *modos de ser*. Da mesma forma como na relação ao *visage*, a

²⁰⁶ AE. 70.

²⁰⁷ AE. 70.

obra de arte desinstala a linguagem de sua tendência nominalizante, fazendo apelo à verbalidade. ‘Da mesma forma’ quer dizer uma aproximação de estilo, não uma confusão. A estética e a ética são, sem dúvida, linguagens irmãs, mas configuram para Levinas atitudes existenciais distintas. O *visage* provoca o verbo não exatamente da mesma maneira que um poema, mas ambos suscitam a infinitude do tempo, ambos configuram modalidades do *outramente que ser*.

Na diversidade inesgotável das obras, ou seja, na *renovação essencial* da arte, cores, formas, sons, palavras, construções – já sob o ponto de se identificar em ente, já descobrindo sua natureza e suas qualidades nos substantivos portadores de adjetivos – começam a *ser*. Aí se temporaliza a *essência* que modulam. A paleta das cores, a gama dos sons, o sistema dos vocábulos e o meandro das formas se exercitam ao modo de puro *como* – é o toque da cor e do lápis, o segredo das palavras, a sonoridade dos sons – todas essas noções modais, ressonância da essência. A busca da arte moderna – ou talvez mais exatamente a arte no estado da busca – mas estado nunca superado – em toda sua estética parece entender e conquistar essa ressonância ou produção da *essência* ao modo de obras de arte. Como se as diferenças de altura, de registro e de timbre, de cor e de formas, de palavras e de ritmos fossem apenas temporalização, sonoridade e toque. A escritura sobre a escritura seria a poesia mesma.²⁰⁸

Assim, para a abordagem do estético, não se trata de saber ‘o que é’, não se trata de *saber*. Abordar uma obra de arte naquilo que ela implica para o pensamento é experimentar o puro estado da busca. A arte não representa uma realidade do mundo, mas desabrocha no mundo como uma nova realidade, estranha a ele, não pertencente à ordem do mundo, *alteridade*. Como se convidasse imediatamente para uma relação que deve durar no tempo. Pela expressão artística o mundo também se temporaliza, interrompe o seu automatismo e introduz nele a exigência de uma responsabilidade especial: a que deve socorrer a manifestação estética do infinito. É difícil, nesse ponto, separar a ética da estética. Se compreendemos que a obra de arte é capaz de exigir do mundo uma responsabilidade especial, uma atitude estética – e, de fato, essa exigência é

²⁰⁸ AE. 70-71.

o que vai diferenciar um objeto artístico de um objeto não-artístico, é o que vai falar da identidade da obra de arte – onde é que vamos apoiar o limite que pretende diferenciar a ética da estética? Como podemos precisar a “diferença de natureza” que há entre o *infinito estético* e o *infinito ético*? Em todo caso, trata-se de uma mesma *racionalidade de linguagem*.

Autrement qu’être inaugura no pensamento de Levinas toda uma possibilidade nova de compreensão da arte, uma novidade com relação aos escritos estéticos anteriores. “Não é verdade, como alguns pensam e às vezes escrevem, que sua filosofia desertou resolutamente a arte e a estética”²⁰⁹. Há, de fato, uma mudança de tom com relação à questão estética. Toda uma desconfiança com relação à arte vai tendendo a migrar para uma discussão a respeito da linguagem, onde a fronteira com a ética tende a se perder. A filosofia da arte é uma exegese. “A estética não é mais um discurso que vem de alhures, como uma palavra estrangeira à obra. Ela é uma força de atualização. Ela torna explícito o que está implícito”²¹⁰. Em *La réalité et son ombre* (1948) a estética levinasiana concentra-se na suspeita de que a arte, ao substituir o ser pela sua imagem, promove uma espécie de duplicação da realidade, ou realidade paralela, comandada pela força do *ritmo* e pela tendência de *idolatria da imagem*. A existência estética promove uma espécie de desinteresse perigoso uma vez que aliena o artista da crítica conceitual da realidade.

O procedimento mais elementar da arte consiste em substituir um objeto por sua imagem. Imagem e não conceito. O conceito é o objeto *captado*, o objeto inteligível. Já pela ação mesma, mantemos com o objeto real uma relação viva, captamo-lo, concebemo-lo. A imagem neutraliza essa relação real, esta concepção original do ato. O famoso desinteresse da visão artística – no qual se detém de fato a análise

²⁰⁹ LEVINAS, Danielle Cohen. *Ce qui ne peut être dit – une lecture esthétique chez Emmanuel Levinas*.

In: LEVINAS, D. C. ; TRIGANO, S. (dir.). *Emmanuel Levinas – philosophie et judaïsme*. Op. cit. p. 364.

²¹⁰ Idem. p. 370-371.

corrente da estética, significa antes de tudo uma cegueira ante os conceitos.²¹¹

O risco da relação à arte é o de promover uma existência idolátrica e diluir o sujeito da estética numa perigosa passividade, onde o ritmo “se impõe a nós sem que o assumamos”²¹². Uma espécie de vida encantada, ou embriaguez do ritmo, ou ainda sedução da imagem e do canto. Resultaria daí um automatismo da vida, onde a consciência se reduziria à função de obedecer ao compasso de uma dança. Mas a relação viva com a realidade não coincide com a ordem rítmica do poema ou da música, onde a linguagem conceitual e crítica – relação de vida filosófica – fica ameaçada. Assim, é necessário “não ceder ao famoso e clássico desinteressamento da visão artística, pois terminaríamos tombando na cegueira; na cegueira com relação aos conceitos, e por conseqüência, com relação à linguagem”²¹³. A arte seria, dessa forma, o lugar de uma passividade cega e indesejada, lugar de soberania da imagem, o risco de um retrocesso mítico e pagão do mundo. Levinas testemunha nesse período uma concepção de obra de arte ainda bastante clássica. Que significa essa idolatria da imagem? A impossibilidade da linguagem, se entendemos por linguagem o endereçamento ético ao outro. A obra de arte, na tendência idolátrica da imagem e do ritmo, configura um mundo ausente de responsabilidade ética: a obra de arte é *palavra sem endereço*. Isto está longe de significar que para Levinas a arte tenha que estar engajada em alguma função de transformação social (neste quesito, Levinas concorda com Adorno²¹⁴). “A imagem é um lugar de representação mágica, mortuária, ela marca uma influência sobre nós, uma vez que ela anula nossa vigilância e nos retira a iniciativa ao nos retirar a palavra”²¹⁵. A

²¹¹ RS. 47.

²¹² RS. 48.

²¹³ LEVINAS, D.C. Op. cit. 369.

²¹⁴ Cf. Idem. A autora faz uma interessante aproximação entre a estética levinasiana e adorniana.

²¹⁵ Idem. p. 369.

desconfiança com relação ao ritmo e à imagem acaba determinando a primeira fase da estética levinasiana e, de uma certa forma, impedindo a consideração da arte como estrutura especial de linguagem, não necessariamente alienante ou idolatrizante. Pelos escritos estéticos é possível verificar não só a evolução da concepção levinasiana da arte e do estético, como também a evolução da própria concepção de linguagem. Isto fica bem claro em *Autrement qu'êtré*²¹⁶.

Se a linguagem é o âmbito do Dizer - a tensão entre o Dizer e o Dito – a tal ponto que a verbalidade deve ressoar como sentido próprio, em uma região independente de uma função meramente denominativa, a manifestação artística, independentemente de obedecer a um ritmo ou de situar-se em uma imagem – mas já sabemos que não se trata de uma *situação*, pois a arte não é o que propriamente *repousa* na imagem – não configura exatamente esse âmbito do Dizer, essa tensão entre a sonoridade inquietante do verbo e o contorno necessário de uma forma? O que interessa a Levinas não é exatamente a arte enquanto forma plástica, enquanto o que a obra representa - uma determinada forma de manifestação – mas o suporte mesmo da obra, sua *materialidade*. Nesse sentido, a impressão que o violoncelo causa em Levinas, em *Nomos alpha*, do compositor grego Iannis Xenakis, é particularmente interessante:

A música em *Nomos alpha para solo de violoncelo* de Xenakis, por exemplo, flexiona a qualidade das notas emitidas em advérbios, toda quididade se converte em modalidade, as cordas e a madeira se diluem em sonoridade. O que sucede? Uma alma se lamenta ou exulta desde o fundo dos sons que se rompem ou entre as notas que não se fundam já na linha melódica, justamente elas que até então se sucediam em sua

²¹⁶ Muito embora haja muita divergência entre os estudiosos com relação à questão da estética em Levinas. David Gritz, por exemplo, defende o caminho de um prolongamento e uma complexificação das primeiras teses estéticas, mas não propriamente uma reavaliação. Por outro lado, o fato de que não encontramos nos escritos tardios uma reconsideração explícita do filósofo, nenhuma passagem em que ele se refira a uma mudança de concepção no campo da estética, isto dá o que pensar. Em todo caso, mesmo não sendo esta uma *tese sobre estética* e assumindo os riscos que um trabalho dessa natureza exige, defendemos aqui a idéia de uma evolução. Cf. GRITZ, D. *Levinas face au beau*. Paris, Tel-Aviv: Éditions de l'éclat. 2004. p. 49-133.

identidade contribuindo para a harmonia do conjunto, fazendo calar sua cristação? Antropomorfismo ou animismo enganoso! O violoncelo é violoncelo na sonoridade que vibra em suas cordas e em sua madeira, inclusive quando tal sonoridade se concretiza em notas, em identidades que se agrupam em gamas dentro de seu lugar natural desde o agudo ao grave e conforme as diferentes alturas. A *essência* do violoncelo – modalidade da *essência* – se temporaliza deste modo na obra.²¹⁷

O violoncelo desmancha sua identidade fixa para acontecer *como* violoncelo, como se na música o instrumento se evadisse de si, desfizesse sua substância para, então, poder dizer o que pretendia dizer sua substância: é quando a materialidade da arte se converte em *verbo*. A essência do instrumento se produz na sonoridade, ou seja, na *verbalidade* onde se dá seu acontecimento propriamente musical. Não é o conjunto de cordas e madeira o mais importante a configurar a essência do violoncelo, e não estão nas notas individualmente, ou nos diversos acordes da composição, ou ainda no sistema que eles configuram, a essência da obra. A música é, por excelência, a linguagem (estética) do dizer, pois o seu apelo é imediatamente auditivo. Aqui a ressonância é a própria linguagem. Para chegar à identidade ou à substância definida de uma determinada nota ou acorde, é preciso atravessar a sua ressonância. Como se, na música, a verbalidade fosse evidentemente anterior à nominalidade²¹⁸. Mas é a obra de arte quem possibilita um tal alcance de linguagem, nesse caso, a música de Xenakis. É na obra que o instrumento encontra sua *essência*, se convertendo em pura temporalidade. A obra

²¹⁷ AE. 71.

²¹⁸ Já em RS encontramos esse privilégio do elemento musical, ainda que aí se trate de uma crítica ao ritmo enquanto linguagem sem endereçamento ético: “O lugar privilegiado do ritmo se encontra, certamente, na música, pois o elemento do músico realiza, em sua pureza, a desconceitualização da realidade. O som é a qualidade mais desligada do objeto. Sua relação com a substância de onde emana não se inscreve em sua qualidade. Ressoa impessoalmente. Inclusive seu timbre, rastro de sua pertença ao objeto, se afoga em sua qualidade e não conserva sua estrutura de relação. Assim, escutando, não apreendemos um “algo”, senão que permanecemos sem conceitos: a musicalidade pertence naturalmente ao som”. RS. 49-50. O que, nesse contexto, parece soar negativamente, a saber, o fato de que pela escuta não apreendemos ‘algo’, não chegamos à substância uma vez que não conceituamos, futuramente soará positivamente, ou seja, como o caráter particular, a propriedade mesma dessa linguagem adverbial do Dizer: a verbalidade pura como essa dimensão de linguagem que não substancializa, não fala para apreender, mas para *endereçar*, oferecer-se enquanto palavra endereçada pela significância do infinito, na abordagem do infinitamente outro, modalidade do *outramente que ser*.

atualiza a força do infinito e o músico deve correr o risco quase mortal de se fazer o veículo dessa potência, como se tivesse que entregar todas as suas forças de resistência ainda identitária, ainda de controle, para, no último limite do possível, onde se desfaz a fronteira entre possibilidade e impossibilidade, dar voz ao infinito, o quase insuportável e interminável sem mundo - que nunca chega propriamente a começar, esta dimensão da vida que já não se encontra disponível quando pretendemos afirmar sua coincidência em um dito.

Falando em termos de função, a obra de arte, tomada em sua individualidade de objeto, seria uma espécie de prefácio inesgotável do mundo, intervalo de tempo que perturba a ordem do mundo uma vez que não encontra lugar de repouso, a configurar uma ordem estranha, um grão de loucura: “no isolamento: toda obra de arte é assim exótica, sem mundo, essência em disseminação”²¹⁹. A arte introduz e preserva no mundo um espaço de pura escuta, sem qualquer finalidade, pura disseminação. Um mundo sem arte é um mundo empobrecido de linguagem. Da mesma forma, a tendência de engajar a arte em uma operação ou finalidade constituinte do mundo, qualquer que seja a ideologia a serviço, resulta no empobrecimento da arte, que não funciona nos termos da utilidade. Exegese ou “não eliminável meta-língua”²²⁰ que deve fazer vibrar toda proposição predicativa, toda essência cujo destino não é a definição do nome, mas a sua verbalidade, seu modo de ser.

É este chamado que reconduz a modalidade da essência dita na obra ao fundo da *essência propriamente dita* - tal como se entende no enunciado predicativo - que justifica a noção de mundo: *essência propriamente dita* - verbo - logos que ressoa na *prosa* da proposição predicativa. A exegese não se abandona sob a ressonância da essência na obra de arte - a ressonância da essência vibra no interior do *dito* da exegese. (...). A é A, mas também A é B se entende como uma maneira

²¹⁹ AE. 71.

²²⁰ AE. 71.

na qual ressoa, ou vibra ou se temporaliza a essência de A. Todos os atributos dos seres individuais, todos os atributos dos entes que se fixam nos ou pelos nomes podem, em predicados, se entender como modos de ser: as qualidades que os entes fazem mostrar, as generalidades típicas segundo as quais se ordenam, as leis que os regem, as formas lógicas que lhes mantêm e lhes restituem.²²¹

Como se o verso, que ainda não é o mundo, justificasse a prosa do mundo, ou como se a prosa, porque não consegue eliminar a metalinguagem que o mundo supõe, vibrasse do fundo de sua essência predicativa, retornasse sempre à inesgotável exegese do prefácio que a obra de arte suporta e *materializa*. Poder escutar na linguagem algo mais que nomes é experimentar uma concepção de linguagem onde o ser reenvia constantemente aos modos de ser do ente, não repousando nunca no definitivo de uma substância. A prosa do mundo é, então, temporalizada pela exegese infinita e não eliminável do verso. O mundo não se resolve nos contornos de uma operação predicativa, está sempre em ressonância, indicando regiões que não compõem com a totalidade que tende a se insinuar pela fixidez do nome. A ressonância da essência aponta para o mais além, mesmo que se mantenha como que ancorada no núcleo nominativo, mas atravessa o nome de infinito. O verbo é infinitivo e a arte, na materialidade da obra, conserva esse dizer infinitivo, essa suspeita de que o tempo não é a ordem constituinte do mundo, mas um interminável prefácio, espécie de maestria exterior a qual o mundo deve constantemente dar ouvidos, mesmo que prevaleça a coincidência sincrônica do Dito.

Mas toda essa nova possibilidade de pensar a linguagem, tensão constante entre o Dizer e o Dito, não mantêm ainda fixa a correlação entre o verbo e o nome? Temporalizar a linguagem pelo verbo fazendo com que possamos escutar na intimidade mais profunda do nome a vibração interminável da essência é suficiente para fazer saltar da linguagem a *significação própria do Dizer*? Se “o logos se tece na anfibologia onde o

²²¹ AE. 71-72.

ser e o ente podem se entender e se identificar, onde o nome pode ressoar como verbo e o verbo da apofântica se nominalizar²²², é necessário aprofundar ainda mais o sentido dessa verbalidade, na direção de uma diacronia que escape ao campo semântico dessa anfibologia. É necessário aprofundar o nível dessa diferenciação de linguagem para além da diferença ontológica, onde o ser e o ente ainda encontram formas de identificação, mesmo que num território de ambigüidade. Pela diferença ontológica, ainda estamos sob o comando da sincronia, mas a diferença do Dizer é uma diacronia, nível mais profundo de linguagem: anterioridade unsuspeitada pela anfibologia do ser e do ente, ou ainda, persistência do silêncio que o conceito não chega a interromper, pois não está ao seu alcance. A diferença ontológica serve a uma nova maneira de escutar a prosa do mundo que é o logos: nova forma de pensar *a mesma forma de pensar*. Pela diferença do Dizer trata-se de ir além do ser e da essência.

Que sentido pode pretender o Dizer puro? Que pode significar um dizer que não seja correlativo ao dito, nem ao modo de ressonância da essência, verbalidade do nome? Já sabemos que toda manifestação, inclusive a do puro Dizer, é já a recorrência ao Dito, é já “sofrer o império do ser”²²³. Mas a filosofia, porque não se contenta com um puro discurso descritivo, vai forçar o Dito, inclusive numa direção que o deve levar além da anfibologia onde a diferença se contenta em manter a vibração da essência, promovendo uma ontologia temporalizada. O tempo só vai atingir a sua plena significância diacrônica quando a ética interromper o ritmo em que a essência se mantém como vibração correlativa ao dito, ou seja, na suspensão do horizonte ontológico que a responsabilidade ao outro pressupõe.

²²² AE. 72.

²²³ AE. 75.

A responsabilidade por outrem é precisamente um Dizer antes de todo Dito. O surpreendente Dizer da responsabilidade por outrem é contra "ventos e marés" do ser, uma interrupção da essência, um desinteressamento imposto por uma boa violência. No entanto, a gratuidade exigida da substituição – milagre da ética antes da luz – impõe que este surpreendente Dizer se aclare pela própria gravidade das questões que o assediam. Deve mostrar-se e se reunir em *essência*, se colocar, se hipostasiar, se fazer eon na consciência e no saber, se deixar ver, (...). Mas é preciso também que o *Dizer* apele à filosofia para que a luz que se fez não fixe em *essência* o mais além da essência e que a hipóstase de um *eon* não se instale como ídolo.²²⁴

A tarefa da filosofia seria, portanto, a de conservar o conceito sob a condição de não deixar que ele se imobilize dentro dele mesmo como um ídolo, se fixando no definitivo de um nome. A filosofia só começa, de fato, quando é chamada ao exercício dessa suspeita de fixação de seu próprio discurso, como se não pudesse repousar jamais. Somente dessa forma é possível sustentar que a filosofia é um pensamento cuja essência consiste em superar o dogmatismo mítico, onde repousam as diversas formas da idolatria. A responsabilidade como forma do Dizer não pode ser confundida pura e simplesmente com o ato de se responsabilizar por alguém, num nível em que já nos autorizamos a dizer que ‘este’ porque ‘fez isto’ é responsável, enquanto que ‘aquele’ porque ‘deixou de fazer’ ou porque ‘fez aquilo’ é irresponsável. Seria isto proceder numa grande ingenuidade. A *responsabilidade* não se resolve como um atributo, como a qualidade de alguém já instalado em uma história subjetiva, alguém que já aprendeu o que são ‘valores morais’ e, portanto, age conforme o conteúdo de uma boa educação. Sem dúvida que também a responsabilidade implica numa questão pedagógica, numa subjetividade que deve ser educada. Mas, no nível de sua significação filosófica, não se trata de recorrer a uma *filosofia moral*. A responsabilidade é o momento em que o discurso filosófico se desorienta de suas essências: a responsabilidade coincide com a

²²⁴ AE. 75.

suspensão do ser, não pertencendo ao rol dos fenômenos passíveis de identificação, não se tratando de um saber, *não se tratando de ser ou não ser*.

Estamos implicados uns aos outros desde uma aliança muito mais antiga do que nossa situação histórica e cultural é capaz de suportar, como se, no fundo, soubéssemos que o *visage* importa muito mais que qualquer querela de nossa ‘vida cultural’. O fato de que esta implicação ética não seja visível, uma vez que predomina uma situação exatamente oposta no mundo, não desautoriza esse conteúdo especial da ética. Antes, exhibe o estágio de imaturidade das civilizações ou de um projeto específico de cultura – não apenas, mas talvez prioritariamente uma imaturidade política - que consiste em adiar o momento de abandonar a infância e penetrar, finalmente, numa vida adulta. Em geral, o que vemos é um envelhecimento infantilóide. A filosofia parece saber dessa defasagem. O amadurecimento filosófico da cultura consistiria, então, em tornar atual a vida adulta nas diversas formas e instituições em que se manifestam nossos modelos de sociedade. Cuidar para que um determinado ‘modelo’ de vida – e por ‘modelo’ queremos dizer a diversidade das formas, funções, papéis sociais, burocracias, instituições, tudo o que diz respeito à vida política, entendida num sentido amplo – não se estabeleça como o modelo definitivo. A filosofia começa a morrer quando tende a justificar um determinado modelo, passando a ocupar um lugar surdo à ressonância do questionamento crítico. Em outras palavras, o fato de que o que chamamos de ‘modelo de vida’ passe a valer como a ‘vida ela mesma’, obedecendo à tendência idolátrica que ronda a própria idéia de ‘instituição’, o fato de que determinado modelo de cultura ocupe freqüentemente um “lugar natural” na vida, exercendo uma autoridade explicitamente arbitrária e violenta, e transformando a vida no exercício justificante desse modelo, significa este adiamento perpétuo do que seria, aos olhos da filosofia, a idade adulta do

pensamento. A filosofia seria, então, uma atenção constante à primazia do humano, a idéia de que o *visage* vem e vale primeiramente. O desejo da filosofia é garantir “que não se negocia o pessoal, que com ele não se regateia”²²⁵, resistindo à violência dessa força onde “política e técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam”²²⁶, transformando o ser humano em “joguete de suas obras”²²⁷. O Dizer seria, então, essa *força anárquica da responsabilidade* que nos mantém numa inescapável inquietação pelo outro, esse comando onde a não-indiferença não é uma questão da nossa escolha.

A interrupção ética da essência é o modo como a *subjetividade* significa enquanto discurso filosófico. Discurso de exceção que, na suspensão do ser, oferece as condições em que a ontologia se faz possível. A subjetividade seria, então, a *obra do tempo*, o eco da diacronia. Margem exterior de todo começo, ou ainda, a pura disseminação do Dizer: verbo que ressoa sem termo de referência, ainda livre da correlação ao nome. Dizer sem Dito. “O subjetivo e seu Bem não saberiam se compreender a partir da ontologia. Pelo contrário, a partir da subjetividade do Dizer a significação do Dito poderá se interpretar”²²⁸. O conceito de subjetividade é um estado de exceção da linguagem conceitual, ele não coincide com o Dizer que seu Dito já pressupõe. “*Dizer-se* dissocia-se de ser dito quando significa ‘responder’, ‘oferecer-se’, ‘sofrer’”²²⁹. Abordar a subjetividade, buscar o sentido profundo da responsabilidade é forçar as fronteiras do discurso ontológico, sondar o além do ser onde, desde de Platão, o Bem significa. A bondade não é a escolha de uma boa alma, mas o outro-no-mesmo ou o mesmo-pelo-outro da responsabilidade – a intriga ética da *substituição*. Pensar a ética é

²²⁵ SS. 28.

²²⁶ HOH. 82-83.

²²⁷ HOH. 83.

²²⁸ AE. 77.

²²⁹ RICOEUR, P. *Outramente*. Op. cit. p. 32.

pensar o antepassado irrecuperável que acompanha cada instante de nossa situação já mundana, a subjetividade sendo o movimento de retorno sem alcance desse antepassado e se produzindo a cada instante de inquietação pelo outro, ou melhor, se produzindo *como a inquietação que constitui a própria essência do instante*.

Situação excepcional de pensamento, o Dizer constitui uma racionalidade em que o sujeito não está situado, não é sujeito de uma ação mas *sujeição de uma recorrência sem termo*, “suprema passividade da exposição ao outro”²³⁰, vulnerabilidade de pele nua onde a ausência do que seja se converte na pura doação, antes da liberação de signo ao outro. “A “liberação de signos” remeteria a uma prévia representação de signos, como se falar consistisse em traduzir pensamentos em palavras e, conseqüentemente, em ter sido previamente *para si e em si*, como uma consistência substancial”²³¹. A subjetividade como Dizer consiste outramente que ser. O pensamento vai, inevitavelmente, recorrer ao Dito, mas vai ser chamado novamente pelo vestígio residual do Dizer que não chega a se atualizar no contorno do Dito. O Dizer consiste a subjetividade como uma aventura sem retorno, sem morada.

O sujeito no Dizer se aproxima do próximo ex-primindo-se, no sentido literal do termo, expulsando-se fora de todo lugar, não *habitando* mais, não pisando nenhum solo. O Dizer descobre, para além de toda nudez, o que pode haver de dissimulação na exposição de uma pele posta como nua. Ele é a *respiração* mesma dessa pele antes de toda intenção. O sujeito não está *em si*, dentro de si para se dissimular ou se esconder inclusive sob suas feridas e seu exílio entendidos como *atos* de se ferir ou de se exilar.²³²

Não somente estrangeiro sobre a terra, mas, no limite extremo da responsabilidade que o Dizer implica, *estrangeiro em sua própria pele* – alguém com quem não coincido mora em mim. A subjetividade é a incondição do desenraizamento. Toda crítica do ser como

²³⁰ AE. 81.

²³¹ AE. 81.

²³² AE. 83.

morada – o ser como sinônimo do habitar, conforme a filosofia do segundo Heidegger – se faz ecoar nesse discurso. O enraizamento é a afirmação do direito de ser, enquanto que aqui se trata de viver a perseguição pelo outro como *justificação* do direito a ser. Desde então, ser implica em permanecer na ressonância dessa ordem de justificação. Não somos donos de nenhum lugar, toda posição tomada situa-se na suspeita de uma usurpação. Enraizar no ser é ensurdecer o eco do pré-original. O Dizer é a inversão do sinal positivo da intencionalidade, excesso que, no ato mesmo, não se integra à captura intencionalizante, se mantém ao modo de vestígio, questão que não silencia. Não se trata de negar o direito de ser, mas de *inspirar* esse direito pelo sentido da responsabilidade, imprimir no ser a marca do infinito ético. A intencionalidade pressupõe a instalação do ser em si, a origem como morada, enraizamento. Desde então, todo Dizer é já correlativo ao Dito e a comunicação tende a se reduzir à permuta de signos. Quando falamos já testemunhamos nossa condição de estrangeiros no mundo. A linguagem como Dizer significa o fato de que antes de sermos-no-mundo, somos pelos-outros. Falar é se desligar da terra para se religar ao outro, “eis a subjetividade do sujeito inocente de conjunções ontológicas”²³³, gravidade da justificação ética do ser-no-mundo.

Se a *subjetividade* é a questão central de *Autrement qu’être* – e conseqüentemente do conjunto da obra levinasiana – a problematização da linguagem é o contexto mais evidente em que essa questão se desdobra. De fato, não há uma passagem dessa obra em que a temática da linguagem não apareça. A *linguagem como Dizer* se converte na própria chave de acesso à compreensão da subjetividade, sendo que a problematização da linguagem acaba se tornando o próprio *método* dessa filosofia, seu

²³³ HOH. 120.

processo. Autrement qu'être é o próprio exemplo da tensão entre o Dizer e o Dito. Todo desafio consiste numa tarefa de linguagem: tornar filosoficamente compreensível uma idéia que não se resolve pela cópula do verbo ser. Tal tarefa vai exigir mudanças na concepção de racionalidade: a problematização da linguagem é o próprio desenho de uma nova idéia de razão, a *racionalidade ética*. Portanto, a abordagem da subjetividade deve começar pelo questionamento da pertinência da pergunta pelo ser, neste caso, *o ser da subjetividade*. Não é óbvio que toda filosofia deva partir da pergunta 'que é?'. Trata-se de denunciar a convicção que está implícita neste ponto de partida, a de que a ontologia é o horizonte de toda filosofia possível. Se a comunicação não é uma mera permuta de signos, a linguagem não pode ser um mero sistema de nomes. A tensão entre o Dizer e o Dito deve abrir caminhos para além da correlação entre o verbo e o nome, para além de um sentido fixado como substantivo. *A substituição é a modalidade ética do Dizer, o caminho pelo qual o pensamento da subjetividade consiste a filosofia do outramente que ser como nova possibilidade de razão. A racionalidade ética, pelo tema da substituição, não é apenas a crítica do discurso ontológico, mas uma outra maneira de ler a filosofia.*

3.3 A SUBJETIVIDADE PARA ALÉM DA RELAÇÃO: *SUBSTITUIÇÃO*

Afirmar que a subjetividade é a *substituição ao outro* ou que o sujeito é aquele que abriga um outro que não ele-mesmo em sua pele significa se separar da longa tradição ontológica do pensamento filosófico, razão cuja linguagem consistia em atender a expectativa de um ouvido habituado à inteligibilidade dos nomes, quando estes prometiam, pela cópula do verbo ser no presente do indicativo, a perfeita adequação da substância a ela mesma. Neste caso, o Outro ocupa o lugar que a razão ontológica reserva ao Mesmo. É evidente a ambigüidade dessa nova razão e linguagem. A subjetividade se produz no entretempo diacrônico da recorrência em que o Mesmo, a caminho de si mesmo - a caminho *do Si mesmo* como promessa de uma substância onde a identidade subjetiva alcançaria seu lugar na coincidência do Nome, *ser-em-si, ser-para-si – já se encontra no movimento sem fim da responsabilidade*. É nessa recorrência, movimento de exteriorização, transcendência da provocação produzida pela idéia do infinito em mim, que se dá o *nó da subjetividade como substituição*, movimento que consiste a *racionalidade do outramente que ser*. A recorrência deve suportar a idéia do infinito. Não é possível pensar aí senão a verbalidade pura, a inquietação do não-lugar – *utopia do humano*. A utopia não é uma realidade que não tem lugar, mas a realidade do não-lugar. A subjetividade é a anarquia imemorial do mundo. Pensar o sujeito como ato de consciência e liberdade é pensar atributos de um conceito de Eu, atividade que pressupõe uma subjetividade já em produção. A subjetividade não é o

conceito de Eu, mas o *exílio infinito de si*. A ontologia como linguagem e filosofia primeira é o ser retornado a si mesmo e identificado ao seu nome, o saber e o conhecimento como horizonte de toda espiritualidade possível. Quando dizemos que a ‘subjetividade é a substituição ao outro’, estamos traindo a expectativa concentrada no verbo conjugado, como se disséssemos que ‘A não coincide com A’. Sustentamos, então, que a filosofia não é apenas o horizonte do saber - numa tradição que, aliás, remonta a Kant, mas que também dela se separa²³⁴ - nem a ontologia o único dizer possível. Quando se trata de pensar a subjetividade ou, o que dá no mesmo, de investigar a remota origem do sentido, cujos fragmentos à guisa de *vestígio* incomodam a inteireza do nome e seu desejo de se manter incólume na função de dar sentido e produzir pensamento, entramos num território de racionalidade e linguagem diferentes, o campo da ética como significação primeira. *A filosofia da subjetividade é a exceção da racionalidade ontológica na anterioridade anárquica que implica a estrutura do Outro-Mesmo – subjetividade como substituição.*

O desafio está em trazer ao pensamento, povoado de expectativa identificante, algo que não alcança o estatuto de princípio que a identidade exige. Mas o pensamento é o *movimento do pensar*. É possível, então, mobilizar a expectativa do pensamento, imaginá-lo, por exemplo, não como uma *instância* fixa onde os problemas tendem a uma *solução* e onde o único movimento possível assemelha-se a uma espécie de purificação de conteúdos, polimento da matéria caótica da questão em vista de uma forma adequada à inteligência. Como se de uma domesticação se tratasse. Pensar se reduziria, então, a este movimento de domínio da realidade exterior – matéria caótica e sem princípio da

²³⁴ Ver CHALIER, C. *Pour une morale au-delà du savoir – Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel, 1998.

questão – e não vamos mais nos perguntar sobre a obviedade dessa tendência de posse, onde toda relação com a exterioridade já está de saída comprometida?

Na filosofia que nos é transmitida, o sentido que não se refere àquilo que se instala na positividade da terra firme sob a abóbada do céu passa por puramente subjetivo, por sonho de uma consciência infeliz. A questão, a Busca e o Desejo são privações da resposta, da posse, do gozo. Não se pergunta se a questão paradoxalmente desigual a si mesma *não pensa além*, se a questão, em lugar de nela carregar apenas o vazio da necessidade, não é a própria modalidade da relação com o outro, com aquele que não pode ser abarcado, com o Infinito. Com Deus. A questão, antes de se pôr no mundo e de se satisfazer com respostas, seria, pelo pedido ou pela oração que exprime – pela admiração em que ela se abre – relação-a-Deus, a insônia originária do pensar.²³⁵

Antes mesmo de discutir o sentido dessa matéria bruta da questão, trata-se de pensar que relação estamos dispostos a produzir entre *filosofia* e *questão*. Sem dúvida que caímos num debate sobre a idéia mesma da filosofia: que racionalidade merece, nessa idéia, um lugar de operação? Produzir filosofia como lugar de atualização constante da questão não significa transformar o pensamento em caos, mas manter-se num nível de operação racional onde o conceito não repousa tranqüilo como função de *princípio* de inteligibilidade, manter-se num nível de consciência em que *conceituar a realidade é comprometer-se com o privilégio da questão*, “insônia originária do pensar” onde o ídolo não encontra lugar para se alojar. Não significa isto pensar a filosofia como *crítica da realidade*?

A questão não seria uma modificação, nem uma modalidade, nem uma modalização da *apophansis*, como a dúvida ou a consciência do provável ou do possível. Ela é original. Ela é exatamente a figura que toma - ou o nó em que se tece – a desproporção da relação – sem esta figura impossível – do finito ao infinito, o “no” do “infinito *no* finito”, que é também o *fora* mais exterior que toda exterioridade ou a transcendência ou a duração infinita que não chega nem vai a termo. Não é a este pensamento – diferente daquele que – consciência intencional quer à sua medida o correlato, o repouso e a identidade do positivo astronômico – que se refere Blanchot quando diz, paradoxalmente: “Nós pressentimos que o des-astre é o pensamento”? Inteligibilidade cujo insólito não se reduz a uma teologia negativa. A

²³⁵ DVI. 163.

transcendência do Infinito não é recuperada nas proposições, sejam elas negativas.²³⁶

Não ‘pensamento da interrogação’, como se a pergunta fosse a condição da partida, mas ‘pensamento *como* interrogação’, força que atualiza o privilégio da questão. O extraordinário que há na fórmula “Infinito-no-finito”, quando a *relação* mediante a qual o pensamento acontece já é a resposta à pro-vocação anárquica da questão. A subjetividade como abertura primeira, produção constante do pré-original, seria o *antes da relação*. A figura da *relação* deve, então, ser abandonada uma vez que já implica em ‘estruturas’ dispostas para a relação, e, dessa forma, deixamos que a substância caia novamente num estatuto de princípio. Uma filosofia que se produz como questão deve tornar inteligível a idéia do antes-do-princípio. Filosofar é pensar na diacronia do tempo, não para chegar ao conceito do tempo diacrônico, mas pensar tendo que dar conta do caráter essencial do tempo que é a diacronia. Não se trata de remeter o pensamento a um passado imemorial onde ‘algo’ teria acontecido e, portanto, teríamos que inventar não se sabe que forma não-representativa de dizer esse acontecimento. A diacronia é a imemorialidade que o ato da consciência (intencional) como produção do presente pressupõe. Todo ato assenta sobre uma passividade inatualizável. A subjetividade no ato da consciência *já começou*, não como resposta a uma questão de origem, mas como *responsabilidade pelo infinito da questão*.

A idéia de criação *ex-nihilo* não aparece por acaso no capítulo central de *Autrement qu’être*²³⁷. É disso que vai se tratar primeiro quando chegamos ao tema da substituição. Toda idéia de diacronia se esclarece aqui, até poderíamos dizer *criação diacrônica*. A criatura atende ao chamado da criação sem que a ordem tenha lhe

²³⁶ DVI. 163-164.

²³⁷ A respeito dessa idéia, a criação, ver CHALIER, C. *La trace de l’infini – Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Cerf, 2002. p. 21-42.

alcançado, sem a sincronia de uma relação de causalidade. Significa isto a precedência da *eleição* com relação à ordem do ser. Passividade anárquica da criação onde a criatura, que ainda não recebeu uma definição ontológica, ou seja, desde antes de seu próprio princípio, já configura a ordem da responsabilidade, mesmo antes de receber as condições de responder pelos seus atos, antes de ser sujeito livre. “Talvez é aqui, nesta referência ao fundo de passividade anárquica, onde o pensamento que nomeia a criatura difere do pensamento ontológico”²³⁸, pois, “na dimensão da criação, o sujeito, antes de ser definido pelo ser, é definido pela passividade da eleição”²³⁹. A racionalidade ontológica não poderia autorizar uma tal nomeação *ex-nihilo*, precisaria antes inventar a sincronia do tempo, domesticar a idéia de temporalidade, o que significaria não desautorizar uma autoridade que não foi recebida, ou seja, aceitar na consciência um ato de arbitrariedade cometido contra si próprio. A possibilidade de pensar o tempo como sincronia pressupõe o tempo como diacronia, que não autoriza em sua anterioridade a primazia de sua idéia de sincronia. A criatura designa uma instância estranha ou mesmo escandalosa para a razão do saber. O dizer da subjetividade emperra o discurso do ser, exige uma estrutura de alcance argumentativo incompatível com a ontologia. “O problema é que a posição do sujeito é de-posição; incapaz de se identificar, o sujeito conserva em seu seio a estrutura da criatura: ele é "o Outro-no-Mesmo"”²⁴⁰. Provavelmente o tema levinasiano da substituição seja o mais heterogêneo em relação ao discurso normal da filosofia, que não consegue compreender antes de identificar, quando

²³⁸ AE. 179.

²³⁹ PETROSINO, S.; ROLLAND, J. *La vérité nomade – introduction à Emmanuel Lévinas*. Paris: La découverte, 1984. p. 64.

²⁴⁰ Idem. p. 65.

identificar significa coincidir no ser. Talvez por isso mesmo a substituição seja o tema filosófico por excelência desse pensamento.

A criação *ex-nihilo* desenha uma lógica que inverte a ordem dos termos onde a razão ontológica opera sua dinâmica de argumentação. A possibilidade da criatura significa a precedência do fazer em relação ao entender, a primazia do acolhimento ético do outro em relação à tentação de compreendê-lo antes de mais nada e a fim de mensurar ou discernir razoavelmente sobre a possibilidade da acolhida. A criatura que responde antes de entender desenha a mesma lógica em que a ética se torna razoavelmente precedente à ontologia, e a responsabilidade, à liberdade. Mas uma tal lógica não parece mais tão estranha quando “pela confiança depositada naquele que fala prometemos obedecer e, desde logo, vamos escutar o que ele nos diz. Nada é menos paradoxal. Salvo o próprio nascimento da confiança anterior a qualquer análise”²⁴¹. Que tipo de linguagem poderia nascer sem a precedência da confiança? Ou devemos pensar a confiança como uma modalidade do saber? Mas então a confiança perderia seu sentido mais fundamental – a heteronomia da partilha, a transcendência prévia e sem mais – pois, uma vez derivada do saber, permaneceria condicionada, sem a gratuidade que constitui a própria verdade da confiança, estrutura por excelência de abertura. O saber é uma confiança solitária, permanência nos limites da mesmidade. A possibilidade da confiança, esse nascimento anterior a qualquer análise, coincide com a possibilidade da subjetividade enquanto que revela a estrutura profunda em que o sujeito, chamado a ser, responde antes de ser. A lógica da criatura não parece bastante próxima da lógica que reproduzimos quando falamos com alguém? A comunicação não seria simplesmente possível se não pressupusesse a confiança incondicional naquele que fala, e

²⁴¹ QLT. 87.

incondicional não quer dizer sem compromisso com o saber, mas um modo de interpretar nossa relação aos outros para além das fronteiras do conhecimento. Quando falamos, confiamos primeiro e depois entendemos ou atendemos ao chamado da fala para então compreendê-la. A linguagem enquanto comunicação obedece, de uma certa forma, a mesma lógica da *difficile liberté* do povo de Israel que, para sair do cativeiro, teve que aceitar sua subordinação à lei da Torá. Se o sujeito fosse surdo ao chamado diacrônico da criação, surdo à eleição, o ser não teria a chance de nascer.

*

O paradoxo – que para uma boca habituada a primeiro entender para depois falar torna quase impronunciável o logos da substituição, mas sem se dar conta que o entendimento pressupõe a escuta e, portanto, a passividade no fundo da atitude compreensiva – se revela no dizer dessa impossível coincidência do eu consigo mesmo, esse dizer de uma “ausência do que seja”. Obsessão na recorrência a si, a responsabilidade ao outro é a exibição dessa situação paradoxal, luta interminável da linguagem. A recorrência é a aventura do exílio onde a subjetividade propriamente se revela: recorrência sem retorno porque sem chance de escolha. Não está ao alcance do sujeito qualquer decisão. O Outro é uma perseguição, uma obsessão que vem de fora e que contamina as entranhas mais secretas da subjetividade. Mas nesse exílio não estou alienado: o não retorno não significa a minha alienação, antes a concernência da responsabilidade. O fato de que ninguém me pode substituir na responsabilidade e de que não está ao meu alcance a possibilidade da recusa significa a minha *assinatura* de sujeito.

A responsabilidade na *obsessão* é uma responsabilidade do eu com relação ao que esse eu jamais quis, ou seja, com relação aos outros. Essa anarquia da recorrência a si, além do jogo normal da ação e da

paixão onde se mantém – onde *é* – a identidade do ser, aquém dos limites da identidade, esta passividade sofrida na proximidade por meio de uma alteridade em mim, esta passividade da recorrência a si que, no entanto, não é a alienação de uma identidade traída – que pode ela mais que a substituição de mim aos outros? Não alienação, no entanto, porque o Outro no Mesmo é minha substituição ao outro segundo a *responsabilidade*, pela qual, *insubstituível*, estou assinado. *Pelo* outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é o psiquismo. Mas psiquismo que pode significar esta alteridade no mesmo sem alienação, ao modo de encarnação, como ser-na-sua-pele, como ter-o-outro-na-sua-pele.²⁴²

É preciso supor uma multiplicidade de origem. Na intimidade mais secreta, mais atômica, por assim dizer, lá onde repousaria a unidade indivisível do sujeito, ressoa uma multiplicidade²⁴³. Minha assinatura reenvia a uma passividade que não se recupera no nível de visibilidade em que a assinatura remete à minha identidade subjetiva. A identidade não esgota o sentido da subjetividade. O nível de visibilidade que o logos normalmente espera esconde o segredo dessa ancestralidade. Não como um ser por trás de uma aparência, mas como uma ordem anterior ao jogo do ser e do aparecer. Tal anterioridade se torna visível na própria manifestação dos problemas ontológicos, como o limite mesmo do ser. Nesse sentido, a alienação é exatamente o contrário do que seria o exílio do ser em si. Para o escândalo da lógica hegeliana, alienar o sujeito é encerrá-lo num conceito de subjetividade. A responsabilidade não é uma assinatura conceitual mas a unicidade insubstituível do nó subjetivo, o momento em que o sujeito se ausenta de uma generalidade conceitual em que se alienaria no risco da indiferença. Um conceito de Eu não responde senão a uma coerência lógica e sistemática, totalidade sem infinito ético. Pela responsabilidade o sujeito se retira dessa lógica, se desaliena do Todo convocado que está, desde sempre, à aventura sem retorno do infinito ético.

²⁴² AE. 181.

²⁴³ Cf. SOUZA, R. T. *Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas*. In: SOUZA, R.T.; OLIVEIRA, N. F. *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 379-414.

Perseguição, obsessão, expiação: tudo parece indicar uma privação total da liberdade individual. Mas sobre que princípio assenta essa idéia de liberdade que se sente ameaçada? A linguagem nos trai a todo momento e é preciso se defender. A idéia de liberdade – de que tanto o pensamento moderno se orgulha a ponto de tornar quase inimaginável a própria idéia de uma crítica a essa idéia – se estabelece na base de um conceito substancialista de sujeito, aliás, se estabelece *como* a base sólida desse conceito. A subjetividade transcendental de Kant é talvez o exemplo mais próprio. Mas aqui o sujeito é perseguido antes de seu princípio, ou seja, não se trata ainda de uma substância que merecesse ser objeto de perseguição implacável. Tal idéia de perseguição tornaria impossível a livre responsabilidade. A responsabilidade não é uma liberdade de escolha. Ao perseguir a tendência que o sujeito tem de retornar a si mesmo, movido que está pelo medo da perda de si, chega-se não ao fim da liberdade, mas à liberdade (traidora de sua idéia?) que nasce de uma outra ordem de razão, chega-se à possibilidade de pensar outramente a liberdade. Como se trocássemos a obsessão do *interessamento*, pela obsessão do *desinteressamento*, o que nos dá a chance de pensar a obsessão também antes do princípio do ser. A perseguição do outro libera o ser da perseguição de si mesmo. O si-mesmo é a liberdade que resulta dessa perseguição que não termina de começar, que libera inclusive da relação – que em sua idéia não consegue se liberar de todo da liberdade do princípio, da livre escolha, uma vez que pressupõe unidades estabelecidas a ponto de poderem se relacionar.

(...) o si-mesmo se absolve de si. Liberdade? Liberdade outra que essa da iniciativa. Pela substituição aos outros, o Si-mesmo escapa à *relação*. No limite da passividade, o Si-mesmo escapa à passividade ou à limitação inevitável que sofrem os termos na relação: na relação incomparável da responsabilidade, o outro não limita mais o mesmo, ele é suportado pelo que limita. É aqui que se mostra a sobredeterminação das categorias ontológicas que lhes transforma em

termos éticos. Nesta passividade, a mais passiva, o si-mesmo, eticamente, se libera de todo outro e de si.²⁴⁴

Podemos repensar dessa forma, eticamente, todas as categorias que nos transmitem os textos da tradição filosófica, principalmente a subjetividade, a responsabilidade, a liberdade, a ética, o ser. Mudamos o foco de nossa lente, fazendo da ética a ótica²⁴⁵. A primeira atitude é já ética, como se *vissemos* o mundo desde a lente da responsabilidade, sendo ela o comando que determina a ótica, tudo recebendo desde aí um novo sentido. O ser não é recusado – isto seria tolice – mas reabordado a partir de exigências não previstas pela abordagem do paradigma identificante. Há uma inversão de ordens e prioridades, conseqüências da ética como filosofia e metafísica primeira. O primeiro movimento do ser não provém de uma escolha mas de uma inspiração heteronômica, a constituir o próprio psiquismo. Liberdade que libera das exigências de ser, leveza de si. A subjetividade não está na relação inter-subjetiva, como pensávamos em *Totalité et infini*, mas na sujeição ao outro: o sujeito não se encontra em relação, onde ele já se identificou, mas como *suportar* do outro, *o sujeito é o outro nele*. Minha subjetividade é “minha substituição inscrita no meu eu, inscrita como *eu*. O outro pode substituir a quem

²⁴⁴ AE. 181-182.

²⁴⁵ Vejamos como a questão aparece na segunda leitura talmúdica de QLT: “Mas eis onde conduz esta integridade lógica da subjetividade: a relação direta com o verdadeiro excluindo o exame prévio de seu teor, de sua idéia – quer dizer, o acolhimento da Revelação – só pode ser a relação com uma pessoa, com outrem. A *Torá* é dada na Luz de um rosto. A epifania do outro é *ipso facto* minha responsabilidade com respeito ao outro: a visão do outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta – sem meditação de nenhuma idéia – só pode se realizar como ética. O conhecimento integral ou Revelação (recepção da *Torá*) é comportamento ético”. QLT, p. 97. Aqui, religião e filosofia se misturam a configurar um discurso híbrido, aliás bastante próprio da judeidade levinasiana, que podemos ver da mesma forma em seus escritos filosóficos. O pensamento de Levinas acaba configurando uma zona de tensão, o excesso do Dizer na estreiteza do Dito, que se reflete sempre no nível da escritura, não importa de que domínio se trate. A divisão que normalmente se faz de seus textos – escritos filosóficos e escritos confessionais – atende a uma exigência acadêmica que muitas vezes atrapalha a leitura do Levinas talmudista - pudor acadêmico - o que acaba por impedir uma interessante recepção filosófica dos estudos ditos confessionais. É preciso abandonar o pudor acadêmico que, em nome de não se sabe mais que espécie de rigor científico, poda, muitas vezes, a fluência do pensamento, sua diversidade de fontes de inspiração. Levinas está muito longe de uma identidade purista de pensamento. Uma leitura conseqüente deve reconhecer em sua filosofia a voz do talmudista, e em seus estudos talmúdicos, a voz do filósofo. Sobre a relação entre o Talmude e a Filosofia no pensamento de Levinas ver CHALIER, C. *Levinas et le Talmud*. In: CHALIER, C. *La trace de l’infini – Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Op. cit. p. 235-252.

quiser, salvo a mim. Provavelmente, é por causa disto que somos numerosos no mundo”²⁴⁶. Recebimento da idéia de infinito que a relação já pressupõe. O sujeito se constitui na anarquia da substituição – *um-pelo-outro* – antes de poder entrar em relação. A substituição é o sujeito fora do ser, alma que nasce antes da chance de sua escolha, dimensão da vida onde não há escolha, *gratuidade da responsabilidade e não-gratuidade da liberdade*. Devo pagar o preço de ter de aceitar uma responsabilidade sem que possa escolher, para merecer a chance de exercer minha liberdade. A responsabilidade não é o objeto de um saber, mas a constituição prévia deste. Falamos não de um ser que sabe de sua responsabilidade, mas da responsabilidade como psiquismo, vida ou alma, do saber, *sabedoria primeira*. “Não é possível deixar-se substituir para a substituição, como não é possível deixar-se substituir para a morte”²⁴⁷. Como não é possível deixar-se substituir para nascer.

Liberdade que libera do peso de ser para si. Se pensamos a subjetividade pela ótica do saber, onde o caminho para a realização da consciência vai levar à constituição da auto-consciência, substância do ser que é para-si, devemos supor o enorme peso que vai significar esse retorno para a auto-consciência. A subjetividade que retorna é pesada de tanto ser para si. Não significa que a subjetividade está fechada ao encontro, mas que, calcada em sua identidade de substância subjetiva, a cada encontro deve retornar a si, sob o risco de se alienar. Na obsessão do retorno a identidade torna-se um fardo difícil e pesado. A liberdade da transcendência libera desse fardo, liberdade do não retorno a si. A subjetividade não deixa de se identificar por isto, mas não basta a ela sua identidade. Há algo mais obsedante que a necessidade do retorno, algo que a obsessão do

²⁴⁶ DVI. 132.

²⁴⁷ DVI. 132.

enraizamento identitário já pressupõe. No limite, estaremos diante de duas estruturas de justificação do pensamento, uma que precipita o instante do retorno e outra que o adia infinitamente: pensamento que se justifica e se produz na base do retorno do eu a si mesmo e pensamento que se justifica e se produz tendo como base o movimento de adiar esse retorno, onde o eu resolver-se-ia como identidade, ou seja, não teria que responder mais que a si mesmo.

Subjetividade: o si-mesmo liberto do peso de si mesmo e de qualquer outro que tenha nele sua referência de sentido e realidade. Infinitamente *leve*, na medida em que não necessita suportar-se ontologicamente a si mesma, sem descanso em um jogo perpétuo de espelhos, em recorrentes estruturas auto-identificantes, para sentir-se real; e infinitamente *pesada*, no sentido de que é capaz de conter infinitamente mais do que pode conter, infinitamente mais *do que se poderia pensar* – é capaz de suportar o infinito ético, ou seja, a diferença real, o novo.²⁴⁸

Neste sentido, liberação do peso da imanência: a subjetividade como identificação do eu a si mesmo – auto-consciência – é uma exigência voltada para dentro, uma complexidade que deve se resolver imanentemente. Na liberdade da substituição, a exigência está voltada para fora, no movimento da transcendência, onde a complexidade é afetada pelo infinito ético do outro, obsessão do *visage*, que libera da imanência desejosa de conter o envelhecimento da pele afetada inevitavelmente pela infinitude do tempo. Concebida pelo viés da transcendência, a subjetividade *suporta* essa infinitude, se convertendo em Desejo, aventura de um exílio sem retorno: esvaziamento de si – que não termina de acontecer porque não cessa de começar – e ocupação pelo outro de um território que seria seu e que, não obstante, ele tem que afirmar como sendo seu – ocupação que, por sua vez, também não termina de acontecer porque não cessa de começar. “Identidade *em diástase*, a coincidência vindo a falhar a ela-mesma”²⁴⁹, a

²⁴⁸ SOUZA, R.T. *Fenomenologia e metafenomenologia*. Op. cit. p. 394.

²⁴⁹ AE. 182.

subjetividade é pele que suporta no desgaste do tempo, como registro desse desgaste, na passividade do envelhecimento. Somente dessa forma é possível pensar uma liberdade que convive com a alteridade do outro, com o que não se pode negociar. A infinitude deixa de ser o signo da liberdade e passa a significar a anterioridade da responsabilidade: passamos de uma idéia de liberdade incondicional, de onde derivaríamos o conceito de responsabilidade livre - frágil demais para suportar a exigência da ética levinasiana da alteridade – para uma idéia de responsabilidade incondicional, de onde derivamos o conceito de liberdade finita. O que está em jogo é a implicação do *querer*, uma vez que “na liberdade finita se libera, então, um elemento de liberdade pura que a limitação em seu querer não afeta”²⁵⁰. O querer não garante minha liberdade, mas a condiciona a uma função de meu capricho. Neste caso a responsabilidade se torna inteiramente dependente da boa vontade, não conseguindo fazer ressoar o eco de sua anarquia imemorial. Compreender o ser pela responsabilidade incondicional, ou seja pelo outramente que ser da substituição, significa abordar o sujeito antes do querer. A responsabilidade, “cuja entrada no ser somente pode se efetuar sem escolha”²⁵¹, não é uma condição prévia que causaria a liberdade, mas uma inspiração, o sentido que vai tomar o movimento do exercício de minha liberdade.

*

A idéia de *suporte* pertence ao sentido etimológico da palavra *subjetividade*. O sujeito sendo o impensado ponto de apoio pelo qual o mundo se apresenta ao pensamento, ponto que não pode partilhar do mesmo modo de apresentação do mundo, é

²⁵⁰ AE. 197.

²⁵¹ AE. 183.

sempre *su*-posto ao que está posto. Ponto onde “se decide toda marcha do universo”²⁵², todo futuro que essa marcha pode vir a realizar depende desse ponto. Mesmo que seja na negligência, ainda assim o sujeito não está livre da responsabilidade, que não coube a ele escolher. Não se trata de olhar a forma concreta como a responsabilidade aparece no mundo, e a partir daí procurar a coerência dessa filosofia. O que acontece de bom ou de ruim no mundo não está ao alcance de tirar nenhum pedaço dessa concepção de subjetividade, e, inversamente, pensar o sujeito como responsabilidade e substituição ao outro não alcança o ponto de determinar um resultado convertível em fenômeno mundano. A filosofia não é um “manual” para a transformação do mundo, talvez uma sabedoria com potencial para inspirar a vida e suas escolhas, jamais determinar. Nesse ponto podemos talvez nos aproximar da convocação da liberdade sartreana, o mundo sendo algo que espera e depende a todo instante da minha ação nele e sobre ele, o que acontece comigo sendo também algo inteiramente devido a mim mesmo, a idéia interessante e cada vez mais atual de que a liberdade – tanto mais gratuita e fácil quanto mais o mundo se afasta de uma compreensão profunda e conseqüente da idéia de Deus – não nos autoriza a qualquer que seja a desculpa.

O Si-mesmo é Sub-jectum: está sob o peso do universo – responsável de tudo. A unidade do universo não é o que meu olhar abraça na sua unidade de apercepção; mas o que de todas as partes me incumbe, me mira nos dois sentidos do termo, me acusa, é minha tarefa. (...)

Instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos*, que é a uma vez ser e desinteresse; o *para si* significa consciência de si; o *para todos* significa responsabilidade para com os outros, suporte do universo. Esse modo de responder sem compromisso prévio – responsabilidade para com o outro – é a própria fraternidade humana anterior à liberdade.²⁵³

Sujeição - sofrer a carga do tempo, do outro, do universo, viver na implicação ética de que tudo me olha e me concerne nesse olhar, viver como vigilância. O sujeito é a insônia

²⁵² ADV. 194.

²⁵³ AE. 183-184.

do mundo. A unidade da apercepção não é primeira, assenta sobre uma unidade que não resulta do saber, pois não deixa o sujeito se acomodar para produzir conhecimento. A unidade primeira significa a minha tarefa com relação ao mundo que se apresenta, minha não isenção com respeito a todas as partes que poderão até configurar o sentido de uma unidade de apercepção. Entre o sujeito e o momento em que ele constituiria a unidade de apercepção, unidade do Ser, intervém o vestígio do Infinito, insuficiente para entrar na constituição representativa de um saber, porém suficiente para interromper a harmonia da ordem do sujeito na posição do saber e de-por a subjetividade, como se a ordem ética fosse uma intrusão, intermitência do vestígio de Deus como a infinitude do Olhar do Outro. A unidade primeira é minha unicidade de sujeito concernido em responsabilidade, o fato de que sou único nessa tarefa, ninguém podendo me substituir na substituição, isto seria uma falsificação de minha assinatura. O caráter extraordinário de uma teoria da subjetividade é que o objeto principal não se encontra no nível da teoria: o que pode ser dito aí não serve para dizer o essencial, a não ser que essa teoria assuma a necessidade de desdizer o dito, ou seja, de mostrar em seu desenvolvimento mesmo, ou seja, na sua manifestação, a diferença entre o dizer e o dito, e o privilégio do primeiro no que diz respeito à manifestação do essencial dessa teoria. É no dizer que o sujeito se manifesta, esse nível primeiro de diferença, desapercibido pela diferença ontológica, onde a unidade do universo é a unicidade do sujeito em substituição a todas as partes que, de todos os lados, lhe concernem. A fraternidade humana não é um valor agregado a um sujeito moralizado pelo conceito de liberdade, mas a primeira e mais decisiva ordem, não porque foi a ordem decidida pelo sujeito senão porque vai orientar toda e qualquer livre decisão que ele possa vir a tomar.

A linguagem nos chega como uma forma já perfeitamente constituída, com suas regras e estruturas de definição, suas condições de possibilidade, mas o instante da linguagem é sempre o “instante de um enigma”²⁵⁴ que não se atualiza nas condições em que a linguagem já se apresenta. Há, portanto, uma problemática coincidência de instantes: o *já* do enigma coincide com o *já* das condições formais de possibilidade da linguagem. Esse *já* do enigma, que é a própria força motriz da linguagem antes de cair numa forma, permanece na linguagem, mas sem a visibilidade de um código decifrador. Tem a ver com a subjetividade, mas não se reduz ao sujeito no ato ou na posse da fala, vai mais longe ainda, sua raiz é mais profunda, permanece anarquia, ou seja, sem dispor do princípio que é o *já* do primeiro instante da linguagem, o formato ontológico do dito, que, no entanto, na inquietação do instante enigmático que também leva o nome de linguagem, não permanece aí como repouso absoluto. A subjetividade é a intermitência do enigma na linguagem, “acontecimento incessante de sujeição a tudo, de substituição”²⁵⁵, momento de exceção do ser, exceção da ontologia.

Não se busca, em toda essa análise, relacionar um *ente*, que seria o Eu, ao ato de substituir-se, que seria o ser desse ente. A substituição não é um ato, é uma passividade que não se converte em ato, algo mais aquém da alternativa ato-passividade, a exceção que não pode se dobrar às categorias gramaticais como Nome ou Verbo, se não é no Dito que as tematiza. A recorrência, que somente pode se dizer como em si ou como o revés do ser, ou como outramente que ser. Ser si mesmo, outramente que ser, desinteressar-se é carregar a miséria e a falta do outro e mesmo a responsabilidade que o outro pode ter de mim; ser si mesmo – condição de refém – é sempre ter um grau de responsabilidade a mais, a responsabilidade pela responsabilidade do outro.²⁵⁶

Quando dizemos que a ‘subjetividade é a substituição ao outro’ não estamos atribuindo ao sujeito a ‘substituição ao outro’ como se atribui a um ente uma substância ontológica.

Entender a substituição como o ser da subjetividade é exatamente o que esta filosofia

²⁵⁴ AE. 185. Nota 1.

²⁵⁵ AE. 185.

²⁵⁶ AE. 185-186.

não quer e o contrário do que esta tese deseja afirmar. A substituição é o dizer que excetua do sujeito o seu estado ontológico, o enigma da subjetividade, seu segredo mais íntimo, sua essência indizível. Exigência tão pesada que o pensamento não consegue pensar, viciado que está em categorias da representação. A responsabilidade é um estado de desacomodação incessante, sem trégua, sem pausa para repousar, o aquém da condição: “sofrimento do outro, minha piedade pelo seu sofrimento, sua dor por causa de minha piedade, minha dor por causa de sua dor, etc; isto se detém em mim”²⁵⁷. Não há simetria nesta relação, a responsabilidade desconhece os signos do acordo mútuo, onde o interesse das partes já está em jogo. A subjetividade é a capacidade de sofrer porque o outro sofre, o que vai gerar um movimento sem retorno e sem fim, pois implica no desejo do que não se pode desejar para ninguém, desejo de abrigar a dor do outro e de estancar no próprio corpo o sangue e a lágrima que escorrem do corpo do outro. Mistério e milagre do amor.

Ter-o-outro-em-sua-pele, como se o primeiro sentimento que eu pudesse dizer de mim mesmo coincidissem com o sentimento da pele do outro. A identidade coincide com a alteridade no acontecimento do outramente que ser, de modo que nunca posso retornar à mesmidade de um Eu identificado a si mesmo. No meu dizer de mim, permaneço aquém de mim. No meu dizer de mim se manifesta a alteridade do outro: “Eu é um outro – (...). É preciso falar aqui de expiação, como reunindo identidade e alteridade”²⁵⁸. A identidade é uma alteração, fissuras da substância, o escorrer de um estado a outro, numa recorrência que não encontra fim, onde nada mais sólido do que a suportabilidade do outro se possa pensar. Dizer eu é dizer sim ao outro porque é já responder em presença

²⁵⁷ AE. 186. Nota 1.

²⁵⁸ AE. 187.

dele. Dizer eu é apresentar ao mundo a ordem da paz, o que não significa nenhuma garantia de que o mundo vai fazer valer essa ordem. Mesmo porque não se trata, para o lado do mundo, de assumir a função de instaurar a paz, de resto, um exercício cujo objetivo permanece fora do território de alcance do poder que ele comanda, sem desprezar a nobreza de atos políticos em favor da paz. A paz é o vestígio da mais remota arqueologia do ser humano, tão presente na linguagem quanto insondável por ela mesma. Tão presente na linguagem quanto confere a própria possibilidade desta, que não nasce senão de um voto de confiança em direção a demasia obsedante do outro, não de um acordo de paz, onde os interesses já se apresentaram como princípio mediador, mas pelo *sim* incondicional e traumático, *sim* sem restrições, sem exame prévio, sem condições de se dizer pois que é *dizer antes das condições*, acolhimento primeiro mediante o qual meu nome *me* significa, “como se a unidade e a unicidade do Eu fosse já a tomada sobre si mesmo da gravidade do outro”²⁵⁹, coisa que não pode depender de um exame prévio, simplesmente porque obedece a um outro plano de possibilidade racional, o plano da ética. A acolhida do outro é imediata porque é só ela quem pode fundar toda e qualquer estrutura de mediação, como, por exemplo, a ordem do saber. O sujeito do conhecimento é sempre mais novo que o sujeito do acolhimento. Assumir sua identidade tem um sentido preciso, dizer *sim* à primazia dos outros. Estar a serviço dos outros. Longe de parecer uma apologia da relação servil, não seríamos tão idiotas nem ingênuos. Nenhuma hierarquia nasceu ainda, não se trata de servir no exercício de um papel definido numa organização já cultural do mundo, algo que, de resto, só serve a leis instituídas para um determinado funcionamento do mundo. Neste caso, alguém está cumprindo com o seu dever, movido pela função que cabe àquele quando encarna aquele

²⁵⁹ AE. 187.

papel. Nesta ordem, o outro se encontra soterrado sobre camadas e mais camadas de representações sociais. O *serviço* de que trata a ética levinasiana da alteridade é o acolhimento incondicional, aliança imemorial da paz, compromisso com uma promessa que não dá a quem promete qualquer garantia de retorno. Esta incondicionalidade do acolhimento infinito é a subjetividade.

*

A palavra *otage* (refém) – freqüentemente presente no vocabulário levinasiano, e sobretudo quando se trata de discorrer sobre o tema da subjetividade – nos conduz a uma interessante e reveladora etimologia. Trata-se do parentesco semântico das palavras *otage*, *hôte*, *hospitalité* – refém, hóspede e hospedeiro, hospitalidade. O português dificulta o acesso a esse parentesco, mas ele faz bastante sentido para compreender a lógica levinasiana da substituição. A palavra *hôte* significa duas coisas que nós distinguimos como *hospedeiro* – “dono da hospedaria” – e *hóspede* – o que deverá receber seus serviços. Como entender? O hospedeiro é alguém cuja vida consiste em servir o hóspede, que está sempre prestes a aparecer. Sua hospedaria, sua casa, deve estar, portanto, sempre em prontidão para que o hóspede chegue e se instale, se acomode. A casa do hospedeiro não pertence bem a ele, é primeiro a casa do hóspede. O que nos leva à idéia de que o hospedeiro é aquele que já tem em sua casa - *chez soi* - um hóspede, ele é o *chez moi* do hóspede, sua razão de ser é *ser-para-o-hóspede*, no ponto em que *a identidade do hospedeiro só pode ser compreendida pela alteridade do hóspede*, sendo a alteridade do hóspede a possibilidade de que o hospedeiro possa dizer de si. “O Si mesmo (Soi) é o fato mesmo de se expor, sob o acusativo não assumível onde o Eu (Moi) suporta os outros, no inverso da certeza do Eu (Moi) se reunindo a si

mesmo na liberdade”²⁶⁰. Estou sempre antes da minha liberdade, ou ainda, se quando penso já sou eu em minha liberdade, nunca chego a trazer ao presente de meu pensamento a minha mais remota origem, inspirado que fui desde lá pela idéia do infinito.

A idéia do refém na imagem do hospedeiro que também é hóspede é uma boa metáfora da substituição, mas talvez não tão concreta quanto a da maternidade, embora tão elucidativa quanto. Na maternidade, a mãe é refém de seu filho: a gravidez, onde um corpo vira casa de outro corpo, torna-se a própria ilustração da subjetividade. Na gravidez a mãe diz a substituição no nível mais concreto da linguagem, o da sensibilidade – *a mãe reúne identidade e alteridade em seu próprio corpo*. Todas as figuras levinasianas da subjetividade ganham visibilidade no corpo da mulher grávida, corpo, por excelência, de hospedeira. A idéia de que a responsabilidade é o desejo de transferir para o seu corpo a dor que o outro sente realiza-se, no sentido mais absoluto da palavra, na maternidade, abandona o estatuto de idéia e aparece como fenômeno do mundo. A dor do filho dói no corpo da mãe, não como desejo metafísico, mas como concretude sentida na pele. Tudo o que se fala de subjetividade nessa filosofia encontra aí o seu protótipo mais arquetípico, a maternidade. A mãe realiza a coincidência tão difícil de caber na lógica da representação entre identidade e alteridade, numa relação que não é de uma vez por todas dialética, pois a alienação que a alteridade causa na identidade, neste caso, configura algo diferente que na lógica da consciência alienada de Hegel. Significa a ordem do exílio de si em si mesmo, outra idéia de identidade, não coincidência que se traduz como precedência do outro, responsabilidade primeira por ele. Minha identidade é a prontidão do eis-me aqui.

²⁶⁰ AE. 188.

O tema da substituição, ao desenhar uma estrutura que precede o nível em que a subjetividade era entendida como *relação* ao outro – e ela não deixa totalmente de ser entendida como tal – amplia o contexto em que pensamos a linguagem como *transcendência da comunicação*: “a substituição é uma comunicação de um ao Outro e de Outro ao um sem que as duas relações tenham um mesmo sentido”²⁶¹, ou seja, sem que tenhamos aí propriamente uma *relação*, no sentido em que normalmente compreendemos esta palavra, a saber, como “trocas” ocorridas num mesmo nível, como lugar de alcance mútuo de duas partes distintas e abordáveis na relação, como reciprocidade. Se não há reciprocidade, se o sentido da ida não encontra o sentido da volta, não temos propriamente uma relação. Quando falamos em relação de comunicação não estamos cumprindo com a expectativa que essa noção, tão cara às filosofias do diálogo, cria ao ser ouvida. A razão que comanda a comunicação não está propriamente atenta ao conjunto de informações que estão sendo trocadas, há algo que excede esse nível, algo que é dito sem que chegue a corresponder a uma verdade desvelada pelas palavras, algo que corresponderia a uma expectativa que o sujeito falante supõe que haja na presença de quem a ele se dirige – mas supõe sem saber que está supondo, como se a inquietação da fala dissesse algo além de uma mera preocupação com a informação –, de resto, uma suposição condenada a não poder se confirmar de nenhuma forma, por um lado pela não consciência do sujeito que supõe e por outro, no que diz respeito ao interlocutor, porque não há nenhum signo que possa ser desvelado neste sentido. A comunicação cria essa zona de excesso onde uma outra razão que não a do conhecimento atua. “A relação com o outro precede a auto-afecção da

²⁶¹ AE. 188. Nota 1.

certeza a qual se procura sempre reconduzir a comunicação”²⁶². Isto porque uma hétéro-afecção²⁶³ atua primeiro, não num sentido cronológico, mas desde uma outra ordem de racionalidade. Razão que não dá garantia, antes mantém o falante sob suspeita, como se ele não comandasse a própria fala. A comunicação só é possível no equívoco, “como vida perigosa, como um belo risco a correr”²⁶⁴. Dessa maneira também falamos a respeito da relação erótica, do amor como o equívoco por excelência.

A proximidade significa essa relação “sem a mediação do logos”²⁶⁵, portanto, sem possibilidade de discernir sobre o *que* do que se aproxima. Novamente uma noção que necessita desfazer idéias precipitadas e equívocos. “Proximidade e não verdade sobre a proximidade; não a certeza *sobre* a presença de Outrem, mas responsabilidade por ele sem a deliberação da compulsão de verdades onde nascem os engajamentos, sem certeza”²⁶⁶. A relação de proximidade não parte de uma tomada de posição, que pressuporia uma concessão feita por um sujeito já livre e consciente de suas responsabilidades. Significa a situação anterior da subjetividade, onde o próximo já está implicado num sujeito afetado pela idéia do infinito, sem que pudesse ainda nascer como sujeito para o saber. A proximidade é essa obsessão que não permite a coincidência no nível da consciência reflexiva, como uma intrusão que não se apresenta objetivamente a ponto de ser apreendida, permanece como exterioridade, habitando uma região onde o sujeito não alcança, mas *é afetado*. Nesse sentido, o *engajamento*, embora politicamente honroso, não é suficiente para dizer da responsabilidade. No engajamento, já entramos numa ordem diferente de proximidade, participamos da multiplicidade dos indivíduos

²⁶² AE. 189.

²⁶³ Cf. AE. 193.

²⁶⁴ AE. 190.

²⁶⁵ AE. 193.

²⁶⁶ AE. 191.

que compõem uma situação já estabelecida com regras que comandam ações. Estamos num mundo já mediado por um logos político e pelas exigências da justiça, que deverá tratar igualmente os inigualáveis. A substituição, coração da racionalidade ética, não é uma política, mas a fonte de onde pode brotar o sentido ético que possa haver na sociedade da justiça e da política. A justiça é o momento em que começamos a lidar com o problema que significa a entrada do terceiro na relação de proximidade.

*

O terceiro é a origem do problema e, conseqüentemente, vai reclamar tudo aquilo que até então tratamos de “suspender”: o pensamento enquanto tratamento de problemas, a ontologia enquanto linguagem conceitual necessária, a justiça enquanto instância de comparação dos incomparáveis, a política enquanto instância de ação. O terceiro significa a necessidade de dar *visibilidade* à ética. Mas, desde já, é preciso evitar a confusão da empiria. Não se trata propriamente de uma terceira pessoa que chegaria depois de já iniciada uma relação dual de proximidade. Quando falamos de proximidade – e a justiça não vai suspender essa ordem de significação, senão que vai surgir dela, ou seja, levando como implicação pré-original sua a intriga da substituição – estamos sob o comando da idéia do infinito, falamos de relação com o *visage* como algo que não se dá como fenômeno – proximidade sem visibilidade. Situação que, como vimos, desfaz o próprio estatuto da relação. No nível da proximidade não estamos autorizados a falar em termos de relação, não obstante o abuso dessa palavra: *a subjetividade como substituição antecede a relação*. O terceiro se dá como a dimensão visível do Olhar – ele é meu próximo, mas também o próximo de meu próximo e todos os olhares que me concernem. Toda dificuldade que enfrentamos até aqui ao tratar de categorias que excedem o nível dos fenômenos, mas que, ao mesmo tempo, nos obrigam a recorrer a eles pelo próprio

apelo de concretude que essas categorias implicam, começa a ceder pela entrada do terceiro, que introduz no discurso levinasiano a necessidade das categorias fenomenológicas. Se esse tema só aparece nas últimas páginas de *Autrement qu'être*, isto significa provavelmente uma opção de método dessa filosofia, talvez em nome da necessidade de preservar o foco da atenção na ordem do pré-original, onde certamente se situa o interesse maior desse pensamento. O terceiro é a exigência da origem que certamente acompanha o itinerário de Levinas desde o início.

Mas o resultado dessa ‘opção de método’ mostra-se interessante na medida em que cria uma inversão de necessidade em relação ao discurso do infinito ético e o da justiça, com todas as exigências “institucionais” que esta implica. Tal inversão tem por objetivo preservar o estatuto da *questão*, preservar a necessidade de escutar a ressonância da *questão*. Inversão de necessidade na medida em que não pertence à justiça – entenda-se por esse termo o apelo institucional, o regime das regras – a prioridade desse discurso filosófico. Assim, quando tratamos da justiça já estamos sob o comando da *proximidade anárquica*, somente no seio do qual a justiça poderá ser pensada e desenvolvida. Em outras palavras: não é a relação de proximidade que necessita atender a exigência da regra justa, mas, ao contrário, se a proximidade é uma obsessão que me concerne antes que possa escolher, se a responsabilidade antecede a liberdade, é a justiça que, no decorrer da aplicação de suas regras, necessita atender a implicação da proximidade. Dessa forma, a justiça não se reduz a uma legalidade jurídica, o privilégio da proximidade protege a justiça de uma auto-justificação impessoal. Porém, a impessoalidade permanece como um risco a correr.

O um-para-o-outro da proximidade não é uma abstração deformadora. Nela se mostra de imediato a justiça, nascida, portanto, da significação da significância, do um-para-o-outro da significação. Isto quer dizer de

modo concreto e empírico que a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual se tira uma técnica de "equilíbrio social" pondo em harmonia forças antagônicas, o qual seria uma justificação do Estado entregue às suas próprias necessidades.²⁶⁷

A justiça não pode se justificar senão pela relação de proximidade, sob o risco de virar um instrumento tirânico de um Estado totalizante ou totalitário. A justiça é a necessidade de uma ordem humana, a possibilidade de realização do nível social e distributivo da ética. Nível em que a fraternidade deve se realizar sob o signo da igualdade – comparação dos incomparáveis.

A justiça é impossível sem que aquele que a dispense se encontre ele mesmo na proximidade. Sua função não se limita à "função do julgamento", à subsunção de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, mas a lei está no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições – (...) – isto significa que nada se subtrai ao controle da responsabilidade de um para o outro. É importante reencontrar todas essas formas a partir da proximidade onde o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho estão a todo momento sob o ponto de encontrar seu centro de gravitação neles mesmos, de pesar por sua própria conta.²⁶⁸

Significa isto a idéia de uma justiça diacrônica, onde teríamos no nível da lei a possibilidade de escutar a “ressonância invisível” do infinito ético, silêncio intermitente da questão, que permanece incólume no Olhar daquele que será julgado, apesar da severidade impessoal de uma legislação que deve valer independentemente da particularidade dos casos a ela submetidos. Uma justiça onde o juiz não estivesse subjetivamente implicado em cada conflito que ele deve tratar de julgar dispensaria a própria função do juiz, teríamos no lugar de uma justiça um mero jogo técnico de aplicação de leis. O terceiro introduz a necessidade de um princípio, porém o que vai decorrer daí – justiça, Estado, política, técnicas, todos os mecanismos de regulação sociais, burocracia – não poderá assentar sob um estatuto de princípio ao ponto de buscarem neles próprios as suas justificações. A monstruosidade do mundo

²⁶⁷ AE. 248.

²⁶⁸ AE. 248.

administrado, da malha técnico-burocrática, é que em determinado momento da complexificação social passamos a servir aos caprichos de uma burocracia que parece ter engolido alguma “idéia de infinito” e não o contrário, a burocracia como instrumento a nosso serviço e ao nosso controle. Aqui vale toda crítica à técnica do segundo Heidegger: produzimos um mundo onde a técnica necessita do nosso serviço. A lógica da diacronia e da heteronomia devem reger essas estruturas, como se o ‘estatuto de princípio’ fosse emprestado para o exercício de uma função ética. Em outras palavras, é preciso, por uma questão de saúde institucional, que o ‘princípio’ mantenha-se sob o comando da ‘questão’ – *idéia do infinito*, sentido humano, Olhar como significação primeira – que não se recupera como origem porque não admite representação. A única maneira de evitar a tendência tirânica das instituições que vão compor o mecanismo social do mundo é mantendo como questão fundamental – mas fundamental a ponto de fornecer o próprio ritmo cardíaco das instituições – a consideração da excelência do Olhar, da desproporção que significa a inevitabilidade de tratar o ser humano por um gênero comum. Se a representação é uma necessidade ela não pode valer como princípio fundador de toda realidade humana. Em outras palavras, não é a partir de um princípio generalizante – universalidade institucional – que a realidade se realiza humanamente ou eticamente.

O nascimento do ‘problema’ não vem para interromper a intermitência indomável da ‘questão’. Porque recaímos inevitavelmente no Dito não significa que suplantamos a ordem excedente do Dizer anárquico, que continua a orientar o caminho em que o Dito vai se produzindo: “a contemporaneidade do múltiplo se tece ao redor da

dia-cronia do dois”²⁶⁹, sendo que essa diacronia não se converte em problema, onde iniciaria o exercício da correção, ela permanece nesse nível antes do princípio que, via subjetividade, interfere toda origem, a ponto de configurar uma realidade que não termina de começar. A ‘questão’ significa tudo o que ultrapassa e antecede o saber: assimetria, diacronia, transcendência do Olhar, impossibilidade da coincidência identitária face à obsedante infinitude do outro, responsabilidade imediata onde a subjetividade se revela substituição, verbalidade do Dizer. Tudo o que é descrito aqui não gera ainda problema, como se estivéssemos ainda mergulhados no infinito da inquietude humana que Levinas chama de subjetividade, essa extraordinária e impensável condição de ter-o-outro-em sua-pele, a incondição do refém. Trata-se então de passar ao terreno da visibilidade, ensaiar a possibilidade de uma ação no mundo, onde a multiplicidade dos indivíduos, a sociedade da qual faço parte, vai gerar problema e vai exigir a intervenção da consciência, do pensamento, da filosofia, da ciência – ordem do saber e dos saberes. “A relação com o terceiro é uma incessante correção da assimetria da proximidade onde o olhar se des-figura”²⁷⁰. Até então falamos indevidamente de ‘relação’. Toda relação vai exigir o esforço da simetria, da reciprocidade. Se a proximidade é uma assimetria, ela não configura propriamente uma relação. Por outro lado, o fato de que a relação exige a correção dessa distorção entre um e outro não significa que vai nivelar completamente a distância, que continua sob o signo da obsessão. Temos aí duas direções que não se resolvem completamente: na primeira, a desfiguração do Olhar que segue desfigurando-se; na segunda, a correção dessa desfiguração, que segue corrigindo-se. O aprofundamento da ética no estatuto do infinito

²⁶⁹ AE. 248.

²⁷⁰ AE. 246.

de um lado, a configurar a ordem invisível do Dizer, e a necessidade da correção da justiça de outro lado, a configurar a ordem visível do Dito. “A justiça exige a contemporaneidade da representação. É assim como o próximo se converte em visível e, desfigurado, se apresenta; é assim também que há justiça para mim. O Dizer se fixa em Dito, se escreve, se converte em livro, direito e ciência”. E é aqui também que aparece toda a dificuldade, a contradição mesma, de um discurso que, para dizer o outramente que ser, a diferença que não se reduz à essência, recorre à escritura, ao livro, à filosofia, embora num exercício que é, desde o início, invenção de linguagem.

*

Invenção de linguagem que é *abuso*, “traição que a filosofia está chamada a reduzir”²⁷¹, mas que nesse mesmo chamado já está comprometida com esse mesmo abuso. É já como filosofia que esse abuso se produz e é recorrendo à filosofia que vamos procurar os meios de uma correção. A subjetividade é o ponto de inflexão onde se encontram as ordens do Dizer e do Dito, sem que uma se reduza à outra, de maneira que o discurso da subjetividade não pode se produzir senão como abuso de linguagem: força que excede em cada instante a forma que a conduz. Força que leva à pronúncia abusiva do nome Deus.

O enunciado do mais além do ser – do nome de Deus – não se deixa emparedar nas condições de sua enunciação. Beneficia-se de uma ambigüidade ou de um enigma que é não o fato de uma desatenção, de um relaxamento do pensamento, mas de uma extrema proximidade do próximo, onde se passa o Infinito o qual não entra como ser num tema para aí se dar e assim desmentir seu mais além. Sua transcendência – exterioridade mais exterior, mais outra que toda exterioridade do ser – somente *se passa* pelo sujeito que a confessa ou a contesta. Inversão da ordem: a revelação se faz por aquele que a recebe, pelo sujeito inspirado cuja inspiração – alteridade no mesmo – é a subjetividade ou o psiquismo do sujeito.²⁷²

²⁷¹ AE, 243.

²⁷² AE, 243-244.

A subjetividade é o testemunho da revelação do Infinito, como confissão de uma religiosidade mais profunda do que pode alcançar o pensamento, mas também como contestação face a um pensamento que não parece cumprir a expectativa de um espírito excedido pela idéia do infinito. Mas confissão que não é a fé no lugar da razão: a religiosidade confessada ou contestada é a maneira como o Infinito implica no pensamento ordenando à racionalidade. Não estamos na antiga querela entre fé e razão, mas num território de racionalidade onde a ética precede o saber diferentemente da maneira como a fé se separa da razão. A subjetividade não é a verdade de uma razão sabedora, mas de uma razão provocada pela revelação do Infinito, verdade do testemunho.

Revelação do mais além do ser que sem dúvida talvez não é mais que uma palavra; mas esse "talvez" participa de uma ambigüidade onde a anarquia do Infinito resiste à univocidade de algo originário ou de um princípio; a uma ambigüidade ou a uma ambivalência e a uma inversão que se anuncia precisamente na palavra Deus – ápice do vocabulário, confissão do "mais forte" que eu em mim e do "menos que nada", de um nada que é uma palavra abusiva, um além do tema num pensamento que não pensa ainda ou que pensa mais do que pensa.²⁷³

A fragilidade desse “talvez” nos conduz ao risco de um isolamento hipotético que pode significar a impossibilidade de uma ‘comprovação’. Mas então recairíamos numa idéia de pensamento e verdade que definitivamente não nos serve pois em nada contribui para a compreensão profunda da inevitável ambigüidade de um pensamento afetado pela idéia do infinito. O *outramente que ser*, modalidade a qual nos conduz uma tal idéia, não é um objeto hipotético passível de um exame de verificação de onde se poderia extrair uma verdade comprovada, senão que uma outra concepção de linguagem e de verdade. Exercício cujo aprofundamento ultrapassa a possibilidade do sentido que viria a fazer uma verdade que deixou de ser simples hipótese. A questão é pensar o que habita a

²⁷³ AE. 244.

fronteira do que pode o pensamento, a exterioridade que, trazida ao pensamento, desorienta a tendência imanente de uma subjetividade reduzida a um produto de sua própria consciência. Como se da consciência extravasasse uma saída que não pode ser trazida de volta à consciência que a serviu como que de abrigo clandestino, ou seja, sem que se pudesse exercer sobre ela um controle. A idéia de infinito é a consciência como clandestinidade, abertura ao intruso, mas abertura que não parte de uma iniciativa onde veríamos novamente a consciência num lugar de poder, como centro de todas as decisões. Quando Deus vem à idéia a ponto de movimentar a língua a dizer o Seu nome, não estamos no exercício de um dizer que sabe o que diz, mas na confissão de uma exceção ao pensamento - exceção que justamente nos dá a pensar.

Todo itinerário filosófico de Levinas nos sugere a idéia de uma ‘inversão de ordens’. De fato, não é possível chegar a uma *racionalidade ética* com Levinas sem que o próprio exercício do pensamento já tenha que efetuar a necessária inversão dos termos que normalmente orientam o ato de pensar. Falar da *proximidade* é buscar uma ordem anterior àquela que nos permite começar a falar. O pensamento se orienta pela ordem do problema – no nosso caso, a entrada do terceiro – mas a filosofia consiste em buscar a ordem da questão. A ambigüidade é inevitável: não há como chegar à questão sem passar pelo problema. Por sua vez, o problema não encontra nele a possibilidade de seu próprio estatuto, ou seja, o ato ou princípio que move o pensamento não se situa num território neutro, se não, não haveria motivo para a busca da justiça. A responsabilidade antecede à justiça da mesma forma como o dizer ao dito.

Da responsabilidade ao problema: tal é o caminho. O problema se coloca pela proximidade mesma que, aliás, existe sem problemas enquanto que imediatez em sentido próprio. O extra-ordinário compromisso do Outro frente ao terceiro invoca o controle, a busca da justiça, à sociedade e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, ao comércio e à filosofia e, a margem da anarquia, a busca

de um princípio. A filosofia é esta medida aportada ao infinito do ser-para-o-outro próprio da proximidade, algo assim como a sabedoria do amor.²⁷⁴

Sabedoria do amor – como se a filosofia não tivesse sobre ela própria o controle, o que significa que ao problema como princípio antecede a questão ‘como’. Se não estamos desde sempre, imemorialmente, afetados pelo infinito, desde sempre na imediatez da responsabilidade, se a subjetividade não for a incondição de ser-pelo-outro, de ter-o-outro-em-sua-pele, não há porque haver no mundo algo como a justiça, a sociedade e o Estado. A filosofia como ‘amor à sabedoria’, justamente pelo lugar privilegiado do saber, com todas as exigências aí implicadas, não garante a inquietação fundamental que está no amor *como* sabedoria anterior ao princípio do saber, onde o amor se encontra reduzido ao desejo do conhecimento. Essa busca de um princípio já é resposta à inquietação anárquica do amor. O saber, o amor à verdade, não saberia nascer senão de uma subjetividade refém do infinito ético – anarquia da substituição, amor como questão. O desejo do saber não acessa a *sabedoria do desejo*, que exige o descentramento do sujeito comandante na ordem do saber. O acesso é uma responsabilidade desinteressada de sua causa numa subjetividade que dá testemunho do Infinito, pois que configura um movimento de recorrência que não encontra no Si-mesmo um fim: subjetividade exilada de si e sem poderes para encontrar em uma essência todos os recursos de sua própria justificação. A *sabedoria do amor* é a aventura de ser-pelo-outro, por todos os outros.

De que outro modo pensaríamos a inquietação própria da espiritualidade que a filosofia inspira e ensina? Por que filosofia e não ciência, ou ainda, por que filosofia

²⁷⁴ AE. 251.

como ‘ciência das ciências’? Que responsabilidade extraordinária conferimos a essa “disciplina do conhecimento” descontente com qualquer que seja o reducionismo que a tente enquadrar? A filosofia é o retorno permanente da inquietação e do desassossego, aquilo que resta quando o pensamento já cumpriu a tarefa de organizar conteúdos em idéias. Pensar o Infinito, eis uma tarefa eminentemente filosófica. De que maneira o Infinito pode ser pensado como idéia? Pensar o Infinito é suspender a convicção que sustenta a própria idéia de ter idéias, suspender a convicção conferida à subjetividade conformada ao estatuto de sua *essência*. Penetramos, dessa forma, numa ordem em que a razão não é a certeza de uma propriedade subjetiva, mas a anterioridade do desejo infinito – racionalidade ética. A paz e o Bem não nascem da escolha, não dependem de nenhuma vontade: são a própria racionalidade do ser eleito e excedido no glorioso movimento que significa a idéia do infinito. É somente como responsabilidade incondicional ao outro, ou seja, *eticamente*, que tal racionalidade ganha sentido. Por outras palavras, *é somente na (in)condição de abrigar o outro na própria pele, como substituição, que um pensamento para além da essência - ou seja, para além da própria condição de pensar – consegue converter a ética em racionalidade, como se a subjetividade, no testemunho ético do infinito que é a substituição ao outro, reproduzisse o mesmo esquema necessário a uma filosofia ainda inquietada diante da alternativa entre ser ou não ser.*

4. CONCLUSÃO:

RACIONALIDADE ÉTICA E SUBSTITUIÇÃO

A FILOSOFIA COMO QUESTÃO

O trabalho pretendeu abordar a filosofia de Levinas a partir de suas obras mais centrais: *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*. O período que vai de 1961, publicação da primeira obra, até 1974, aparecimento da segunda, é certamente o mais significativo da vida filosófica de Levinas. *Totalité et infini* inaugura, por assim dizer, o itinerário de um pensamento que alcançará em *Autrement qu'être* sua grande maturidade no que diz respeito à linguagem que o projeto da ética como filosofia primeira exigiu.

O que está em questão é nada menos que o conjunto da racionalidade filosófica que constitui o Ocidente e que, desde suas origens pré-socráticas, elegeu como eixo articulador de toda razoabilidade a *questão do ser*. A filosofia torna-se, então, um exercício de pensamento cujo objetivo é alcançar a essência das realidades passíveis de serem pensadas. A verdade é o desvelamento do ser que, em cada coisa, se travesti de aparências e o filósofo deve querer superar o nível da pura aparência. A metafísica, filosofia primeira, deverá tratar do ser enquanto ser: a filosofia se constitui como ontologia. A consequência talvez mais fundamental desta eleição – a questão do ser – diz respeito à linguagem da filosofia. Mais fundamental justamente porque vai determinar todo procedimento em filosofia. Toda uma expectativa vai nascer dessa

questão e vai acompanhar o espírito aventurado pela inquietação filosófica. A própria estrutura do dizer filosofante, o logos, será de tal modo impregnada pela questão ontológica que a filosofia não poderá partir senão da pergunta pelo ser, como se não houvesse escolha para a investigação filosófica. Qualquer problema será direta ou indiretamente uma derivação da interrogação ontológica. O logos não é certamente uma estrutura neutra: possui um contexto, uma história, um enraizamento que nos remete ao solo e ao *ethos* grego. No entanto ele está encarregado de uma sabedoria que, em princípio e devido sua pretensão universalizante, não deveria se situar na exclusividade do contexto grego e nem de qualquer contexto específico se isto quiser significar alguma forma disfarçada de justificação de uma especificidade que deseja valer mais que outra. Mas isto não quer dizer uma deturpação da filosofia ou qualquer violação de seu caráter mais genuíno, trata-se antes de uma *atenção crítica* com relação a um dizer que se pretende universal tendo saído de um contexto que não é universal. Nem a filosofia admitiria que só é possível filosofar em “língua grega”, pois isto seria admitir alguma espécie de tirania ou universalismo dogmático por trás da boa intenção universal do logos filosofante.

Levinas inicia por dizer que a *ética é a filosofia primeira*, mas isto causa escândalo, sobretudo porque esbarra numa questão óbvia de linguagem. Enunciar que a *ética é a filosofia primeira* é dizer antes da primazia ontológica que da primazia ética, ou seja, o contrário do que indica o enunciado. O ensaio sobre a exterioridade que é a obra *Totalité et infini* deseja deslocar o estatuto da metafísica da ontologia para a ética, porém valendo-se de uma linguagem que reproduz o contrário do que pretende afirmar. O título da obra não confunde a expectativa da pergunta pelo ser, que acompanha a própria forma com que o texto se desenvolve. A leitura de *Totalité et infini* não nos livra da

inquietação que habita na pergunta pelo ser, como se a cada instante recaíssemos novamente nela por uma promessa que a própria linguagem realiza. O leitor é alimentado por uma expectativa que o autor não pode cumprir, não só pela incompatibilidade entre o que ele (autor) afirma e a linguagem que utiliza – uma linguagem que desdiz o que diz sem qualquer advertência quanto ao desdizer, pecando talvez pela falta de profundidade na crítica da linguagem ali efetuada – mas também pela intermitência de um discurso ainda substancialista, polarizado desde o início pela *relação entre o Mesmo e o Outro*. A filosofia da idéia de infinito envia o leitor para uma origem aquém da que permite o acesso a linguagem filosófica que mantém o discurso na *relação* Mesmo-Outro. Embora a tematização levinasiana não substancialize ‘mesmo’ e ‘outro’ como unidades acessíveis por uma articulação ontológica, a idéia de *relação*, tão recorrente em *Totalité et infini*, sugere ou mesmo implica na constituição de unidades prévias, que seriam - mesmo que não sejam - Mesmo e Outro.

A importante crítica de Derrida *Violence et Métaphysique* dedicada à obra de Levinas até *Totalité et infini* discorre precisamente sobre essa problemática do pensamento levinasiano, o problema da inevitável estrutura do logos que nos obriga à pergunta pelo ser. Vimos como Derrida chama a atenção para o caráter espacial implicado no termo *exterioridade*. A palavra nos promete uma visibilidade, uma possibilidade de aproximação numa distância onde os entes estão em relação. Segundo Derrida, Levinas não escapa da estrutura lógica do *dentro-fora* que seu discurso pretende combater. O filósofo da desconstrução e das políticas da hospitalidade, herdeiro confesso de Levinas, nos mostra com seu ensaio a forma como Levinas chega em *Totalité et infini* ao problema mais exigente de sua filosofia: a linguagem. É preciso tematizar profunda e criticamente essa questão. A idéia de infinito, mola-mestra dessa

filosofia, traz como consequência primeira o *descentramento do sujeito* que, no excesso de sua idéia, não recupera mais o ponto de origem, o que implica também em não poder se recuperar a si mesmo, como se o infinito “dividissem” infinitamente o sujeito, pulverizando sua própria essência. Ou seja, inventa-se um argumento que se complica na forma de se dizer: termina com a possibilidade de um repouso substancialista, mas desenvolve-se alimentando a expectativa desse repouso.

Levinas se vale de uma importante diferenciação, mesmo que não explicitamente: a racionalidade do *problema* e a racionalidade da *questão*, sendo esta mais fundamental que a primeira. Vimos como Derrida constrói sua crítica introduzindo e aprofundando o sentido dessa diferença, aliás, como da mesma forma o faz Etienne Feron com a tematização da linguagem. O ‘problema’ surge sempre no nível de uma linguagem já constituída, numa estrutura que não chega a fazer-se objeto de uma crítica profunda. O tratamento do problema depende de uma linguagem estabelecida e reconhecida em seu estatuto de origem, uma linguagem para quem a falta de um aprofundamento crítico de sua justificação enquanto linguagem não impede o seu funcionamento sob a fundamentação de um estatuto de origem. Normalmente a investigação situada nesse nível de linguagem encontra para o problema uma solução, ou no mínimo se aproxima disto ou, ainda, visa isto, conforme o grau de crítica que ela própria se atribui. Quanto maior for esta crítica mais difícil se torna o caminho que leva à solução. Mas o pensamento provocado pela infinitude do Olhar é provocado por uma crítica sobre a qual ele não exerce nenhum controle, pois não pertence ao seu espaço geométrico. Nesse momento da crítica o pensamento é provocado pela gravidade da ‘questão’. A questão é mais grave, pois é aquilo que o problema pressupõe, como o magma que sustenta uma placa tectônica. A metáfora vulcânica é interessante, pois o

extravasamento do magma para cima da superfície terrestre modifica esta última, que procura se acomodar como uma nova paisagem. E essa acomodação não pode contar com a possibilidade de uma nova erupção vulcânica ou terremoto, de maneira que, quando acontece, a paisagem não estava esperando, não havia uma preparação. A linguagem se desenvolve da mesma forma, com turbulências profundas e inesperadas a mostrar a cada vez uma nova origem e a sugerir a infinitude do passado que escorre para trás da origem. A ‘questão’ é a linguagem enquanto ‘interrogação intermitente’, na fronteira do inefável, num mergulho que não conta com a força de um logos constituído e ciente de suas afirmações.

A questão dá-se na imediatez do Olhar, enigmático e inatingível em sua altura infinita, e chegando-me de maneira tal que não tenho chances de procurar os recursos antes de responder no compasso heterogêneo dessa imediatez. O Olhar é a voz e o olho da crítica - não está em mim nenhum poder sobre ele: é a origem da responsabilidade humana, mas origem sobre a qual não interfere nenhum exercício do conhecimento, é a exterioridade não espacial da realidade pela qual o mundo não termina nunca de começar de novo, na impossibilidade da totalização. Levinas vê aí o nascimento da metafísica, lugar da filosofia que não se refere a nenhum contexto, linguagem filosófica propriamente universal. A metafísica não se confunde com a ontologia, ela é o olho crítico desta última. A possibilidade dessa crítica ser verdadeiramente radical, como deseja a filosofia, se dá a partir do momento em que a entendemos como a exterioridade sem fim do Olhar, só assim a ontologia não tomba num dogmatismo auto-justificante. Estamos então numa nova fronteira de concepção da racionalidade filosófica, entre uma razão autônoma e crítica de si mesma e uma razão que nasce da crítica heteronômica do *visage*. A metafísica é a ética, uma linguagem anterior que não se traduz pelas

revoluções do logos do ser, mas implica nessas revoluções, provocando-as desde uma instância que não se atualiza na presença do logos provocado. Uma distância diacrônica envolve essa provocação. É nesse ponto que a filosofia se converte em questão.

É apenas na dimensão da relação diacrônica com a alteridade provocadora do Outro que atingimos a radicalidade da crítica, mas não como a conquista de um espírito na potência máxima de sua razão filosofante. A crítica só pode ser uma relação ética, sua exigência provém da suspeita de uma responsabilidade que ainda não atingiu a altura desejada. Nasce daí uma nova racionalidade. A razão não é um elemento compartilhado pelo fato de permitir, por exemplo, no nível de um diálogo platônico, o alcance da verdade das idéias, as essências do mundo sensível, mas antes pela abertura prévia e incondicional que o diálogo pressupõe. Não haveria racionalidade sem a carga de confiança que uma relação dialógica exige, ou seja, sem o elemento ético da responsabilidade que deverá fundar toda possibilidade do saber. A racionalidade é uma heteronomia, não pode nascer senão da multiplicidade do Olhar desde onde ressoam todos os outros olhares. Nesse sentido, ontologia e ética configuram duas ordens distintas, porém profundamente implicadas uma na outra. A primeira respondendo pela estrutura visível e constituída da linguagem, a segunda permanecendo como a dimensão mais profunda e invisível da linguagem. A linguagem é o cruzamento entre a tematização – nível da enunciação, da ontologia, do dito, da verdade como desvelamento – e a interpelação – nível da responsabilidade ética, da confiança, do dizer, da verdade como testemunho do infinito.

Chegamos à consciência do desafio de linguagem que essa filosofia implica. Como dizer a questão senão transformando este dizer no dito de um problema, mas já tendo que trair a expectativa própria desse dito? Como falar do pré-original senão

através de um logos originante? Como dizer o que precede a ontologia senão recorrendo aos conceitos, às tematizações, aos nomes? Como entender uma exterioridade não espacial numa linguagem apoiada no esquema da relação, que pressupõe visibilidade, distância e alcance? A ‘relação’ ainda implica em alguma espécie de imanência prévia ou unidades constituídas ao ponto de poderem se relacionar, o que não deixa de atrapalhar o projeto de uma transcendência como movimento produtor da *subjetividade*. O desafio de linguagem vai buscar suas possibilidades exatamente nessa questão, onde Levinas suspeita encontrar o lugar por excelência onde se verifica a exceção ontológica do outramente que ser. A *racionalidade ética* – que é a *filosofia como questão* – necessita de uma linguagem capaz de desordenar as referências que habituaram a inteligência a não procurar para o acesso à compreensão nada além dos nomes, torná-las relativas no momento em que tenderiam a se reduzir como a última justificativa para a razão humana. Uma tal linguagem deve ser capaz de aliviar a expectativa que a razão deposita na articulação do verbo ser no presente do indicativo, como se aí se situasse toda possibilidade do pensamento inquietado pela racionalidade filosófica.

A obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* representa este desafio, a começar pelo *desinteressamento* do substantivo que o próprio título provoca, onde primeiramente encontramos um *advérbio*. Uma linguagem capaz de romper com o *interessamento* da essência deverá privilegiar o sentido da verbalidade em lugar de corresponder à expectativa mais comum da inteligibilidade que consiste em estacionar o sentido na definição do nome. Dessa forma, ao longo da obra mais madura do pensamento de Levinas somos conduzidos pela tensão constante entre o Dizer e o Dito, de um ao outro e vice-versa. Tão importante quanto dizer pelo dito é dizer pelo *desdizer* do dito. Para ressoar seu sentido próprio a verbalidade exige o movimento constante do

desdizer: o nome não é mais nem a primeira e nem a última estação do sentido. Com a diferença ontológica heideggeriana passamos a escutar a verbalidade do nome, o ser recupera sua sonoridade original de verbo. Mas Levinas não se contenta com este nível de diferença, pois vê aí uma anfibologia: o ser não se liberta totalmente da correlação ao ente. Pela diferença ontológica não chegamos ainda à verbalidade pura do Dizer, a linguagem foi enormemente ampliada, mas continua significando uma constelação de nomes, mesmo que sejamos reeducados a escutar a sonoridade escondida no contorno do nome. O nome deve vibrar para se manifestar, ressoar o passado que escorre para trás de sua origem, indicando, dessa forma, a situação de um fundamento sem repouso. Nesta ausência de fundamento, Levinas vai justamente encontrar a verbalidade pura do Dizer: a incondição de uma subjetividade que deve responder independentemente de saber se pode. O Dizer sem dito é a responsabilidade que, entendida pelo signo da temporalidade diacrônica, nos conduz ao coração da obra levinasiana: a *substituição*.

A *subjetividade* indica para Levinas um nível de diferença que passou despercebido pela anfibologia do ser e do ente, a diferença ontológica. Trata-se da verbalidade pura e liberta da correlação ao nome, ainda que numa linguagem que deverá se *desdizer* a cada instante, incorrendo inevitavelmente na ambigüidade de uma traição. Neste nível de diferença a razão ontológica cede espaço para a *racionalidade ética*. *A subjetividade, na responsabilidade que chega até a substituição ao outro, afirma um dizer que não repousa numa essência substantiva e sustenta uma racionalidade – ética – que suspende a razão do ser*. Pois a verbalidade não pertence a um domínio como pertencem os nomes no território do saber. Um nome é já a manifestação de uma região ou domínio ontológico, mas o verbo é uma situação anterior à linguagem como domínio e força de fixação do mundo. Por isso é de uma ordem temporal e infinitiva. O domínio

começa com a invenção de um problema que, para ser tratado, necessita de um campo constituído do saber. A vibração da verbalidade é maior que a força exercida por esse domínio. A verbalidade é a ressonância infinita da questão. A diferença ontológica, ao manter a verbalidade do ser em correlação à nominalidade do ente, reproduz ainda uma temporalidade sincrônica. Quando nos afastamos dessa correlação ao perseguir este nível de diferença que nos levará ao ‘outramente que ser da substituição’, estamos operando a racionalidade numa outra concepção de tempo, a *temporalidade diacrônica*, onde não há mais coincidência de termos, a verbalidade se infinitiza para além da correspondência de uma definição substantiva. Para este nível do Dizer não dispomos de uma linguagem “apropriada” - se é que alguma vez na filosofia experimentamos uma linguagem perfeitamente adequada para o que ela quer dizer -, em todo caso, a subjetividade não dispõe de uma ‘estrutura constituída’ a ponto de prometer o ‘desvelamento de uma verdade’. Todos esses pressupostos não nos servem para dizer a subjetividade. Como, então, dizê-la? Ocorre que a ontologia e a ética não são duas estruturas completamente independentes, embora constituam níveis distintos de racionalidade. O desenvolvimento da ontologia não acontece independente da ressonância silenciosa desse ‘mundo questionador’ que é a ética. Pensar uma ontologia pura é pensá-la sem a dimensão da crítica, que “pertence”, não como um domínio do saber, à racionalidade ética. A ética é a indispensável ótica filosófica da crítica que se manifesta no mundo pela transcendência do *visage*. É pelo Olhar que a racionalidade ética torna-se linguagem, como se a alteridade do outro fosse a reserva de questionamento crítico que impede a totalização do mundo e do pensamento. Por outro lado, não há ética sem ontologia, devido ao próprio exercício de linguagem filosófica através do qual esse pensamento se constitui. É como uma apropriação traidora da

linguagem que a ética se manifesta, como erupções na crosta rígida da linguagem filosófica. A ontologia sem a ética tende a um dogmatismo totalizante, a ética sem a ontologia tende a um silêncio incapaz de fazer escutar sua ressonância.

A ética como o puro dizer da responsabilidade é a filosofia como questão. Nesse “mundo”, que é praticamente toda a filosofia de Levinas, “não há problema para resolver”. Até aqui falamos do caráter pré-original da subjetividade, onde o Olhar se manifesta como exterioridade invisível. Mas o mundo só vai começar na visibilidade que essa mesma exterioridade invisível suporta. É pelo terceiro que haverá propriamente uma *relação ética*, onde a responsabilidade se torna um fenômeno do mundo, mas fenômeno que dá testemunho de uma ordem muito mais antiga que a liberdade que o torna possível como fenômeno. O terceiro introduz a liberdade numa subjetividade tecida como responsabilidade e substituição, onde o outro abrigado em minha pele não me criou ainda problema. A partir daí começa a tarefa de uma justiça infinita, onde sou obrigado a comparar os incomparáveis, onde meu *ato livre* de responsabilidade vai levar consigo, aliás como o próprio motor desse ato, a suspeita de uma responsabilidade ainda insuficiente. Essa suspeita é o signo do infinito manifestado na fenomenalidade do mundo. Aqui inicia a necessidade da política, da democracia, da sociedade, do Estado – instituições que deverão se ocupar da mediação dos inevitáveis conflitos que irão provocar uma justiça inspirada pela infinitude do *visage*. É preciso cuidar para não entender uma ordem situada cronologicamente depois da outra: primeiro a ética e depois a justiça. A anterioridade de que falamos, a ética como filosofia primeira, só pode ocorrer no nível de um mundo já se constituindo, já funcionando com suas leis. Trata-se de entender que a prosa do mundo não se justifica por ela própria, que a *questão mais fundamental do ser não está ao alcance do ser*.

* * *

A tese aqui desenvolvida consistiu em mostrar como uma racionalidade exterior e anterior ao logos do ser surge no nível da responsabilidade humana: *a subjetividade na substituição ao outro descreve uma racionalidade ética para além da essência*. O Dizer sem Dito da subjetividade é a silenciosa sustentação da vida e do mundo. Por ela se passa o Infinito e dela tudo está na dependência. A humanidade não nasce como uma conseqüência do amor à sabedoria que a filosofia cultiva, mas como fenômeno de uma racionalidade implicada silenciosamente nesse amor, sem que a possibilidade de seu dizer permita ser alcançada pela potência desse amor. E não é do fato dessa indizibilidade que provém a força que alimenta o desejo insaciável do saber, da infinitude mesma do amor, onde ressoa a primeira sabedoria da vida e do mundo? Senão, de que outra maneira poderíamos entender a idéia provavelmente mais justa que encontramos para dizer o que é a filosofia: *sabedoria que consiste em cultivar o saber de não silenciar jamais a ressonância da questão?*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA DE LEVINAS

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Alcan, 1930; Paris: Vrin, 1963.

De l'évasion. Recherches philosophiques, v. V, 1935-1936; rééd. introduite et annotée par Jacques Rolland. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

De l'existence à l'existant. Paris: Vrin, 1947 (1984); *Da existência ao existente.* Trad.: Paul Albert Simon & Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papyrus, 1999.

Le temps et l'autre. Paris: Quadrige/PUF, 2004. *El tiempo y el otro.* Trad.: José L. Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 1949 (1994). (Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.* Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 2000. (Le livre de poche). *Totalidade e infinito.* Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme. Paris: Albin Michel, 1963; 2^e édition refondue et complétée, 1976; Librairie Générale Française, 1984. (le livre de poche).

Quatre lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1968. *Quatro leituras talmúdicas.* Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Humanisme de l'autre homme. Montpellier: Fata Morgana, 1972 (1987). (Le livre de poche). *Humanismo do outro homem.* Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer Academic, 2001. (Le livre de poche). *De outro modo que ser, o más allá de la esencia.* Trad.: Antônio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

Noms propres. Montpellier: Fata Morgana, 1976 (1987). (Le livre de poche).

Sur Maurice Blanchot. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1977. *Do sagrado ao santo - cinco novas interpretações talmúdicas.* Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

L’Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit, 1982.

De Dieu qui vient à l’idée. Paris: Vrin, 1982 (1998). (2^e éd. Revue et augmentée). *De Deus que vem à idéia.* Trad. : Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.

Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo.* Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

Transcendance et intelligibilité. Suivi d’un entretien. Genebra: Labor et Fides, 1984. *Transcendência e inteligibilidade.* Trad.: José F. Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

Hors sujet. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

A l’heure des nations. Paris: Minuit, 1988.

De l’oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l’oeuvre de Sosno. Paris: La Différence, 1990.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. (le livre de poche). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade.* Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

La mort et le temps. Paris: L’herne, 1991. (le livre de poche).

Dieu, la mort et le temps. Paris: Grasset, 1993. *Dios, la muerte y el tiempo.* Trad.: María Luisa Rodríguez Tapia. Ediciones Cátedra, 1998.

Liberté et commandement. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

Les imprévus de l’histoire. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

Nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1995.

Quelques réflexions sur la philosophie du l’hitlérisme. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

Éthique comme philosophie première. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.

Positivité et transcendance. Paris: PUF, 2000. (Suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion).

BIBLIOGRAFIA SOBRE LEVINAS

ANDRISANI, M. "Emmanuel Levinas e la crisi dell'Occidente: l'ebraismo come 'uscita dall'essere'". Annali della Facoltà di Lettere di Filosofia. 10, 1987. p. 377-400.

ARMENGAUD, Françoise. "Éthique et esthétique: de l'ombre à l'oblitération". In: CHALIER, C. & ABENSOUR, M. *Emmanuel Levinas*. Paris: L'Herne, 1991. p. 499-508.

_____. "Monothéisme juif et pluralisme philosophique" (avant-propos suivi d'un entretien avec Emmanuel Lévinas). Revue de Métaphysique et de Morale. 90 année/N. 3. Juillet-Septembre/1985. p. 291-310.

ARNÁIZ, G. R. *E. Levinas: humanismo y ética*. Prefácio de J-L. Marion. Madrid: Cincel, 1988.

_____. (coord.). *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Editorial Complutense, 1994.

ATTERTON, P. "Levinas and the Language of Peace. A response to Derrida". Philosophy Today. 36, n. 1, 1992. p. 57-70.

_____. "Levinas's Skeptical Critique of Metaphysics and Anti-humanism". Philosophy Today. 41, n. 49, 1997. p. 491-506.

AESCHLIMANN, Jean-Christophe (org.). *Répondre d'autrui - Emmanuel Levinas*. Boudry-Neuchâtel: Les Éditions de la Baconnière, 1989.

BALSEMÃO, E. "A realidade do tempo segundo Levinas. Considerações gerais e proposições introdutórias sobre o tema da temporalidade em E. Levinas". Revista Portuguesa de Filosofia. XLVII, fasc. 1, jan.-mar./1991. p. 119-177.

BECKERT, Cristina. *Subjetividade e Diacronia no pensamento de Levinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998. (Tese de Doutoramento).

BENSUSSAN, Gerard. "Qu'est-ce qu'une philosophie « nationale »? Notes sur la philosophie « juive »". Revue de Métaphysique et de Morale. N. 3, juillet/septembre, 2001. p. 101-115.

BERNARDO, Fernanda. "Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjetividade segundo Emmanuel Lévinas (II)". Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 9, N. 17, mar./2000. p. 63-95.

_____. "A ética da hospitalidade *ou o porvir do cosmopolitismo porvir*". Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 10, N. 20, out./2001. p. 333-426.

BLUM, R. P. "Emmanuel Levinas' Theory of Commitment". Philosophy and Phenomenological Research. XLIV, n. 2, dec./1983. p. 145-168.

_____. "Desconstruction 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. 46, n. 2, dec./1985. p. 293-306.

CALIN, Rodolphe. *Levinas et l'exception du soi*. Paris: PUF, 2005.

_____. "L'anonymat de l'ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas". Rue Descartes/35, Phénoménologies Françaises, Revue du Collège International de Philosophie. Paris: PUF, 2002. p. 47-61.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Édition Ellipses, 2002.

CAPALBO, C. "Futurologia e filosofia. Reflexões a partir do pensamento de Emmanuel Levinas". Revista Brasileira de Filosofia. 28, 1978. p. 193-198.

CASALONE, Carlo. "Lévinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno". Síntese - nova fase. Belo Horizonte: v. 20, n. 62, jul.-set./1993.

CASPER, Bernhard. "La prière comme être voué à l'au-delà de l'essence: quelques considérations sur Rosenzweig dans la perspective de l'oeuvre de Lévinas". In: Jean GREISCH, J. & ROLLAND, J. (org.) Emmanuel Lévinas - L'éthique comme philosophie première: colloque de Cerisy-la-Salle. Paris: La nuit surveillée, 1993. p. 259-271.

CHALIER, Catherine. *Levinas: l'utopie de l'humaine*. Paris: Michel Albin, 1993. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel, 1998.

_____. "Sur la philosophie d'Emmanuel Levinas". Archives de Philosophie. 63, 2000. p. 273-277.

CHALIER, C. ; ABENSOUR, M. (DIR.). *Emmanuel Lévinas*. Paris: l'Herne, 1991.

CHRISTOFF, D. "La temporalité et la conscience d'autrui". Studia Philosophica. XXV, 1965. p. 14-37.

_____. "Introduction aux textes de Levinas" ("Épreuves d'une pensée: 1935-1939"). Traces. 5, 1982. Retomado em *Emmanuel Levinas* (Cahiers de l'Herne), 1991. p. 139-141.

_____. "L'idolâtrie de l'être dans la pensée d'Emmanuel Levinas". Idolâtrie. Donnés et débats. Paris: Denoël, 1985. p. 89-102.

CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et Ethique: essai sur Lévinas*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1989.

_____. "L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Levinas et l'art". Revue Philosophique de Louvain. 92, n. 1, 1994. p. 32-51.

CIGLIA, Francesco Paolo. *Un passo fuori dall'uomo: la genesi del pensiero di Levinas*. Padova, Itália, CEDAM, 1988.

CINTRA, Benedito E. Leite. "Emmanuel Lévinas. O prefácio de 'Totalité et infini'". Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. XLIII/XLVII, fac.185/185, out. 1996/mar. 1997.

COHEN, R. A. "Emmanuel Levinas: happiness is a sensational time". Philosophy Today. 25, n. 3, 1981. p. 196-203.

_____. *Time in the philosophy of Emmanuel Levinas*. (State University of New York at Stone Brook, 1979); Ann Arbor: University Microfilm International, 1987.

_____. "La non-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig". CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (org.) Emmanuel Levinas. Paris: L'Herne, 1991. p. 343-351.

_____. *Elevations: the height of the good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

COHN, L. "La signification d'autrui chez Camus et chez Kafka: tentative de lecture de Camus et de Kafka d'après la philosophie d'Emmanuel Levinas". La Revue de Lettres Modernes. Albert Camus. 9, n. 564-569, 1979. p. 101-129.

COLETTE, J. "Étranger sur la terre". Esprit. 41, n. 429, 1973. p. 694-702.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas - uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DARTIGUES, A. "Éthique et pensée de l'infini selon Emmanuel Levinas". Qu'est-ce que la phénoménologie. Toulouse: Privat, 1972. p. 152-162.

DEKENS, Olivier. *Politique de l'autre homme – Lévinas et la fonction politique de la philosophie*. Paris: Édition Ellipses, 2003.

DERRIDA, Jacques. "Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas". *L'écriture et la différance*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228.

_____. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Éd. Galilée, 1997.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. “Levinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético”. VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 44, n. 2, junho/1999. p. 285-296.

FARIAS, André Brayner de. *Pensamento e alteridade - um estudo sobre a racionalidade ética em Levinas desde Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence*. Porto Alegre, 2001. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - PUCRS. (Dissertação de Mestrado).

_____. “Para além da essência – a racionalidade ética desde o tema da substituição em Levinas”. Studium – Revista de Filosofia do Instituto salesiano de Filosofia. Recife: ano 5, n. 10, 2002. p. 55-76.

_____. “O silêncio da palavra – ética e linguagem entre Wittgenstein e Levinas”. In: SUSIN, L. C. et al. *Éticas em diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 181-194.

FERON, E. “Le temps de la parole”. *Levinas: exercices de la patience*. Paris: Obsidiane, 1980. p. 19-32.

_____. “L'horizon du langage et le temps du discours”. *Autour de l'être, du temps e de l'autre*. Lovaine: Institut Supérieur de Philosophie, 1981. p. 67-92.

_____. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992.

FERREIRA DA SILVA, M. A. “Sentido e intersubjetividade no pensamento filosófico de E. Levinas”. Revista Portuguesa de Filosofia. XL, fasc. 3, jul./set. 1984. p. 264-273.

GANS, S. “Ethics or Ontology: Levinas and Heidegger”. Philosophy Today, 16, n. 2, 1972. p. 117-121.

GREISCH, J. & ROLLAND, J. (org.) *Emmanuel Levinas. L'éthique comme Philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, sept./1986. Paris: Les éditions du CERF, 1993.

GRITZ, David. *Levinas face au beau*. Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.

GUIBAL, Francis. *Emmanuel Levinas – ou les intrigues du sens*. Paris: PUF, 2005.

_____. *Approches d'Emmanuel Levinas – l'inspiration d'une écriture*. Paris: PUF, 2005.

HABIB, Stéphane. *Levinas et Rosenzweig – philosophies de la révélation*. Paris: PUF, 2005.

HAHN, S. S. Bakirdjian de. *Kant y Levinas: la imposibilidad teórica de la metafísica*. STROMATA, n. 3-4, San Miguel: Universidad del Salvador Filosofía y Teología, 1981. p. 165-171.

HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. Paris: Éditions Kime, 1997.

JANIAUD, Joël. " « Me voici ! » Kierkegaard et Levinas: les tensions de la responsabilité". Archives de Philosophie/60, 1997. p.87-108.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Da subjetividade transcendental à transcendência ética - um estudo sobre a questão da alteridade em Kant e Levinas*. Porto Alegre: PUCRS, 1998. (Dissertação de mestrado).

LAROCHELLE, Gilbert. "Liberté et justice chez Lévinas – l'expérience de l'impossible". Revue Philosophique de Louvain. N.4, nov./2004. p. 583-609.

LARUELLE, François (éd.). *Textes pour Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1980.

LAVIGNE, J. F. "L'idée de l'infini. Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas". Revue de métaphysique et de morale. 92, n. 1, jan.-mars./1987. p. 54-66.

LEFEVRE, Ch. "Autrui et Dieu: la pensée d'Emmanuel Levinas - question aux chrétiens. Mélange de science religieuse. 37, n. 4, déc./1980.

_____. "Au-delà de la représentation. La trans-ascendance selon E. Levinas". Actes du XVII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française. Paris: Vrin, 1982. p. 273-277.

LENOIR, F. (éd.). *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Paris: Arthème Fayard, 1991.

LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1996.

LEVINAS, Danielle Cohen; TRIGANO, Shmuel (dir). *Emmanuel Levinas – philosophie et judaïsme*. Paris: Press Éditions, 2002.

LOPES NUNES, E. "Rosenzweig e Levinas. Alguns pontos comuns". Brotéria. 122, n. 5-6, mai-jun./1986. p. 517-526.

LUUTU, Tsongo Vincent. *Penser le socio-politique avec Emmanuel Levinas*. Lyon: PROFAC, 1993.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas – la vie et la trace*. Paris: J. C. Lattès, 2002.

MENDEZ SANZ, J. A. *Subjetividad, tiempo y lenguaje en la filosofía de Emmanuel Levinas*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1986. (Tese de doutoramento).

MENESES, Magali Mendes de. *O Dizer – um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo*. Porto Alegre: PUCRS, 2004. (Tese de doutoramento).

MOSÈS, Stéphane. *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*. Paris/Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.

MÜLLER, Ulrich A. “Pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas”. VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 44, n. 2, junho/1999, p. 311-325.

MURAKAMI, Yasuhiko. *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2002.

NUNES, Etelvina. *O outro e o rosto*. Problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.

OLIVIER, P. “L'être et le temps chez Emmanuel Levinas”. Revue des sciences religieuses. 71, n. 3, 1983. p. 337-380.

OUAKNIN, Marc-Alain. *Méditations érotiques – essai sur Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.

PELIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. “Husserl, Heidegger e Levinas: da (im)possibilidade da (inter)subjetividade”. VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 44, n. 2, junho/1999. p.327-352.

_____. *Levinas – a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEPERZAK, A. “Beyond being”. Research in Phenomenology. 8, 1978. p. 239-261.

_____. (edit.). *Ethics as first philosophy*. The significance of Emmanuel Lévinas for philosophy, literature and religion. New York/London: Routledge, 1995.

_____. *Beyond: the philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997.

PEREZ, Félix. *En découvrant le quotidien avec Emmanuel Lévinas – ce n'est pas moi, c'est l'être*. Paris/Montréal: L'Harmattan, 2000.

PETROSINO, Silvano. & ROLLAND, Jacques. *La vérité nomade: introduction à Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions La Découverte, 1984.

_____. “Di Levinas. Passagi per una filosofia dell’altrimenti che essere”. Aut-Aut. n. 209-210, set.-dic./1985. p. 99-116.

Philosophy Today. Volume 43:2; Summer 1999 (número especial sobre Emmanuel Levinas).

PIVATTO, Pergentino Stefano. *La relation de la transcendance dans l’oeuvre d’Emmanuel Lévinas*. Paris, 1980. (Tese de doutoramento).

_____. “A nova proposta ética de Emmanuel Lévinas”. Cadernos da FAFIMC. Viamão: Volume Especial, n. 13, 1995. p. 47-62.

_____. “Ser moral ou não ser humano”. VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 44, n. 2, junho/1999. p. 353-367.

_____. “Ética da Alteridade”. OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79-97.

PLOUDRE, Simone. *Avoir-l’autre-dans-sa-peau – lecture d’Emmanuel Lévinas*. Québec: Les Presses de L’université Laval, 2003.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas - essai et entretiens*. Arles: Actes Sud, 1996.

_____. *Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987.

REGUERA, Gabriel Bello. *La construcción ética del otro*. Asturias: Ediciones Nobel, 1997.

_____. *La construcción de la alteridad en Kant y Levinas*. In: MUGUERZA, Javier - ARAMAYO, Roberto Rodríguez. *Kant después de Kant - en el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, 1989. p. 576-604.

REY, Jean-François. *Lévinas - le penseur de justice*. Paris: Éditions Michalon, 1997.

RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro ‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’ de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROLLAND, J. (éd.) *Emmanuel Levinas*. Les Cahiers de La Nuit Surveillée. n. 3, Lagrasse, Verdier, 1984.

_____. “Les intrigues du social et la justice”. Esprit. n. 5, mai/1984. p. 150-161.

_____. “Penser au-delà (notes de lectures)”. *Levinas, exercices de la patience*. Paris: Obsidiane, 1980. p. 11-18.

_____. *Parcours de l'autrement*. Paris: PUF, 2000.

SIDEKUM, Antônio. “Crise ética atual e filosofia da libertação”. In: PIRES, Cecília Pinto (org.). *Ética e Cidadania - olhares da Filosofia Latino-americana*. Porto Alegre: Dacasa, Palmarinca, 1999. p. 13-21.

_____. “Levinas e sua influência na Filosofia Latino-americana”. In: PIRES, Cecília Pinto (org.). *Ética e Cidadania - olhares da Filosofia Latino-americana*. Porto Alegre: Dacasa, Palmarinca, 1999. p. 23-25.

SILVA, M. A. F. “Sentido e intersubjetividade no pensamento filosófico de Emmanuel Levinas”. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão: Volume Especial, n. 13, 1995. p. 73-76.

SILVEIRA DE BRITO, J. H. “Levinas filósofo da diferença”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. XLI, fasc. 2-3, abr.-set./1985. p. 123-138.

_____. *A subjetividade passiva em Levinas: de Atenas a Jerusalém*. Braga: 1992. (Tese de doutoramento)

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. “A inversão ética da intencionalidade-ética e metafenomenológica na obra de Emmanuel Levinas”. *Conjectura - Revista do Centro de Filosofia e Educação / Universidade de Caxias do Sul*. Caxias do Sul: v. 4, n. 1/2, 1999. p. 7-37.

_____. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas e Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STRASSER, S. “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas”. *Revue Philosophique de Louvain*. 75, n. 25, fév./1977. p. 101-124.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. São Leopoldo/Petrópolis: EST, Vozes, 1984.

_____. “Levinas e a reconstrução da subjetividade”. *VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: v. 37, n. 147, set./1992. p. 365-377.

_____. “Levinas e a opção pelos pobres”. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão: Volume Especial, n. 13, 1995. p. 63-71.

_____. “Levinas: a ética é a ótica”. DE BONI, L. A. & STEIN, E. (Org.). *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre/Petrópolis: Editora da UFRGS, Vozes, 1993.

_____. “Caminhos e descaminhos do desejo: nos textos de Emmanuel Lévinas e de René Girard”. *VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: v. 44, n. 2, junho/1999. p. 391-400.

TIJMES, Pieter. “Gagarin and the homeland, Heidegger versus Levinas”. *CONCORDIA - Revista Internacional de Filosofia*. 28, 1995. p. 81-95.

VILA-CHÃ, J. “Heteronomia e sentido: uma abordagem da meta-ontologia em Emmanuel Levinas”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. XLII, fasc. 1-2, jan.-jun./1986. p. 55-86.

_____. “Para-lá do ser. Sujeito, morte e alteridade no pensamento de Emmanuel Levinas”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. XLII, fasc. 3-4, jul.-dez./1986. p. 345-379.

_____. “Enigma da Transcendência: elementos para uma ontologia do exílio segundo Emmanuel Levinas”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. XLII, fasc. 1, jan.-mar./1991. p. 43-62.

WIEHL, Reiner. “Éloge d’Emmanuel Lévinas”. *Archives de philosophie*, juil-sept/1985.

ZIELINSKI, Agata. *Levinas – la responsabilité est sans pourquoi*. Paris: PUF, 2004.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento - fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Prismas - crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Editora Ática, 1998.

ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia - sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Editora 34, 1996.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1991.

_____. *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; v. 2)
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, v. 1).
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *A evolução criadora*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- _____. *Introdução à metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- _____. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1999.
- _____. *A conversa infinita - a palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2001. (vol. 1).
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez Moraes, 1977.
- CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CASPER, Bernhard. "La parole et le phénomène de la sécularisation". In: *Hermeneutiques de la sécularisation: actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome*. Paris: Aubier, 1976. p. 23-31.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Loyola, 1999.

CHALIER, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris: Les Éditions du CERF, 1987.

_____. *As matriarcas: Sara, Rebeca, Raquel & Lia*. Prefácio de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1992.

COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Paris: Gallimard, 1986.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka – pour une littérature mineure*. Paris: Les éditions de minuit, 2003.

_____. *O que é a filosofia ?* São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELHOMME, J. “Les limites de la raison. Autour de la question”. Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Bruxelas: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976. p. 109-123.

DERRIDA, Jacques. *Marges – de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1997.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DESCARTES, René. *Méditations métaphisiques*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

D'OLIVEIRA, Armando Mora. “Wittgenstein - Vida e Obra”. In: *Wittgenstein*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores).

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo, Piracicaba: Loyola, Editora da UNIMEP, s/d.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós modernismo*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1998.

FARIAS, André Brayner de. "Ética, Vida e Escola – as relações humanas no contexto educacional". Educação – Revista de Educação da PUCRS. Porto Alegre, ano XXVI, n. 50, p. 167-176, junho/2003.

_____. "A desconstrução da técnica e o habitar humano – uma leitura de Heidegger". Conjectura – Revista de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul: v. 9, n. 1/2, p. 125-134, jan./dez. 2004.

FINKIELKRAUT, A. *La sagesse de l'amour*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *La humanidad perdida: ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.

_____. *A derrota do pensamento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

FUKS, Betty B. *Freud e a judeidade – a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental: lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

GILLOUIN, René. *Bergson*. São Paulo: Cultura Moderna, s/d.

GROLI, D. *Alteridade e feminino: uma abordagem filosófica da categoria da Alteridade e Feminino na obra de Enrique Dussel e seus desdobramentos histórico-sociais no contexto latino-americano*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. (Tese de doutoramento).

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HATZFELD, Jean. *Dans le nu de la peau – récits de marais rwandais*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- _____. *La terre ne se meut pas*. Paris: Minuit, 1989.
- _____. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- _____. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, Editora Boitempo, 1997.
- JIMENEZ, Marc. *O que é estética?* São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 1999.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).
- _____. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*. In: LEÃO, Emmanuel Carneiro (org.). *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- KERSZBERG, Pierre. “Phénoménologie de l’expérience sonore”. VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 45, n. 1, março/2000. p. 103-116.
- LARUELLE, François. *La philosophie de la différence. Introduction critique*. Paris: PUF, 1986.
- LE NINÈZE, Alain. *Qu’est-ce que la sagesse juive ? Entretien avec Catherine Chalier*. In: LE NINÈZE, A. *La sagesse: la force du consentement*. Paris: Éditions Autrement, 2000. p. 38-47.
- LENOIR, F. (éd.). *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l’éthique*. Paris: Arthème Fayard, 1991.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- _____. *La fenomenologia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.
- _____. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.
- _____. *Peregrinaciones*. Madrid: Cátedra, 1992.

LUHMANN, Niklas. *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingência en la sociedad moderna*. Barcelona: Paidós, 1997.

MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Editora Herder, EDUSP, 1970.

MACINTYRE, Alasdair. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Barcelona: EIUNSA, 1995.

_____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

MATTOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MORAES, Vinícius. *Antologia poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MOUNIER, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*. Madri: Ediciones Guadarrama, 1973.

MUGUERZA, Javier. *Desde la perplejidad: ensaios sobre la ética, la razón y el diálogo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

NASCIMENTO, E. - GLENADEL, P. (orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

NEMO, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 1999.

NOVAES, Aduato (org.). *A crise da razão*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1996.

NOZICK, Robert. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona: Paidós, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

____ (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. "Mundo da vida: a apropriação habermasiana de Husserl e Wittgenstein". VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 44, n. 1, março/1999. p. 133-145.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 1998.

PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PAVIANI, Jayme. *Formas do dizer: questões de método, conhecimento e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998.

PLATÃO. *Teeteto: o sobre la ciência*. Barcelona: Editora Anthropos, 1990.

RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses, 2001.

REGUERA, Isidoro. *La miseria de la razón - el primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus Ediciones, 1980.

REINACH, Adolf. *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

RÉMOND, René. *O século XIX: 1815-1914*. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.

RESCHER, Nicholas. *La racionalidad: una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Madrid: Tecnos, 1993.

ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.

_____. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Madrid: Caparrós Editores, 1994.

_____. *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

SAINT-SERNIN, Bertrand. *A razão no século XX*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998.

SÁNCHEZ, Antonio Ruiz. *Henri Bergson y su revolución metodológica*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987. (Tesis Doctoral)

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada - ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *O muro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. “Ética, Utopia e Sobrevivência. Das falácias da utopia totalizante à substância utópica da alteridade”. In: PIRES, Cecília Pinto (org.). *Ética e Cidadania - olhares da Filosofia Latino-americana*. Porto Alegre: Dacasa, Palmarinca, 1999. p. 93-99.

_____. *Metamorfose e extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

____ - OLIVEIRA, N. F. (orgs.). *Fenomenologia hoje - existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001

STEIN, Ernildo. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

_____. *Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’: comemoração dos sessenta anos de Ser e Tempo de Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. “A desconstrução do eu: a Zerlegung de Freud e a Auslegung de Heidegger”. VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 44, n. 1, março/1999. p. 61-76.

_____. “Possibilidade da antropologia filosófica a partir da analítica existencial”. VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 44, n. 1, março/2000. p. 37-50.

_____. *Diferença e metafísica - ensaio sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

TOULMIN, Stephen E. *El puesto de la razón en la ética*. Madrid: Alianza, 1979.

TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só – a crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988.

VATTIMO, G. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1988.

VIRILIO, Paul. *Velocidade e política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

_____. *O espaço crítico*. São Paulo: Editora 34, 1993.

_____. *Estratégia da decepção*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VIZENTINI, P. F. *História do século XX*. Porto Alegre: Novo Século, 2000.

WAHL, J. *Esquisse pour une histoire de l'Existentialisme', suivie de Kafka et Kierkegaard*. Paris: Club Maintenant, 1947.

WALTON, Roberto J. "Niveles y dimensiones en la explicitación husserliana del horizonte histórico". VERITAS - Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: v. 45, n. 1, março/2000. p. 13-36.

WIEHL, Reiner. "La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig". In: ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Editora Nacional, 1968.