

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Lévinas e o giro ontológico:  
axioma e utopia na Ética do Outro**

GABRIELA LAFETÁ BORGES

Brasília, 2007



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Lévinas e o giro ontológico:  
axioma e utopia na Ética do Outro**

Gabriela Lafetá Borges

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Miroslav Milovic

Brasília, 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Dissertação

**Lévinas e o giro ontológico:  
axioma e utopia na Ética do Outro**

Elaborada por:

GABRIELA LAFETÁ BORGES

Aprovada em 15 de maio de 2007.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Miroslav Milovic (UnB) - presidente

Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli (UFPE) - membro

Profa. Dra. Martina Korelc (UFG) - membro

Prof. Dr. Gerson Brea (UnB) - suplente

A MARIA LÚCIA LAFETÁ

## AGRADECIMENTOS

AOS CAROS FILÓSOFOS

PROF.DR. MIROSLAV MILOVIC, pela força intelectual e pessoal que fizeram possível este estudo; por desprender de maneira singular um pensar incrivelmente atual, crítico e acolhedor da tradição, abrangente e aprofundado, dentro e fora dos limites que Kant impôs à Razão. Ao Miro, pela razão impura, mestiça, híbrida da Experiência.

PROF.DR. JULIO CABRERA, pelo norte moral - incisivo, perturbador, cruel..., nunca palavroso ou supérfluo, mas magistral na empreitada irrecusável entre o que exige e o que liberta.

A JÚLIO CARDOSO, por existir; e resistir.

A ANDRÉA, que a coragem que te nomeia ainda te é pouco. A Andréa, pelo tanto que é e compartilha.

AO LO, pour la rêverie qui sauve la raison.

Ao CNPQ, pelo auxílio à bolsa-estudo.

## RESUMO

O presente estudo pretende expor a possibilidade mesma da moralidade, entre o fascínio e o fato, às voltas com a linguagem que, inevitavelmente, a configura e a põe à prova. Nos caminhos do filósofo Franco-Lituano, Emmanuel Lévinas (1906-1995), é proposto um confronto com a ontologia como resposta última à questão do *ser* – seu jogo temporal de devires e consumações como obra da verdade –, trazendo à tona, em seu lugar, a integridade do rosto como linguagem original: começo e fim de uma consideração extrema e de uma responsabilidade como convocação irreduzível.

É desse confronto com toda uma tradição na filosofia e num período da história que constrangeu drasticamente a expansão do homem, que Lévinas nega um conceito ao ‘homem’ para lançar-se à esfera do direito pela via ética.

Do arrebatamento em *ser* nas mãos de um sujeito que diz “Eu”, Lévinas põe a questão do meu direito em *ser*, evocando, assim, a intriga filosófica por excelência e a vida mesma do espírito, qual seja, o acontecimento ético que coloca o Outro à cena do mundo.

Palavras-chave: ética contemporânea; ética do outro; ontologia; trauma.

## RÉSUMÉ

L'étude présente a comme but exposer la possibilité même de la moralité, entre la fascination et le fait, dans ce qui se rapporte au langage, lequel inévitablement la configure et la juge. A partir du philosophe Franc-Lituanien, Emmanuel Lévinas (1906-1995), une confrontation s'impose entre ses idées et l'ontologie. Celle-ci comme la réponse dernière à la question de *l'être* – son jeu temporel de devenirs et consommations comme l'œuvre de la vérité. Ainsi, il éveille, au lieu de l'ontologie, l'intégrité du visage comme langage original: commencement et fin d'une considération extrême et d'une responsabilité comme convocation irréductible.

C'est à partir de cette confrontation avec toute une tradition philosophique et dans une période de l'histoire qui contraignit terriblement l'expansion de l'homme, que Lévinas nie un concept à 'l'homme' pour se lancer au domaine du droit par la vie éthique. De l'exaltation *en être* dans les mains d'un sujet qui dit « Je », Lévinas met la question de mon droit en être, en évoquant l'intrigue philosophique par excellence et la vie même de l'esprit, c'est-à-dire, l'évènement éthique qui place l'Autre dans la scène du monde.

Mots-clé : éthique contemporaine ; éthique de l'autre ; ontologie ; traumatisme.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
PRIMEIRA PARTE	
O “lugar da questão”: ruptura com a Tradição? .....	11
Da ‘gênese passiva’ ao <i>começo</i> (ou <i>Da Existência ao Existente</i> ) ...	20
SEGUNDA PARTE	
Encontro com o rosto: <i>Infinito e trauma</i> .....	32
Violência da linguagem, possibilidade da linguagem .....	41
Os problemas que se impõem à saída pelo Outro .....	45
TERCEIRA PARTE	
A ‘palavra’ de Lévinas: o enigmático e o racional .....	51
A Ética nos des-limites do <i>pensar</i> .....	62
QUARTA PARTE	
A culpável obstinação em <i>ser</i> : um possível diálogo entre Emmanuel Lévinas e Julio Cabrera? .....	68
LIMIAR .....	86
BIBLIOGRAFIA .....	89

## INTRODUÇÃO

Dedico-me pensar a moralidade, sua possibilidade mesma às voltas com a ‘linguagem’ que, inevitavelmente, a configura e a põe à prova. Proponho-me fazer uma experiência, com o que a palavra carrega de travessia e risco, com o pensamento acerca da ‘moral’; e fazer isso no encalço do filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995) cujo pensamento infinitamente difícil dá à língua francesa uma oportunidade inaugural como atesta Derrida<sup>1</sup>, excepcional e de uma economia rara, que deixa ao leitor uma estranheza, quase um vazio; mas não um vazio inerte, conclusivo, e sim um vazio que é despojamento do mais arraigado hábito da existência, do mais seguro pouso do ‘pensar’ e, por isso, possibilidade absoluta.

Por uma preocupação insone com a ética, Lévinas lançou-se a um trabalho de questionamento de toda uma tradição na filosofia, e que toca no próprio núcleo da razão filosófica. De início uma questão se impõe: o que se chama aqui “razão filosófica”? A resposta encontra uma razão centrada na solidez estruturante do *ser* e animada pela aderência ao ‘fundamento’, naquilo que não pode ser de outro modo, ou menos ainda “outro modo que ser”, posto que *é* irremediavelmente. *Le monde contemporain, scientifique, technique et jouisseur, se voit sans issue (...) parce que tout y est égale.*<sup>2</sup>

Ainda que a tensão rumo ao futuro pereça na iminência da morte, da radical finitude de todos os projetos humanos a que se referia Heidegger, o sentido da subjetividade, depende, segundo toda uma tradição do pensamento, de um vínculo com o ser. O acontecimento humano pelo qual o homem se inscreve no ser e o assume é o que conta para Heidegger em última instância; é o ser (aí, “jogado” no mundo para a morte) mostrando-se a si mesmo, obra da verdade, num jogo temporal de devires e consumações, que faz da existência um incessante retorno a si. O que se impõe, a meu ver, é que o *ser* - entre a eclosão e o retiro, a história e a ocultação precisa do seu sentido - é relação a *si* do espírito, e, ainda, impossibilidade ética.

O ser em mim, o fato de eu existir, o meu existir, meu ser que é o que de mais privado há em mim e o que mais me priva de qualquer expressão alheia num arranque de espontaneidade, o *ser* me deixa só. Numa passagem de *Le Temps e L’Autre*<sup>3</sup>, diz Lévinas,

---

<sup>1</sup> DERRIDA. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 80.

<sup>2</sup> LÉVINAS. *De Deus que vem à Idéia (DDQVI)*, p. 31.

<sup>3</sup> LÉVINAS. *Ética e Infinito*, p. 51.

*ser é isolar-se pelo existir. Sou mônada enquanto existo. É pelo existir que sou sem portas e janelas, e não por qualquer conteúdo que em mim seria incomunicável.* Porém, em *Totalidade e Infinito*, o ‘existir’, ao qual o ‘permanecer’ dá algum sentido, não finda na realidade anônima de um ser “jogado” na existência – horizonte do próprio *ser* – para guardar, *como um pastor* (Heidegger), a sua verdade; mas guarda, sim, uma possibilidade de abertura: do recolhimento primeiro abre-se a resposta a uma espera, a um acolhimento humano. *Acolhimento humano em que a linguagem que se cala permanece uma possibilidade essencial.*

É pois diante de um trabalho crítico a uma dada positividade do mundo pelo ser mais do que pela vigência insone do espírito *vers* o ‘existente-ente’, que a filosofia de Lévinas toma esta última, acolhe o que chama “possibilidade essencial” e se apresenta, “filosofia primeira”, como um confronto e como um desafio.

Confronto à ontologia enquanto resposta última à questão do ser, trazendo à tona, em seu lugar, uma noção do ‘humano’ cuja base não é ‘o homem’, o conceito de homem, mas o Outro, a cisão no *ser*, o alcance infinito do direito do outro homem, e de um direito infinito por uma assimetria absoluta em seu favor. A preocupação filosófica que começa, nos caminhos de Heidegger, por desestabilizar a idéia sempre muito abrangente de humanismo, culmina por interrogar não a existência mas o direito a ela (que direito tenho eu ao ser; eu que, sendo, roubo o que é teu por direito?). Aparece com essa interrogação radical o arrombamento de *ser* nas mãos de um ‘sujeito’ que diz “eu” e põe-se drasticamente em questão - a questão mesma do seu (meu) direito a ser - evocando, com isso, a intriga filosófica por excelência, a vida mesma do espírito: o acontecimento ético que coloca o outro homem à cena do mundo.

Junto ao confronto com a ontologia, o desafio de pensar, com rigor e “liberdade” (poderosa herança fenomenológica), uma racionalidade outra que inclua a possibilidade empírica da moralidade, ou o que se chamou ‘acontecimento ético’. Ao incluí-lo (acontecimento ético) enquanto possibilidade - uma espécie de acaso e necessidade num cálculo sem fim (Derrida) -, recria-se a si mesma – racionalidade outra - à medida em que o toma como “origem concreta ou situação originária em que o Infinito se põe em mim”<sup>4</sup>. Nesse sentido, não é cedo pontuar a necessidade em abandonar a palavra racionalidade pelo que Derrida e, de certo modo, o próprio Lévinas incorrem respectivamente à escritura e à má-consciência, ao despossuírem, por uma consciência que não é um *habitus*

---

<sup>4</sup> LÉVINAS. *DDQVI*, Prólogo, p. 16.

mas alguma coisa de que se é despertado (Gadamer<sup>5</sup>), as significações do *logos* que Heidegger procurou apagar deixando-as ainda legíveis. Sabe-se que dessas significações ficam a união indissolúvel entre pensamento e verdade do ser, entre compreender e existir, inteligência engajada na tarefa que a condição em *ser* assume. Racionalidade outra, é o que diz Lévinas, efeito de um “golpe”, respondendo pelo esquecimento do Outro na história do pensamento, então, pretendendo-o primeiro, exigindo-o assim. Talvez não seja precipitado falar em uma linguagem pré-originária, linguagem esta que, antes de tudo, é abertura para a exterioridade em que o Outro me expõe.

O que está em jogo, a todo momento, é uma responsabilidade sem precedentes, sem começo e sem fim; uma responsabilidade, anterior a todo contrato e a toda condição, pelo outro homem que ocupa, próximo, a espessura do ser. Diz-se de uma responsabilidade infinita pelo outro em não deixa-lo só face à morte, mas encontra-lo – acontecimento originário – face-a-face na retidão sem defesa do rosto, para o começo, sempre único, da temporalidade. O outro que se exprime me é confiado; a ninguém transfiro essa confiança, e não existe dívida em relação a ele – já que o devido é impagável: não se está jamais quite<sup>6</sup>.

Somos responsáveis, é o que diz Lévinas, para além de nossas intenções. Minha responsabilidade excede a intenção que venha, ou não, a ter. Talvez a intenção, a retidão que ela sugira, não seja mesmo o centro da moralidade como queria Kant. Talvez não contemple ela, a intenção, a desordem da vida, a confusão dos caminhos e não garanta, como pretensa, o impedimento às inumeráveis maneiras de pecar. Não podemos, por exemplo, ainda que mediante uma intenção moral, evitar a ação truncada, inadvertida, vinda de uma inabilidade ou *inabilitação* (Cabrera<sup>7</sup>) que faz do ato frustração ao fim buscado. É como uma comédia que a coisa vem à palavra: *ao estender a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga, risquei o parquê, deixei cair a cinza do meu cigarro. Ao fazer aquilo que queria, fiz mil coisas que não queria.*<sup>8</sup> Estamos aí, presentes,

---

<sup>5</sup> GADAMER. *Une Éthique Philosophique*, p. 399.

<sup>6</sup> LÉVINAS. *Dieu, la mort et le temps*, p. 21.

<sup>7</sup> O que Cabrera chama “inabilitação moral de ser” faz-se presente em pontos cruciais, e talvez sejam estes mesmos aqueles que nos aparecem de modo mais claro e, quem sabe por isso, extremamente incômodo, em seus escritos acerca da moralidade; em especial no *Projeto de Ética Negativa* (1990) e na *Crítica de la Moral Afirmativa* (1996). Compreender o desenrolar de um ‘projeto de ética negativa’ não é tarefa fácil e exige um maior espaço para uma possível aproximação de suas idéias (o que procuro fazer em capítulo dedicado a um “forçoso diálogo” entre Cabrera e Lévinas no presente estudo). Contudo, cabe aqui em nota definir de modo preliminar o que Cabrera chama “inabilitação moral” como um estrangulamento das possibilidades morais na condição mortal, definhante, de ser; implicando, assim, o estreitamento “condicionado” dos espaços possíveis da moralidade.

<sup>8</sup> LÉVINAS. *A ontologia é fundamental?*, 1997, p. 24.

ligados, conscientes de uma realidade que nos nega o domínio, que se furta a consentir-nos moralmente – “sujeitos morais” -, já que mesmo a intenção sofre o desvio próprio das circunstâncias, e a afecção, o abalo do ser face ao outro homem, se turva frente o seu desejo. Tampouco posso conhecer o seu desejo, também turvado pela consciência. *A vontade se move assim entre sua traição e sua fidelidade que, simultâneas, descobrem a originalidade mesma de seu poder*<sup>9</sup>. A relação ao outro complexifica a ‘vontade’ enquanto excede a compreensão, independe dela, a crê insuficiente.

Só a ‘espera’, assim sugere Maurice Blanchot<sup>10</sup>, pode trazer o outro num relacionamento ético. Uma espera que não é tensionada enquanto espera, mas atenciosa, em guarda, sem pressa, negando a si mesma preencher-se prematuramente por uma conquista intelectual. Ou por qualquer conquista que seja. Como agüentar, então, uma espera que não traz o conforto (sempre o conforto animando uma pré-ocupação) da realização pronta, do dever cumprido, do desejo satisfeito? Assim é, porém, relação enquanto *proximidade*; preenchida apenas por uma responsabilidade inexplicável.

Compreender, como Heidegger nos deixa, é achar-se no horizonte do ser, *em favor da dignidade do ser e em benefício do ser-aí*<sup>11</sup>. E o horizonte próprio ao ‘homem’, *Dasein*, circunda próximo e permanece distante dele por um “morar estático na proximidade do ser” que faz do compreender o limiar mais originário desse horizonte. Contudo, um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo abertura e o limite da abertura, que define seja um progresso infinito seja uma espera<sup>12</sup>. Um horizonte chamado teórico, qualquer que seja ele, aparece aqui, desde um olhar para outrem, como limite - campo da minha liberdade e do meu poder; plano de apreensão conceitual do que me aparece ao conhecimento; alargamento da percepção de um fenômeno que, então, se me tornaria familiar. Pode-se dizer que toda compreensão se dá no interior de um horizonte definido (dado o fim).

O que nos tira do horizonte do ser e da compreensão relaciona o ‘pensar’ – tarefa e tema, horizonte e expansão – à representação, mas termina por culminar, sempre reflexivo e universal, em auto-compreensão; é onde o outro só pode me afetar a partir de um conceito. *Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega,*

---

<sup>9</sup> LÉVINAS. *Totalité et Infini*, p. 207 (in DERRIDA. *Adeus*, pp. 51, 52)

<sup>10</sup> BLANCHOT. *L’Entretien infini*, p.174.

<sup>11</sup> HEIDEGGER. *Sobre o Humanismo*, p. 157.

<sup>12</sup> Devo as palavras acerca do ‘horizonte’ a Derrida em *Force de loi*.

*se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito.*”<sup>13</sup>

Nesse contexto, se fizermos a pergunta pela filosofia, sua origem sempre nascente, o impulso que a faz nascer, se pretendemo-la como a história a delinea segundo o horizonte do *ser* ou da representação, a resposta apareceria hoje, modernidade rompida, em meio à desesperança improdutiva ou à passividade cética.

Não é, pois, pelo compreender, ou “conhecer ontologicamente”, que o ‘pensar’ que a ética instaura chega à palavra. Esse não é o meio de onde sai um pensamento radical da ética, daquilo que podemos moralmente afundados na ‘condição humana’. (É necessário morrer, lutar, doer, sofrer o acaso, mergulhar inevitavelmente na culpa. É necessário, aí mesmo, pensar em mim, em minha sorte, em minha salvação. Isto tudo é o que chamei, inspirada por Jaspers, ‘condição humana’ - absolutamente hostil, ao que tudo indica, à moralidade)

Historicamente, o impulso ao filosofar que “prepara” a ética de Lévinas (desde onde pode reconhecer a ‘modernidade’, desde onde esta é rompida pela comoção do homem num psiquismo diferente do saber seguro do mundo), assim, esse impulso depara-se com uma consciência: consciência de estar perdido, de não achar mais os “lugares” do mundo num momento da existência que foi cunhado por Jaspers de ‘situação-limite’. Diz-se de uma situação limítrofe do existir num mundo inóspito ao morar, ao habitar, ao *ethos*, aquela que encurta drasticamente a expansão do homem, constringendo, sem piedade, sua finitude. Trata-se, aqui, do período do entreguerras de onde sai a questão do si próprio, da vida subjetiva esquecida pelo pensamento voltado para o mundo.

Deparar-se com uma consciência: será a partir daí que a vivência da vida é interpretada? “Presente vivo”, eis como aparece a ‘consciência’, enquanto experiência pré-reflexiva do eu, nos manuscritos de Husserl sobre o tempo e que Lévinas assinala fazendo notar “o caráter explosivo e surpreendente, semelhante àquele do presente na duração bergsoniana”<sup>14</sup>. Experiência da desigualdade, da separação radical entre o si e o outro, é esse o movimento primeiro em direção ao outro fazendo atingir, secretamente, a própria subjetividade do sujeito. Experiência que carrega o rebento de um questionamento extremo pelo direito à existência fazendo do outro homem a cisão no *ser* e o desconcerto próprio à consciência, eis o fato da filosofia. Assim Lévinas vê ainda o ápice das filosofias, especialmente, me parece, as de Platão e de Descartes: o além do ser em Platão, que vem ao mundo buscando “lugares” numa expansão do possível; e a idéia

---

<sup>13</sup> LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p.31.

<sup>14</sup> LÉVINAS. *Entre Nós*, pp. 121, 122.

de Infinito em Descartes, sendo abrigada por, ao mesmo tempo que excedendo, nossa capacidade de ser finito.

O pensar que pensa os “lugares” a partir do não-lugar (u-topia) contraria as idéias pelas quais o pensamento apreende progressivamente o mundo, ou aquelas que têm no *ser* e na morte referências últimas daquilo que tem sentido. Perguntar pelos lugares do mundo como âmbito aberto onde o homem habita na proximidade do Infinito (Heráclito) –, aí parece estar o impulso ao filosofar, impulso ético, cujo pensar muda o foco da consciência sem mudar-lhe a palavra.

Moralidade. Esta é, antes, a palavra que fica, e deve explicitar algum significado neste início. Margeando, quase sem tocar o contexto histórico que dá sentido ao termo *morem*, entendo-a desde uma modernidade rompida pelos crimes da humanidade contra si mesma: consideração pelo que existe-ente, de modo tal que o seu existir me exponha, impondo-me a esta consideração mesma. Moralidade supondo uma ‘separação radical’ como experiência de alteridade: experiência daquele que excede o meu domínio e pelo qual respondo antes que consinto (transcendência), daquele que eu recebo, acolho, mais além da minha capacidade (trauma). Transcendência e trauma anunciam o que alcançar, estando a caminho: moralidade - relação ao outro, e relação como deferência. Idéia extrema de relação ao absolutamente não-eu, que se dissipa e desaparece no ponto em que é realizada a síntese, qualquer que seja ela; e que não se funda na internalização de princípios já dados por uma autoridade que pretenda falar por todos.

Falo de uma “disposição”, para usar um termo aristotélico com respeito à moralidade, à abertura da ética acordada à idéia de um recebimento incondicional do outro. O que se apresenta a mim no rosto do outro homem, é o que diz Lévinas<sup>15</sup> tocando o cerne da idéia primeira da ‘moralidade’, se absorve de minha vida; o seu significado não é seu passado, seu trabalho ou seu gozo no mundo (como a ‘felicidade’ enquanto preocupação utilitarista), mas é perturbação propriamente dita firmando-se com uma inegável gravidade.

Moralidade pressupõe relação; e relação, segundo Lévinas, a um Outro que não se encontra nem na impessoalidade normativa nem na intimidade do amor.

---

<sup>15</sup> LÉVINAS. *Humanismo do Outro Homem*.

Apesar de aquilo que frouxamente chamamos de “conduta moral” possa ser expressa em normas estabelecidas sob forma universal, acatadas ou resistidas como resultados possíveis, não é esta a ‘moralidade’ que estou atrás. Se eu fosse buscar as leis próprias que devessem medir a moralidade, delimitá-la, apontá-la, eu não as encontraria no conforto das normas já existentes e das regras comumente seguidas para assegurar-me que atingi o limite do meu dever e encontrei em mim, finalmente, a moralidade. A moral que a relação ao outro supõe “está acima da mera decência ou do chamado do dever”<sup>16</sup>. O dever que temos, todos nós, diante do outro representado na Lei, o dever que conheço e consinto segundo a “razão universal” (Kant), não parece ser a mesma coisa ou ter a mesma proporção da (minha) capacidade moral. É verdade, o que podemos moralmente acontece fora do campo da “conduta moral” onde circulam convenções; satura os seus limites, salta o quadro dos tantos escrúpulos e do tão aclamado respeito. Não se segue um padrão ao fazer a opção pela moralidade, nem poderia; se assim fosse seria o padrão do impossível cujo cumprimento ficaria sempre, tediosamente, aguardado.

Caminhar até o ponto onde encontraremos a moralidade, a ética a que Lévinas nos atormenta em palavras, nos levaria a um fim absolutamente radical, até a escolha extrema de vida e morte. E, sabemos, a vida não é (sempre) radical; ou seja, não nos deparamos diariamente, na vida mundana não-heróica, com situações de vida e morte, mas ao contrário, a maior parte da vida é levada em distância segura das escolhas extremas e últimas. É, no entanto, a partir de um horizonte u-tópico, sempre em busca de um lugar a acolher sua abertura e seus limites, que devemos seguir Lévinas para algum “despertar”, e esse horizonte é um horizonte de heróis, ou como prefere o nosso autor, um horizonte de santos.

Uma das orientações mais penetrantes do trabalho de Lévinas é o fato da moralidade como ser-pelo-outro, que até aqui firma como responsabilidade, só infiltrar o *ser* individualmente. Ao contrário da “conduta moral” definida num contrato e integrada na esfera do Direito, ou do amor que, na força para realizar-se a si mesmo plenamente, encontra no outro uma parte de mim – a parte “que faltava” – formando, se bem visto segundo os amantes, um todo-único, a disponibilidade extrema para o outro que depende a moralidade não espera a igualdade, a comun-idade. Como pessoas morais, estamos sós. No entanto, como será explorado no decorrer da reflexão, trata-se de uma solidão voltada ‘para fora’, absolutamente afetada pela exterioridade dada no rosto.

---

<sup>16</sup> BAUMAN. *Ética Pós-Moderna*, p.64.

No entanto, como solidão, deixa uma ‘subjatividade’ que se aliena nas profundezas de sua identidade; nas palavras de Lévinas, é o sujeito da responsabilidade que não se esvazia, mas se submete a uma convocação irrecusável. A ‘pessoa’ aparece aqui sem o vislumbre moderno da senhoria de si pelo fim em si mesmo. A autonomia - conceito caro incutido na noção kantiana de ‘pessoa’ - se subjaz à heteronomia cuja “lei” me obriga desde fora. A pessoa que diz “eu” se submete “lá onde ninguém poderia substituí-la”, e sujeita-se à exterioridade em que o outro aparece não como fenômeno mas como imperativo.

Ao inspecionar o conceito mesmo de ‘pessoa’ numa ética do outro, unicidade a lhe dizer, encontra-se não um Eu, mas eu-convocado – “extra-conceito”, “psiquismo como broto de loucura”, inquietude que me impede o repouso a partir da qual uma subjatividade única (*ipseidade*) é manifestada na mais completa dispersão.<sup>17</sup> Psiquismo que é diverso e uno – caráter de um extra-conceito – e que não se divide, como queria Rousseau, entre a facilidade do impulso imediato e a tensão do esforço virtuoso, mas que é ser constrangido em *ser*, e *sendo* é constrangido a dar (talvez para ‘ser menos’), a dar-se, sem espaço à recusa, no apelo do rosto. Não é a ação que a virtude incita ao exercício pelo exemplo, tampouco a passividade reativa do mero impulso que toca o que até aqui viemos atrás, mas um ter de responder mesmo sem ter o que responder (pelo equívoco sempre à espreita do “seu melhor bem” por mim interpretado); por um despojamento infundado que faz com que a moralidade obedeça unicamente ao seu inerente fascínio.

Falta ainda neste início “de conversa” dizer algo sobre o valor incontestável da liberdade num mundo ainda moderno? Se, a liberdade como valor moral era tão sedutora na sua promessa de realização por uma modernidade madura, autônoma, quanto distante por entre os homens que fizeram dela seu “lugar no mundo”...: seres livres, e ao mesmo tempo parte da sociedade. Nos caminhos que trilhamos até agora na presente reflexão aparece um tanto empalidecida uma liberdade já cansada de “não se sabe o quê”, além de pouco humana, pouco ética. Uma liberdade que deixa de ter valor moral, pois o desespero de não se ter o que ganhar aliado à desesperança no que se ganha com a liberdade deixa um espaço absolutamente urgente ainda que questionável para a incondicionalidade do comando ético. Temos mesmo a coragem de atribuir uma incondicionalidade ao ‘humano’? Ou não terá a exigência pelo outro uma certa *gênese passiva* vinda de um

---

<sup>17</sup> Idéia apresentada por Jean Starobinski (1991, p.68) com respeito a Rousseau, num rompante de “pós-modernidade”: “(...) É por isso que tudo deverá ser contado, confessado, desvelado, a fim de que um ser único se manifeste a partir da mais completa dispersão.”

enorme escape: escape da solidão de *ser*, da indiferença do próximo e da insuficiência em existir?

O estudo que segue com as considerações expostas até aqui reserva um caráter de fascínio mas também de inquietação constante ao pensamento de Lévinas e dos filósofos que, com ele, levantam um determinado número de problemas de ontologia, metafísica, linguagem, política, recolocando-os de um outro modo, sob outras bases num “universo maior” que chamo, junto a Lévinas, *Ética*. Para tanto, o presente estudo percorre as obras de Lévinas privilegiando algumas em decorrência dos problemas centrais que nos situam; quais sejam, 1- das obras: *Da Existência ao Existente* (1947) como o ‘começo da questão’, passando por *Totalidade e Infinito* (1961) e os escritos que decorrem desta obra absolutamente inaugural e foco desse trabalho, tais como as obras que se reconhecem interpretações talmúdicas e que datam de 1968 (*Quatro Leituras Talmúdicas*) e 1977 (*Do Sagrado ao Santo*), até seus últimos escritos, menos sistemáticos, mais pontuais – ensaísticos e conferenciais -, dentre os quais destaco *De Deus que vem à Idéia* (1982) e os ensaios sobre a alteridade compellidos no livro *Entre Nós* (1991); 2- dos problemas centrais que elegem as obras citadas: a *moralidade* como abertura da existência para e pelo existente, sua “possibilidade” quase que axiomática, sua “gênese” ou seus “fundamentos” (“como é constituído aquilo que existe?”<sup>18</sup>), como ‘acontece’ o Existente (o que nos une?), a primazia absoluta do outro (e de que outro se fala, ou se cala?), as implicações, os paradoxos, os limites de tal primazia, e, então, a *Ética* como *má-consciência* – o recolhimento tardio de um ‘pensar’ vivo que configure uma moralidade riquíssima embora impossibilite objetivá-la; um ‘pensar’ que nasce da, ao mesmo passo que gera a, moralidade.

Destaco, ainda, uma observação importante na leitura que venho empreendendo da obra de Lévinas. A intuição é de que a radicalidade da sua proposta ética, dos pressupostos que mantém e edificam o que chamei atenção como “radicalidade”, prepara “uma moralidade que tem um alcance independente e preliminar”. Ou seja, “a filosofia primeira é uma ética”. E disso se deduz que, partindo da crítica à ontologia para chegar à absoluta primazia do *outro* enquanto *ente* (tendo na responsabilidade pelo outro homem a única verdade irrenunciável da filosofia), a ética não é apenas preliminar mas independe da concepção judaica de ‘sentido’ e de suas contribuições metafísicas.

---

<sup>18</sup> LÉVINAS. *Da Existência ao Existente*., p. 119.

Embora se utilize brilhantemente de textos do Talmud (como será ilustrado mais adiante) para além da superstição e do encantamento religioso, deve-se “admitir que a ética tem um sentido, mesmo sem as promessas do Messias.”<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 108.

## PRIMEIRA PARTE

“(…) neste mundo de imperfeições, tão precário, onde a melhor verdade não consegue transpor os limites da confusão, contentemo-nos com as ferramentas espontâneas que podem ser usadas para forjar nosso encontro (...)”<sup>20</sup>

### O “lugar da questão”: ruptura com a Tradição?

Seguindo à introdução feita e concluída com a solidão do ser, a indiferença do próximo e a insuficiência da existência como “pré-condições”<sup>21</sup> da ‘ética do outro’, proponho demorar um tanto nas questões até aqui apenas indicadas e prometidas, nos termos de um *começo*. Não um começo devidamente localizado e prontamente identificado por aqueles que aí chegam e o encontram como que um corpo constituído de enunciados ou fatos, mas, nos lembra Jaspers<sup>22</sup>, o começo como uma fonte sempre renovada de onde se possa encontrar um impulso novo ainda que num corpo velho. E, então, dar tempo a uma pergunta acerca do “lugar mesmo” da escrita (ética) e de um certo correlato histórico e ontológico que desprendem-se por entre o silêncio e os ruídos das palavras.

Que a filosofia erre ainda em direção à sua morte, ou que se confesse na “sombra da palavra” como *philosophia perennis*, ou ainda que ela tenha sempre vivido da agonia de abrir violentamente a história, são questões colocadas à própria filosofia como problemas que ela não pode resolver. Talvez mesmo estas questões não sejam mais questões *da filosofia* (e não são poucas as tantas considerações do que cabe ou não à filosofia); mas, quem sabe, percorram como *vestígios* aquele “lugar mesmo” - limite que separa o pensamento do não-pensamento. Quem sabe, ainda, poderiam ser essas questões talvez as únicas que pudessem “interrogar sem desamparar”<sup>23</sup>; e, malgrado a diáspora das instituições e seu poder arbitrário ainda que suficientemente tenaz para engendrar tanto o capital quanto a miséria, pudessem ainda, como sugere incisivamente Derrida, instaurar

---

<sup>20</sup> NASSAR, Raduan. *Lavoura Arcaica*, p. 133.

<sup>21</sup> O termo ainda frouxo sugere sua posterior elaboração.

<sup>22</sup> JASPERS, Karl. *In La Filosofia*, 1978.

<sup>23</sup> DERRIDA, J. *Violence et Métaphysique*; p.118.

uma responsabilidade inabalável (“*une inantamable responsabilité*”<sup>24</sup>). Por que inabalável? Como poderia dizê-la desse modo? A partir de onde dizê-la?

Na frágil instância onde as questões não estão seguramente postas, sequer respondidas, onde os limites do pensamento e do não-pensamento parecem estar sempre adiados numa resolução sem fim, aquelas questões que instauram o “inabalável” escondem uma dignidade e um dever inegáveis. Posso continuar a perguntar: por que inegáveis? Talvez mesmo só o que tenho agora nas mãos é a afirmação “inaugural” de que, de algum modo, as questões que dão início àquele parágrafo refugiam-se em uma dignidade e em um dever irrecusáveis. (A partir de onde dizê-los?... Do próprio ‘pensar’? Da ação política no espaço onde aquilo que se revela, revela-se novo e autêntico como quer Hannah Arendt? Da potência criadora incessante dos nietzcheanos? Dos vários tipos de contrato: da Razão, de uma vontade comum, de um *sensu comum*, da linguagem, que encontramos na Tradição? Do fundo de uma história atravessada pelo Espírito ou pelo Trabalho na espera de um *télos*? Da região frágil e, curiosamente, protetora do Inconsciente - tácito saber e pólo desencantado do que somos e podemos ser - ? Ou enfim, como sugere Lévinas, de um insone percurso em direção ao Outro?) A afirmação é de que, repito, de algum modo, hoje, por fascínio ou culpa, assombro ou esvaziamento, ou, como sugiro investigarmos, por um enorme escape da cena do *ser* onde este não acontece, as questões com as quais me pego refugiam-se em uma dignidade e em um dever irrecusáveis. E, assim, pode-se vislumbrar de antemão o motivo dessa demora em buscar o “lugar mesmo” das questões, e que, parece, tanto Lévinas como Derrida apontam de modo ímpar: a responsabilidade.

Dignidade e dever em ‘responder a’ como possibilidade irrecusável de uma questão que, anterior ao *Mitsein*<sup>25</sup>, não se abisma num ideal comum ou numa nova política representada coletivamente. Mas uma questão que tem uma história, “uma memória pura que deve ser dita e guardada como questão”, uma estranha certeza que indica uma *outra origem à filosofia* e uma outra decisão em insistir e autorizar o comando ético. (Uma outra origem à filosofia que significa não mais a perplexidade de um *logos* refletido no então perplexo cosmos: espantosa unidade; ou um *cogito* desencantado com o objeto de sua busca, mas ávido pela certeza contida no que da busca se fez dúvida; ou ainda um *sujeito* (certeza conquistada) envelhecido que não se realizou e traz consigo apenas a amarga desesperança no peito e uma crítica audaz como amuleto

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ser-com* heideggeriano que, como veremos, é apenas um derivativo frágil de uma relação mais original.

nas mãos; mas sim a *origem* que, de um desdobramento recíproco e dialógico de duas ‘origens’ ou de duas *paroles* históricas: o hebraísmo e o helenismo, se apresenta – rosto e palavra – como origem mesma do sentido e do mundo.)

Aqui, sim, tem-se a primeira aproximação efetiva e de interesse específico ao presente estudo com o filósofo argelino Jacques Derrida (1930-2004) que fará seguir, ademais, como importante “*alter ego*” ao pensamento de Emmanuel Lévinas aqui intentado, com destaque para o texto *Violence et Métaphysique* que servirá de norte à grande parte da argumentação.

Acima, chamo atenção para a palavra profética de um “outro do Grego” que Lévinas conduz sua jornada hebraico-helênica no espaço que seria (ou ainda é) o espaço da questão, ou da filosofia. É nesse espaço de interrogação onde duas tradições do pensamento ainda dialogam que Derrida convida a uma leitura da obra de Lévinas. Do fundo da *secura* do esquecimento do ser que reclama Heidegger, um pensamento que, fiel à nudez imediata da *experiência*, quer liberar a ‘consciência’ da dominação grega do Mesmo – a luz do *ser* –, e do Uno – fenômeno a um *logos* imponente.

Penso a escatologia messiânica e a noção de *experiência*. Quando Lévinas recorre à primeira em seus escritos de ética, o faz antes a uma inteligência partilhada de intuições inesperadas do que a uma evidência filosófica que se desenvolveria enquanto teologia ou mística judaicas culminando num dogma religioso ou moral. O deslocamento que faz do conceito de história o leva à escatologia<sup>26</sup>. O trajeto que o conduz da história à escatologia poderia comandar toda uma leitura de *Totalidade e Infinito* segundo Derrida; seu deslocamento não chega a ser uma contradição pueril de um filósofo inexperiente, mas traz a relação ética como *começo* da história para além da história (esta, “procissão laboriosa do Mesmo”). É nesse “além da história” que a escatologia aparece como uma dada profundidade que, sem esperança para mim ou liberação em relação ao meu tempo, não se deixa fechar em nenhuma categoria lógica ou conceitualidade em torno do sentido<sup>27</sup> mas de onde possa ser entendida a *experiência*.

*Experiência* é experiência do *infinito*, isto é, do outro irreduzível, daquele que não posso – enquanto consciência (e, no entanto, delimitação, horizonte) - admitir a partir do que sou, já que, escapando aos meus limites de compreensão e sacio, contempla o que

---

<sup>26</sup> “Il faudrait alors se demander (...) si cette trans-historicité du sens est authentiquement hébraïque dans son inspiration; si enfin cette non-histoire s’arrache à l’historicité en general ou seulement à une certaine dimension empirique ou ontique de l’histoire. Et si l’eschatologie invoquée peut se séparer de toute référence à l’histoire.” (DERRIDA. *Violence et Métaphysique*, p. 220)

<sup>27</sup> Que, como veremos, é resignificado por Lévinas numa irreduzibilidade da existência à luz do *ser* e resiste mesmo a todo fenômeno.

então posso entender como ‘absolutamente não-eu’. A experiência do Outro é, para Lévinas que a tem com uma audácia e uma profundidade nunca atingidas, a experiência por excelência. No entanto, pergunta Derrida, pode-se falar de uma *experiência* do outro e da diferença? A experiência não é sempre encontro de uma presença irreduzível como percepção de uma fenomenalidade? Tendo na relação ao outro como infinito a origem da linguagem e do sentido (experiência-nua), Lévinas trai sua intenção em seu discurso filosófico, já que este só é entendido, como vimos, a partir da luz do *ser*.

Uma aceitação resolvida da incoerência inspirada por uma verdade mais grave que a lógica do discurso filosófico e mais profunda que as dialéticas da história dá ao pensamento de Lévinas um nome não estranho à história mesma do pensamento: *empirismo*. Esta é a tese final de Derrida em *Violence et Métaphysique* com respeito à filosofia lévinasiana e o que nela, veremos, incorpora a “liberdade fenomenológica” de Husserl. É o empirismo o verdadeiro nome dessa *resignação* do conceito, dos *a priori* e dos horizontes transcendentais da linguagem; é o sonho de um pensamento puramente heterológico em sua fonte que, retomando de um certo ponto a linguagem da Tradição (especialmente ontológica), reencontra motivos de divórcio entre palavra e pensamento.<sup>28</sup> O pensamento que parece querer “sobrevoar” a linguagem tornando-a novamente clássica (impulso novo num corpo velho), trai a si próprio por uma consciência má consigo mesma já que faz dormir a palavra (conceito) para que a vigília empírica abra espaço a um pensamento outro, a um outro modo que (não) *ser*.

É aqui que me distancio um pouco de Derrida com respeito ao empirismo em Lévinas. *Violence et Métaphysique* termina por identificar a filosofia de Lévinas como uma forma do empirismo, o que, penso, seria este o início da sua filosofia. Repito, a vigília empírica abre o espaço para um outro modo que ser, uma outra forma do ‘pensar’ ou a *má-consciência*. A ética, partindo desta vigília (evidência empírica), isto é, da irrupção moral do ente, culminaria num recuo de si, numa forma do pensar que carrega um dado silêncio ou um desprendimento da palavra por uma aceitação da morte das próprias palavras e da morte dos próprios pensamentos (uma consciência má consigo mesma) e que “prepare” o *dizer*, o Outro, ou a *différance* que quer Derrida.

Sabe-se que o empirismo encara a sensação<sup>29</sup> como *informação elementar* (expressão de Lévinas) da espiritualidade e do saber, deixando à parte sua espessura de

---

<sup>28</sup> In DERRIDA, Jacques. *Violence et Métaphysique*; p.224.

<sup>29</sup> Ou o ‘impulso’ como venho usando; sabendo a obscuridade que envolve a semântica desses termos, os tomo despreocupadamente, apenas por sua base empírica.

sensação e tudo aquilo por meio de que ela podia parecer obscura e confusa a Descartes, Malebranche e Kant que só viam no sentimento uma advertência. O que é importante aqui é que tendendo sem equívoco ao “objeto” sensível cuja apreensão nele se cumpre, o saber empírico é essencialmente uma maneira de o *ser* estar aquém. Uma maneira de se reportar aos eventos sem estar implicado neles, conservando o poder de recuo infinito, de achar-se sempre atrás do que nos acontece; eis a idéia central do empirismo em Lévinas<sup>30</sup>, e a confirmação do que disse mais acima: uma aceitação resoluta da incoerência com respeito à lógica formal e a resignação do conceito em favor da experiência.

Radicalizando o tema da exterioridade infinita do outro junto à possibilidade ética de, por ele, arrancar-se do *ser* anônimo, Lévinas assume o desenho que animou mais ou menos secretamente todos os gestos filosóficos chamados *empirismos* na história da filosofia. Levando a termo esse projeto, num misto de pretensão e modéstia, ele o renova totalmente e o inverte anunciando-o como *metafísica*.

Como poderiam empirismo e metafísica imbricarem-se num paradoxo à questão moral com seu apelo certo e urgente? O empirismo tem sido sempre determinado pela filosofia, de Platão a Husserl, como não-filosofia: pretensão filosófica de uma não-filosofia justificada e apresentada na palavra a sua incapacidade retórica. Pois é justamente essa incapacidade, quando assumida, que contesta a coerência do logos em sua raiz ao invés de se deixar questionar por ele. “Nada pode *solicitar* tão profundamente o logos grego - a filosofia - do que essa irrupção do todo-outro, nada pode tanto o revelar na sua origem como à sua mortalidade, a seu outro.”<sup>31</sup> Talvez aqui encontremos o germe do “interrogar sem desamparar” que instaura o núcleo da ética e da metafísica lévinasianas, qual seja, uma responsabilidade inabalável pelo outro.

Esse propósito em instaurar uma evidência ética não teria sentido, nem poderia ser pensado, sem o patamar que ampliou e flexibilizou a noção de objeto em geral: a fenomenologia husserliana. (...) *o objeto, ao mesmo tempo em que existe, existe para alguém, é-lhe destinado, já se inclina sobre um interior e, sem se absorver nele, se dá.*<sup>32</sup>

A fenomenologia contém, tanto para Lévinas como para Derrida, o respeito ele-mesmo. Ela é a última jurisdição da evidência que se abre a todo sentido pensável

---

<sup>30</sup> In LÉVINAS, E. *Da Existência ao Existente*; p. 55.

<sup>31</sup> “Rien ne peut donc solliciter aussi profondément le logos grec - la philosophie - que cette irruption du tout-autre, rien ne peut autant le réveiller à son origine comme à sa mortalité, à son autre.” (DERRIDA, J. *Violence et Métaphysique*; p.226.)

<sup>32</sup> LÉVINAS, E. *Da Existência ao Existente*; p. 53.

(*noema*), mesmo que qualquer enriquecimento do seu perfil não me dê nunca a face exata do seu vivido. Em outras palavras, a fenomenologia aparece aqui como aquele patamar de liberdade que anuncia uma consciência concreta sem a qual nenhuma palavra e nenhum pensamento seriam possíveis, indicando, contudo, onde a evidência se liga à teoria. Assim, eu sei por um saber teorético (a psicanálise, por exemplo) qual é o sentido do não-teorético (a ética em Lévinas, ou a ação em Arendt; se bem podemos chamá-los não-teoréticos). Como escreve Derrida, “eu tenho um olhar para reconhecer o que não se olha como uma coisa, como uma fachada ou como um teorema. Eu tenho um olhar para o rosto ele-mesmo”<sup>33</sup>; ainda que esse rosto nunca me será dado *em original* tal como ele é por ele, como seria tudo o que me é próprio. A alteridade do fenômeno (ou como traz Husserl, da coisa transcendental) é sem comum medida com a alteridade do Outro – também irreduzível, porém de uma dimensão do inacabamento mais profunda (o seu corpo no espaço, a sua história e a de nossas relações, seu apelo e meu desejo *vers* a ele etc). É no domínio da fenomenologia transcendental que se enraíza uma possível fenomenologia da ética que serviu a Lévinas e a qual seguiremos atrás da “ética-mesma”.

Relevando a fenomenologia husserliana como o “palco” de onde encena o paradoxo do empirismo e da metafísica desenhando um pensamento ético, tomo com cuidado o termo *metafísica* em Lévinas como quem apresenta sem expor (sem exceder) um dos principais “nós” ao pensar, denunciado por grande parte dos filósofos contemporâneos. Entendendo a problematidade de um protagonista à procura de uma história<sup>34</sup>, toco na questão da metafísica como o faz Lévinas, no interior de um complexo embate com a Tradição onde o termo aparece estranhamente modificado (e nisso, talvez, não comporte exatamente uma modificação; quem sabe um desvio). Seguindo ainda Derrida com respeito a Lévinas, “a metafísica se abre quando a teoria se critica como ontologia”<sup>35</sup>.

Apesar de seu discurso sedutor, a ontologia heideggeriana não escapa à seguinte teoria: na sua mais neutra inderteminação, a luz do *ser* leva sempre o ‘outro’ ao seio do ‘mesmo’, em favor da sua unidade penetrante – *ser*, que é êxtase para o fim. *Ser e Tempo* não sustentou, segundo Lévinas, talvez senão uma única tese: a de que o *ser* é inseparável da compreensão do *ser*; de modo tal que, e disso tampouco se possa escapar, *ser* é já, e

---

<sup>33</sup> DERRIDA, Jacques. *Violence et Métaphysique*; p.180.

<sup>34</sup> Numa alusão a obra *Seis personagens à procura de um ator* de Pirandello, escrita em 1921.

<sup>35</sup> “*La métaphysique s’ouvre quand la théorie se critique comme ontologie, comme dogmatisme et spontanéité du même, quand, sortant de soi, elle se laisse mettre en question par l’autre dans le mouvement éthique. Postérieure en fait, la métaphysique, comme critique de l’ontologie, est en droit et philosophiquement première.*” (DERRIDA, J. *Violence et Métaphysique*; p.143)

novamente, apelo à subjetividade. “Para conhecer o ente é preciso ter compreendido o ser.” A existência do homem (o morar estático na proximidade do ser) é o cuidado pelo saber, diz Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*<sup>36</sup>, um saber que, embora seja “algo simples”, o expõe à verdade do ser. Afirmando, assim, a prioridade do ser (que só é no modo pelo qual o *pathos* e o tempo desenrolam-se à compreensão) em relação ao ente (que escapa, enquanto *infinito*, à idéia mesma da compreensão. *Sou mônada enquanto existo*, lembra, heideggerianamente, Lévinas), Heidegger se pronuncia ainda sobre a essência da filosofia (ou, por que não chamá-la ‘metafísica’?).

Malgrado todos os mal-entendidos que possam se alojar nesse tratamento da ontologia heideggeriana, a intenção de Lévinas parece clara: o pensamento do ser neutraliza a relação com alguém que é um ente. O pensamento do ser impossibilita, assim, o pensamento mesmo – enquanto relação com o exist-ente, ou relação ética. *Posterior de fato* (grifo meu. E, repito, como em nota, as palavras de Derrida), a metafísica como crítica da ontologia, é de direito e filosoficamente primeira. Trata-se de uma noção que, definindo-se em sua possibilidade primeira, abre o espaço da transcendência à relação ética que, como vimos entendendo, é relação de consideração extrema pelo outro, e que parte de uma evidência (*metafísica*): o *olhar* que reconhece o que não se olha como uma coisa ou como uma teoria. Com isso, a metafísica que para Lévinas abre à ética seria o movimento (e é esta palavra mesma que guarda a ‘liberdade fenomenológica’) entre entes rumo à transcendência (ou, à moralidade); isto é, “o movimento respeitoso de um ente em direção ao outro”<sup>37</sup>.

Mas, não estaria Lévinas confirmando Heidegger em seu propósito na *Carta sobre o Humanismo*? (Qual seja, o de que a metafísica representa o ente em seu *ser* e, só assim, pensa o ser do ente?) A experiência com o outro seria possível, e poderia ela dizer-se (no rosto que já é palavra), se o pensamento do ser não estivesse desde já implicado aí mesmo onde a questão é colocada? Teria Lévinas um ‘humanismo’ imbuído na metafísica do outro homem como a via *royale* da ética de onde se pode alcançar o ente supremo, o verdadeiramente ente como Outro? Estas questões, que acentuo como tais às proposições assumidas por Derrida em *Violence et Métaphysique*, serão tocadas no decorrer do presente estudo. Por ora adianto, ainda com Derrida, que a metafísica aqui

---

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*, p. 164.

<sup>37</sup> “(...) *métaphysique [comme] le mouvement intra-ontique de la transcendance éthique (mouvement respectueux d’un étant vers l’autre)*” (DERRIDA, J. *Op.cit*; p.209)

aparece sempre como uma forma da *economia* cuja polêmica é a linguagem ela-mesma, sua inscrição: violência contra violência, luz contra luz.

Não é tarefa fácil elevar um discurso filosófico contra a luz ou *dar direito* à violência da palavra sem a qual a pior violência se instaura, ainda mais quando se quer oferecer um certo esclarecimento do rosto do Outro. No entanto, os motivos essenciais da ruptura com a Tradição que procurei esboçar como um ‘começo’ aos lugares da questão ética que se me impõem (a escatologia como experiência do *infinito*; a resignação do conceito pelo empirismo e da teoria pela metafísica; e uma recorrência delicada da ontologia heideggeriana num pensamento inaugural com respeito ao outro homem), todos esses motivos se oferecem de um lugar contra a *luz* diante do qual deverá se calar e desarmar a pior violência: a violência da teoria que reduz o outro no instante mesmo em que ela o conduz ao *dito*<sup>38</sup>, à solidão do olhar mudo, do rosto sem palavra, e à *abstração* do ver, da palavra sem rosto.

Ademais, é o rosto do outro o centro da ética; seu lugar não de expressão, ou melhor de aparência, mas de apelo e abertura. Porém, não está ele assim tão disponível, como afirma o próprio Lévinas. A interpelação pode estar cheia de perigos e armadilhas ao seu “diagnóstico moral”; posso ser “sugado” pelo aparente desamparo do outro ou desamparar sorradeira e despreocupadamente um apelo latente. A mesma pessoa e a mesma situação podem ser ambas coisas boas e más (*ange et bête*).

Uma ação generosa pode ser cruel, assim como uma pessoa mal intencionada pode ajudar; o “mundo humano” para o olhar que não o olha como uma coisa ou como uma teoria é visto num ciclo, não exclusivamente. A moralidade é incuravelmente aporética. (Os pensamentos socrático e platônico serviram como uma espécie de prenúncio à moralidade vista pelos olhos desses filósofos que nos entregamos à leitura. Não há como negar uma certa herança dos primeiros aos últimos.) Poucas escolhas (e apenas as que são relativamente triviais e de menor importância existencial) são boas sem ambigüidade. Nenhuma lei, legítima e coerente (ao que se pede de uma lei), pode “harmonizar-se” com a ambivalência própria à condição humana desde a ‘primeira cena’ do humano face-a-face. No entanto, ser no “mundo humano” é precisamente arrancar-se às suas últimas implicações, para ir sinceramente ao desejável e para tomá-lo por ele próprio. É lançar-se, no ímpeto de um u-topismo sempre urgente e sempre por-vir, a

---

<sup>38</sup> Quanto ao *dito* em Lévinas, e que Ricoeur faz menção em seu *Outramente*, tocarei em seu significado mais adiante, mais ao fim deste estudo. Adianto ao menos neste momento da exposição que, contrapondo-se ao *dizer* que faz o rosto irredutível ao aparecer, o *dito* – enunciado dominante – pretende a visibilidade dada do rosto.

todos os abismos do eu que nunca se despojará de suas máscaras, de suas verdades ambíguas, e a quem a confissão é impossível.

A grande força da filosofia marxista, segundo Lévinas, parte do homem econômico (violência contra violência, luz contra luz) e do seu poder de evitar duramente a hipocrisia do sermão; de levar a sério o *desejo* no momento em que a miséria e o escárnio não podem esconder o que ainda se cumpre como gestos heróicos, senão razoáveis. Chamar esse momento de cotidiano e condená-lo ao não-autêntico é desconhecer a sinceridade da fome e sede. Significa, sob o pretexto de salvar a dignidade do *ser* comprometido pelos *entes*, fechar os olhos à revolução da profundidade para abri-los, ao fim, à eloqüência e ao furor da superfície viciada. *Não é por seu pretense materialismo, mas pela sinceridade essencial que essa proposição e este convite conservam que o marxismo pode fascinar.*<sup>39</sup>

Ainda que sem a confissão sôfrega que abre a totalidade da existência, quando é preciso comer, beber, abrigar-se para não morrer, quando o fato de *ser* desnuda-se em seu caráter desértico e obsedante, é *ele*, ainda precisamente, o abrir-se à necessidade pré-metafísica do enorme escape da neutralidade desumana do ser anônimo para e pelo outro homem. ‘Homem’ este que possa dar nome (rosto e palavra) àquilo que o *ser* guarda secretamente ou ao instinto daqueles que em nome de uma natureza selvagem e irracional acreditam que não pode ser de outro modo. Pergunta Dostoiévski no seio de um naturalismo imperante, “se ainda nos sobrasse disposição e fé para tanto, teríamos meios de ser qualquer outra coisa que não o que a natureza determinou? E se pudéssemos ser diferentes, em que nos transformaríamos?”<sup>40</sup>

Importante destacar a previsão que já é possível fazer do incômodo que deverá se consagrar um pensamento que leva a uma metafísica da cisão (do Outro e do Mesmo) através de uma redução da teoria; especialmente do que este pensamento que, recusando a excelência da racionalidade teórica, não cessará nunca em fazer apelo ao racionalismo e ao universalismo os mais *déracinés* contra as violências da mística e da história, contra o raptos do entusiasmo e da utopia em direção à evidência ética de uma responsabilidade inabalável pelo outro homem.

Prevê-se já a que dificuldades um crítico da ontologia se curvará quando sabe-se, ele mesmo, não pretendesse em absoluto negar o *sentido* e a *existência*; contudo, respeitando a zona de verdade da Tradição, não deixaria fazer aparecer sobre esta verdade

---

<sup>39</sup> LÉVINAS, E. *Da Existência ao Existente*; p. 50.

<sup>40</sup> DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p. 20.

uma situação que precede a cisão do ser em um dentro e um fora, em um *Eu e Tu* que Buber inspirou e, finalmente, no Outro e no Mesmo que origina a metafísica. Quiçá “vítimas de um intelectualismo impenitente” sequer imaginamos os desafios de um saber e de uma segurança que ficam fora do mundo dado; e cuja ação que os recebe nada mais é do que *desejo* (*désir*), ou o movimento de tomar o que é dado de antemão à possibilidade de, no seio do ser, separar-se dele. Neste mundo, onde nosso primeiro sentimento diante da engrenagem globalizante e desumanizada parece ser uma ilusão de liberdade, prevê-se já a quais limites podemos ir na convicção de que estar no mundo, hoje, é uma hesitação contínua e sempre seguida, e precedida, por um dever e uma dignidade irrecusáveis ao próprio mundo. E é nas sombras desses limites, desviando-se deles ou olhando-os de frente, que nosso estudo segue partindo dessa ‘convicção’ mesma; ao negar que nosso existir no mundo seja só um “imenso embuste” ou uma “queda no inautêntico”, mas, como resistência ao *ser* anônimo, descrever o que entendo serem as primeiras manifestações do existente que se abre à cena da existência – ao que chamo por um termo de Derrida (cuja significação não coincidirá com a que vem) *gênese passiva*.

### **Da ‘gênese passiva’ ao *começo* (ou *Da Existência ao Existente*)**

Em 1947, com o título *Da Existência ao Existente*, Lévinas expõe ensaios que, sob o signo da fórmula platônica colocam o Bem para além do ser. Muito embora a pureza da forma venha dar lugar ao *começo* – ato primeiro que já é uma dependência e uma preocupação do existente àquilo que lhe pertence. A diferença com Platão é que o *começo*, impuro, factual e improvável, é a própria inscrição no ser.

Em 1947, este movimento que não é teológico (nem teleológico), que não é transcendente em direção a uma existência superior mas uma ex-cedência ética, desenha já o lugar, ou antes, o não-lugar da metafísica. O desejo, a insônia, o exotismo, a fecundidade, o instante e a fadiga são os temas com os quais empreende ainda a conceitualidade clássica buscando a sua por entre recusas e reduções (*époque*); e que, mais tarde, serão enriquecidos na sua grande obra *Totalidade e Infinito* onde ele os organiza (estes e demais análises concretas) no interior de uma poderosa arquitetura do pensar.

*Da Existência ao Existente* traz o que entendo tratar de três fenômenos que, no seio de uma “realidade psíquica” íntima ao *tempo*, aparecem aí como conteúdos de uma consciência anterior a toda compreensão. São eles: o jogo, o começo e a lassidão.

Ao jogo falta seriedade. Ele é a própria leveza; como a arte. Isso quer dizer que a todo instante pode-se interrompê-lo. Ainda que se componha de gestos, de movimentos e de decisões, sua realidade de jogo é essencialmente feita de irrealidades. Pois, se sabe, tem-se a liberdade de abster-se (abster-se de agir e de aspirar depois de ter colocado em suspenso seus julgamentos). Enquanto irrealidade, no jogo não se deixa rastro. Lévinas dá como exemplo a (ir)realidade cênica, onde o nada que a precede é igual àquele que a segue. O jogo não tem história, tampouco um tempo verdadeiro. Pode tão magnificamente acabar porque nunca começou de verdade. Diz Lévinas: um templo a que se retirou sua destinação é ainda habitado por Deus; uma velha casa arruinada é ainda freqüentada pelos fantasmas daqueles que lá viveram; no entanto, um teatro vazio é terrivelmente desértico.<sup>41</sup>

O começo se opõe ao jogo. Ele não está como na melodia já liberado do presente vivido, apenas encantado por ela. O começo não se parece nada com a liberdade, com a simplicidade, com a gratuidade que dissimulam as imagens do jogo e da arte. No instante do começo já há algo a perder, pois alguma coisa já é possuída, fosse somente esse instante mesmo. Estamos como numa viagem em que é preciso ocupar-se sempre de suas bagagens, das nossas, das que ficam ou das que esperam. Começar de verdade é começar possuindo-se inalienavelmente. É, portanto, não poder voltar atrás. Interromper o que foi verdadeiramente começado não significa abolir o começo, mas terminá-lo num fracasso que, por sua vez, não desaparece no nada, como no jogo.

Eis que, de caráter penoso, surge a lassidão (ou fadiga). Não como um conteúdo psicológico qualquer de dor, mas como uma recusa de empreender, de possuir, de ocupar-se. É relativamente à própria existência como carga que a lassidão é uma aversão impotente e sem alegria; um modo de viver que nem por isso deixa de ser uma vida: uma vida que teme o inabitual, o porvir e suas incógnitas. O que Lévinas chama “o trágico do ser” encontra aí, não simplesmente a tradução das infelicidades e das decepções que nos esperam e que nos acontecem durante o curso de nossa existência mas, a existência

---

<sup>41</sup> Em um outro lugar (*De Deus que vem à Idéia*), anos mais tarde, Lévinas ainda faria referência ao jogo, dizendo que *o mundo contemporâneo, científico, técnico e gozador se vê sem saída (...) Tudo se absorve, tudo se deturpa pouco a pouco e se enclausura no Mesmo. Encantamento dos lugares pitorescos, hipérbole dos conceitos metafísicos, artifício da arte, exaltação das cerimônias, magia das solenidades – em todas as situações se suspeita e se denuncia um aparato teatral, uma transcendência de pura retórica, o jogo.* (op.cit. p. 31)

mesma que se consome toda, por inteiro, no instante; a fatalidade na qual permaneço sempre cativo de mim mesmo. Mesmo a liberdade não me arranca do definitivo de minha própria existência, do fato de que estou para sempre comigo mesmo. A lassidão é a fadiga do tempo que não se cumpre, o desatino do ser que não acontece posto que já foi cumprido, *avant la lettre*, um presente de fadiga.

É o começo, contudo, a grande contribuição de uma obra dada início antes da guerra e continuada, em sua maior parte, no cativeiro. O começo não traduz um encontro com o *absoluto* ou o consolo de uma trama niilista consumada pela história, mas sim o advento da existência pelo existente<sup>42</sup>. Lembrando o que já foi dito na introdução desse estudo, que apesar da existência “me ter” sem portas nem janelas, findada em mim mesmo como uma mônada, o tempo, longe de constituir o trágico, poderá talvez libertá-lo dele mesmo. O começo é “liberdade sem asas”; aquela que me põe sobre o solo, num *aqui* inalienável em que constitui o peso próprio da base. O que faz do começo o ‘advento da existência’ é tão só o advento do existente na existência (*hipóstase*) que guarda, na relação que ela sempre cumpre com o lugar, uma possibilidade de abertura.

Do recolhimento primeiro ou de uma intenção de recusa ou evasão diante da própria existência<sup>43</sup> abre a resposta a um acolhimento humano que traz a lembrança de um engajamento a um contrato irrevocável: *existir*. Acolhimento este que incita, tenciona, a um contrato mais dramático que comporta aquele “peso próprio” cujo desvanecimento não o desobriga e contra o qual o ‘homem só’ é impotente, insuficiente; acolhimento este que, tendo na linguagem sua possibilidade essencial, dá-se por um enfrentamento mais grave que aquele encerrado em si mesmo: *existir pelo outro*.

Contudo, seguindo o curso da obra em questão, para dar lugar a uma interioridade, ao inconsciente<sup>44</sup>, ao sono e ao esquecimento de si na luz e no desejo, a existência, anônima e inexorável, deve abrir-se... Abrir-se de onde e a quê? A princípio, pergunta-se, o que é esta existência anônima que vem sendo firmada como a cena do ser onde este não acontece? Lévinas a chama *il y a (há)* ou o “ser em geral” ao qual escapa tanto a interioridade como a exterioridade das quais ele nem mesmo torna possível a distinção.

---

<sup>42</sup> Por ‘existente’, Lévinas entende quase sempre, senão sempre, o ente-homem.

<sup>43</sup> *Não é um dos seus cenários, na nostalgia de um céu mais belo, que queremos nos evadir sem itinerário e sem termo, mas da própria existência.* (LÉVINAS, E. *Da Existência ao Existente*; p. 25)

<sup>44</sup> Lévinas utiliza a noção de inconsciente sem se ater às discussões que fizeram dela a “pedra de toque” da psicologia e da semiologia contemporâneas. Às voltas com a problemática da desconstrução do conceito de sujeito pela vivência fenomenológica da consciência, nosso autor se depara com um inconsciente definido paradoxalmente pela consciência mesma, sem, no entanto, confundirem-se.

A noite é a metáfora por excelência para o *há* (*il y a*). Se não fosse a ‘experiência’ inaplicável a uma situação onde não há luz, seria *experiência* e não *metáfora* o termo próprio. *Quando as formas das coisas são dissolvidas na noite, a escuridão, que não é um objeto nem a qualidade de um objeto, invade como uma presença.*<sup>45</sup> E não é o pensamento que apreende esta presença; mas, não seria o horror diante do ser onde este não advém ou simplesmente não acontece, mais original que a angústia diante da morte? No silêncio profundo em que nada responde, e na escuridão que absorve quaisquer formas ou idéias, o que se denomina ‘eu’ é sufocado pela noite; seu desaparecimento no anonimato essencial decorre do próprio “fato de ser de que *se* participa sem disso ter tomado a iniciativa”. A “noite do ser”, onde mergulha a consciência apenas como consciência da escuridão, expressa uma situação paradoxal *per se*; precisa à ilusão do nada. Presença da ausência. E só assim pode-se dizer que o “ser em geral” não *é*, nem *dá-se*, mas *há*. A negação de ser não é a morte mas se aproxima da situação extrema ontológica – descrita pela imagem da noite e do trágico – de um campo de força (densidade do vazio; murmúrio do silêncio) sem propriedade e sem dono, onde seu caráter de negação e nada assim como o de afirmação e criação são eventos absolutamente impessoais.

Até que um grande salto é dado na obra: o ‘abrir-se’ do Existente à cena do Acontecimento. Agora, sob uma interioridade, uma consciência se apóia; e se apóia numa posição (o que neste ponto importa mais) suscetível de uma dialética ulterior à qual o tempo fornece um cumprimento e que, para nós, levará o nome ‘gênese passiva’<sup>46</sup>.

‘Gênese’ porque sendo anterior à cisão do ser (a qual me referi em alguns pontos desse estudo: de um interior e um exterior, passando pelo *Eu* e *Tu*, até o Mesmo e o Outro) anuncia já um começo. Não se trata de histórias pontuais do ‘homem’ no teatro do mundo nem de atos conforme a sua natureza, tampouco seu lugar numa idéia de realidade em que o pensamento pensa (*noema*), mas é a gênese o evento imediatamente anterior a um posicionamento, concernente apenas à significação de que no ser há entes. E ‘passiva’ pois exprime uma situação que, já um posicionamento, fica “suspensa” como que à espreita ou à espera por um arranque, um escape do cenário desértico do ser (que nos chegou de forma leve no *jogo*) e da lassidão (ou fadiga do tempo consumido no Mesmo:

---

<sup>45</sup> LÉVINAS, E. *Da Existência ao Existente*; p. 68.

<sup>46</sup> A expressão aparece uma única vez em *Violence et Métaphysique* numa passagem que transcreverei a seguir: “(...) Lévinas insistira de plus en plus sur ce qui, dans la phénoménologie husserlienne, nous porte au-delà ou en-deçà de la corrélation sujet-objet. C’est, par exemple, l’intentionnalité en tant que relation avec l’altérité comme extériorité qui n’est pas objective, c’est la sensibilité, la *gênese passive*, le mouvement de la temporalisation etc.” (grifo meu) (DERRIDA, J. *op. cit.*, p.126)

*presença*) que, sem ser propriamente recusa ao ser anônimo (*il y a*), é poder de suspender-se, ou ainda melhor, suspender-se de poder.<sup>47</sup> Ou seja, trata-se de uma situação que, “suspensa” entre o *há* e sua recusa sem brio, acusa a relação ao ente como Outro por uma ocultação inicial.

Essa gênese passiva, ou esse arrancar-se à fatalidade da existência anônima por uma *dialética* que precede a cisão do ser, coloca o problema ontológico numa outra esfera da questão; isto é, o que quero com Lévinas neste ponto da argumentação é elucidar como a questão “o que é existir?” é verdadeiramente distinta da questão “como é constituído aquilo que existe?”. Ou, o que na existência se difere tanto do anonimato (*il y a*) como do *começo* (evento moral)? Enfim, o que abre a resposta a um acolhimento humano? O que nos expõe à relação ética ou o que, afinal, nos move e nos constrange para uma consideração especial ao exist-ente? É apenas o simples medo existencial que abre à luta do existente contra o murmurar anônimo da existência? Ou a gênese, passiva, mostra que o que irrompe o ser, o que começa, não existe antes de ter começado e, no entanto, é pelo começo como evento moral, sem partir de nenhuma parte, que o que não existe se manifesta? (um tanto como a moralidade em Rousseau – precursor absoluto da moralidade na história do pensamento – onde a boa natureza do homem não é “ainda” moral, posto que a moralidade é contribuição da sociedade e não da natureza; no entanto a ‘origem da desigualdade entre os homens’ denuncia claramente a natureza passiva adiantando o Bem *para além do ser*)

A abertura é o próprio ser que não acontece fora do ente. A abertura ao ser é, portanto, o ente. Uma recorrência inevitável à ontologia na filosofia de Lévinas, recupera o ser que é questão e não conceito ao qual o ente estaria submetido. Que o ser não é um predicado, isto é claro sobretudo em Heidegger, no entanto seu privilégio, enquanto ser,

---

<sup>47</sup> O sono é uma bela imagem do poder de suspensão (num contraste paralelo ao que recebe esta nota); da possibilidade de escapar por ora do exigente dever; de ter um refúgio em si mesmo para retirar-se do *ser*, como se pudéssemos “ir embora por dentro”. O exemplo de Lévinas é o seguinte: quando Jonas, da Bíblia – herói da evasão impossível, invocador do nada e da morte –, constata o fracasso de sua fuga e a fatalidade de sua missão ele desce ao porão do navio e adormece. (*op. cit.*, p. 83) Um outro exemplo me remete a Marc Chagall em seu quadro *A Contestação* de 1943 (quatro anos antes de Lévinas concluir seu *Da Existência ao Existente*). Nele, o apelo ao acolhimento e à luz que dá vida ao sonho (inseparáveis das obras chagallianas, e como conteúdos que resistissem à gratuidade da arte) correm o risco de se afundar na presença excessiva de seus elementos mais recorrentes. A língua de fogo que sai da cabana, o judeu com um candelabro de três ramificações, o motivo do carro em fuga com o animal sempre ao centro, a ameaça das cores flamejantes e o Cristo verde crucificado ao chão em destaque, tudo isso não consegue esconder o que acima, suspensa no lado esquerdo do quadro, a despeito e à distância dos acontecimentos que a obra, numa recorrência vulgarmente intentada, pretende assim mesmo evocar (a guerra, a história, a “procissão laboriosa do Mesmo”), está ali o escândalo silencioso da cena: uma pessoa em profundo sono enlaçada por si mesma. (enlace este, e por que não dizer, o próprio sono?, que o artista expressa na cor branca em contraste com os tons avermelhados de sua veste e dos demais temas que predominam no quadro)

está em autorizar toda predicação (o que não me parece tão explícito em seus escritos). O que se diz sobre o *ser* poderia ser dito, segundo Lévinas, do Mesmo; que o Mesmo (como o *ser*), não é uma categoria do pensamento mas a autoridade de toda categoria (privilégio enquanto *ser*). Uma consequência dessa forma do pensar é nítida em Foucault que incute o outro no Mesmo, ou seja, o Mesmo traz consigo, como uma de suas possibilidades, o outro ou diferença, ‘potencialidade’. Segundo Derrida, “autorizando” de certo modo o pensamento foucaultiano e, por conseguinte, o que ele chama ‘pensamento do ser’, não somente não traduz-se em violência ética, como nenhuma ética se abre sem ele. Com isso, Derrida defende a idéia de que o pensamento do ser que apareceria já como uma “pré-compreensão do ser” é reconhecimento do ente como outro; que, sem esse reconhecimento que não é um conhecimento, digamos sem esse “deixar-ser” (*laisser-être*) de um ente (*autrui*) como existente fora de mim, nenhuma ética seria possível.<sup>48</sup>

“En réalité, il n’y a même pas de *distinction*, au sens habituel de ce mot, entre l’être et l’étant. Pour des raisons essentielles, et d’abord parce que l’être n’est rien hors de l’étant et que l’ouverture revient à la différence ontico-ontologique, il est impossible d’éviter la métaphore ontique pour articuler l’être dans le langage, pour le laisser circuler en lui.”<sup>49</sup> Desconsiderando uma distinção relevante entre o ser e o ente, embora sabendo que aquele não seja nada fora deste, Derrida anuncia uma abertura ôntica pela metáfora que articula, necessariamente, o ser na linguagem. Assim, o pensamento do ser, segundo Derrida, autorizaria inclusive o empirismo em Lévinas. Com efeito, a origem etimológica da palavra, ou sua “modesta origem metafórica”, indicaria ‘o que é’ pelo que se constitui com uma credibilidade talvez única à generalidade indeterminada do conceito. Explica-se assim o todo da filosofia empírica, salvo precisamente o ‘pensamento’. A metáfora – raiz escondida de todo empirismo – não salvaguarda nem mesmo o *ser* que, conforme cita Derrida<sup>50</sup>, Nietzsche (*la Naissance de la philosophie*) e Renan (*De l’origine du langage*) apontam como origem etimológica a palavra ‘respiração’, tal como ‘ferida’ o é da palavra *trauma*, e ‘travessia e risco’ é *experiência*. O pensamento do ser se produziria ainda e sempre sob a égide da metáfora. Primazia ôntica?

Porém, se a diferença (ontológica) é originária, se pensar o ser fora do ente é não pensar (Lévinas), e se não pensar é não mais do que abordar o ente de outro modo que não em seu ser (Derrida), tem-se, sem dúvida, algum direito de dizer com Lévinas que ao

---

<sup>48</sup> Idéia presente em DERRIDA, J. *op. cit.*, 1967, p.126. Vejamos mais adiante como o pensamento derridiano se mostrará como problema à “saída pelo outro”.

<sup>49</sup> DERRIDA, J. *op. cit.*, p.203.

<sup>50</sup> *Idem*.

desvendamento do ser em geral *pré-existe* a relação com o ente que se exprime; ao plano da ontologia, o plano ético. Se se quer investigar mesmo por este caminho... “o que era antes do ser” indica um “antes” não sincronizável com o que vinha a seguir<sup>51</sup>. Dito isso, na trama da existência a relação ao ente que se exprime (Existente) precede todo desvendamento ou pensamento do ser ele-mesmo; e isso pelo fato de que a ‘abertura’ é, ainda, o próprio ser que não acontece antes do ente.

A iminência fundamental da solidão, da insuficiência e da neutralidade em *ser* – abertura ao Outro ou gênese passiva da Ética – poderiam apresentar-se como tentativas de esmiuçar o genérico *há*, mas falhariam neste objetivo pois são “pré-condições” da experiência, ou do comando ético, e como tal pressupõem já, de algum modo, *relação*.

Derrida já intuía a solidão como “segredo primeiro” à abertura ao todo-outro. Mas esta solidão obscura não “anda só”, mas acompanha uma importante distinção ao que pretende a palavra, assim como duas outras ‘propriedades’<sup>52</sup> do existente em seu existir (insuficiência e neutralidade ou indiferença pelo outro) que, talvez, sejam manifestações primeiras sem que por isso pudessem ser pensadas pela unidade indeterminada do mero existir (*há*). Do fundo de uma dialética ulterior à cisão do ser, aparecem como um “grito” pouco decifrável de recuo e apelo, escape e abertura: a solidão em *ser*, sua insuficiência e neutralidade enquanto origem da relação ao outro e, por ela, o modo pelo qual é constituído aquilo que existe. Como que num campo de força centrífuga e de latente solicitação, esta tríade da gênese passiva sugere a oposição da alma em duas “vontades” (recuo e escape), muito embora cada uma delas encerre o ser inteiro.

Entender esse “segredo primeiro” exige gestos um tanto ousados, tais como romper com Parmênides em direção a uma forma da relação que não nos leve, finalmente, ao ideal de fusão numa unidade (seja ela íntima, mística ou “metafísica”); e outro gesto que se exige romper, um parricídio: matar o “pai grego” que nos mantém ainda sob sua lei tradicional toda inteira controlada pela estrutura dentro-fora do *logos*. Ousar ainda complexificar a idéia moderna de *origem*, como pontuei com respeito a Jaspers no início do capítulo; origem como *começo* da questão, lugar da filosofia e da ética, fonte sempre renovada donde se possa encontrar “uma memória pura que deve ser dita e guardada como questão” por uma dignidade irrecusável em não desamparar aquele que se exprime. Partir de uma unidade metafísica ou da dualidade lógica imprescindível

---

<sup>51</sup> LÉVINAS, E. *De Deus que vem à Idéia*, p. 136.

<sup>52</sup> *O eu não se dirige para sua existência, ele é subjugado por ela. Possuída, a existência possui.* (LÉVINAS, E. *op. cit.*; p. 68)

ao pensar, ou ainda de uma modernidade iniciante que buscava na *origem* o lugar das idéias perfeitas e acabadas, seria fechar-se à solidez da identidade a si e reprimir a “transcendência ética”. É então em direção a um pensamento da diferença originária – o Outro já está no começo; é ele o começo mesmo – que se orienta Lévinas. Com efeito, se a tradição, em especial a parmenidesiana, ignora a complexa e irredutível solidão do existente, ela ignora por aí mesmo a relação ao outro.

Se um existente surge, como consciência, de uma dada preeminência ao ser, não é a liberdade mas a solidão que o anuncia. *A Hipóstase, pelo fato de participar do* há, *descobre-se como solidão*.<sup>53</sup> A solidão do ser não é somente ser consigo mesmo, cativo de si no trágico drama da existência, mas é ainda ser *para* si mesmo. É a pura solidão, a ‘solidão de si’, o acorrentamento de um eu a seu próprio si, a impossibilidade de desocupar-se de si mesmo. Por dois sentidos esta solidão é “maldita” (termo de Lévinas). O primeiro é que esta solidão de si contém, segundo Lévinas, a significação ontológica do ‘definitivo’; além de ser ela o *evento da mais radical ruptura das próprias categorias do eu*<sup>54</sup>; é o mundo do ‘eu só’ que não tem outrem como outrem mas como um *alter ego* reconhecido pelo retorno a um si mesmo acuado. Chamemos esta pura solidão de “solidão do *Dasein*”.

(...) *é em termos de solidão que prossegue a análise do Dasein em sua forma autêntica*, diz Lévinas<sup>55</sup>. *Mitsein* é o ‘eu só’ em torno de um ente pelo qual me reconheço com-um. É nessa pura solidão, ou solidão em si, que *Mitsein* é ser sem rosto; possibilidade quase imprescindível do ser só, onde o ser-com confunde-se com o ser-sem que, por sua vez, confunde-se com o ser-si. Ameaça cumprida de uma completa indeterminação – o “nós” de uma socialidade sem qualidade -, *Mitsein* é o ser-só que não se sabe só. Nem sequer pode negar-se; não há o “outro” da negação. Qual é a questão do *Mitsein*? Seriam estas: quem será o meu outro? Ou, a quê o outro existirá? O que é o outro? *Mitsein* não pode indagar-se dessa forma. A não ser que a resposta esteja imediatamente dada na pergunta mesma. E, novamente, encontrar-se-á a existência impessoal de um ser-com sem *relação*.<sup>56</sup> A alteridade absoluta da pergunta ou aquela do outro instante – *se, todavia, o tempo não fora ilusão de marcar passo* – não pode

---

<sup>53</sup> LÉVINAS, E. *op. cit.*; p. 101.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 102.

<sup>55</sup> *Ibidem.*, p. 113.

<sup>56</sup> Derrida defende Heidegger contra Lévinas (em nota) dizendo que a noção de *Mitsein* descreve uma estrutura original da relação entre *Da-sein* e *Da-sein* que é anterior a toda significação de “encontro” ou de “composição”. (DERRIDA, J. *op. cit.*, p.217)

encontrar-se no ‘homem só’, pois é a questão e o tempo (o instante, o começo) *outrem* que irrompe o mundo.

O segundo sentido da “maldita solidão” se opõe à solidão de si, ao mesmo tempo em que liga-se intimamente a ela por sua impossibilidade ética. Poderia até mesmo chamá-lo ‘falsa solidão’ ou a ‘solidão do Narciso’, e por que não a “outra face” do *Mitsein*? Acorrentado em si mesmo, liberta-se apenas pela impossibilidade em desfazer-se de si, pouco importa se desenrolando-se na angústia ou no êxtase. Este acorrentamento não é somente a um caráter, à contemplação melancólica, à fidelidade a um ideal tão longínquo quanto inerente, ou à glória de uma realização absolutamente própria, mas uma associação silenciosa consigo mesmo na qual toda dualidade é descartada. O mito de Narciso contempla bem essa falsa solidão: saturado de si mesmo, ele, ainda assim, se quer só; como um glutão, o seu ego estende-se na água como um espelho e no ar como Eco, para seu deleite e “companhia”. Narciso possui um *si* no qual ele não apenas se reflete, mas com o qual se relaciona como com um companheiro.

Contudo, há um terceiro sentido ou ‘propriedade’ do espírito na inscrição do ser: a solidão como gênese passiva. Na solidão, não como um estado de sofrimento ou gozo inevitável à condição humana ou, quiçá, decorrente de sua própria natureza, mas aquele que, possuindo a existência e possuído por ela, já anuncia o *começo*; nesta, uma dualidade é perceptível. Ser para si mesmo atesta uma outra maldição: o incômodo corrosivo do ego; seu inoportuno “heroísmo”. Lévinas lembra Orestes quando este diz: “E de mim mesmo livrar-me todos os dias.”<sup>57</sup>; e afirma que a relação que suas palavras relevam ultrapassa a noção de metáfora, já que não exprimem faculdades como razão e sentimento mas o ser que é duplamente ‘respiração’ e ‘não-respiração’, anonimato e acontecimento.

Solidão essa que, não podendo superar a dualidade fundamental do ‘trágico definitivo’, guarda, no entanto, como abertura ética, o conflito fora do “sujeito moral”. O ‘herói só’ é ultrapassado por si; ele assume o conflito: *é a partir de si mesmo e já com e contra si mesmo. Ao mesmo tempo em que é liberdade e começo, é portador de um destino que domina essa própria liberdade.*<sup>58</sup> Assim, a solidão é mais do que um isolamento de um ente, mas, se se pode dizer, uma solidão a dois (eis o “segredo primeiro” que diz Derrida) – constrangimento de minha ocupação sempre primeira;

---

<sup>57</sup> In LÉVINAS, E. *op. cit.*; p. 105.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 106.

dualidade que desperta uma nostálgica transcendência, mas que nada consegue satisfazer, “pois em nossas viagens levamo-nos conosco.”

O que é insuficiente o é, *a priori*, por uma inadequação do desejo e das circunstâncias, ou da expectativa e da resposta, ou ainda da intenção ou do poder de ação; muito embora o que reclama com vigor a análise da *insuficiência em ser* encontra, aí sim, uma profunda incomunicabilidade entre humanos que emprestam ao mundo sua inegável realidade. *Quando se diz de alguém que ele é um caráter ou uma natureza, que é um “homem”, um ser de carne e de sangue, é a essa relação como alguma coisa de consistente que se faz alusão.*<sup>59</sup> Quando se diz de uma incomunicabilidade essencial e intransponível entre nós é por esta propriedade da existência que “aprendo a existir”, não “no que não tem nome” como quer Heidegger<sup>60</sup>, mas no que mal posso alcançar na insuficiência em ser. Não é no *ser*, ou na sua vizinhança, que se pode *dizê-lo*, mas no conflito em que se assume e se trava em ser. Esse *dizer* surpreende a vida com o que ela não espera de nós (violência contra violência; luz contra luz), denuncia na palavra sua incomunicabilidade fundamental, e, na desordem das carícias, vai ao encontro do outro na confissão de um acesso impossível. Pois parece haver um sentido em ser que a realidade não esgota<sup>61</sup>, uma “inquietação incessante de não ser aberto”.

Nem precisamos ir ao extraordinário exemplo de Primo Levi. Há inúmeras situações minúsculas em nossa vida cotidiana que nos denuncia a insuficiência da existência e, por ela, o que Primo Levi chama ‘vergonha de ser homem’. Como exemplo: assistimos a uma cena na qual alguém se mostra absolutamente vulnerável (doente, ou louco, ou vulgar demais). Não posso substituí-lo na cena, roubar-lhe sua expressão. Não vamos reproduzir a cena. Ficamos incomodados por ele. Ficamos incomodados por parecermos suportar. Assumimos, mesmo sem querer, um engajamento à cena. Mas, e se protestássemos dizendo: “o que você diz é ignóbil”, ou “o que você vive me incomoda”, ou “eis-me aqui” (bem à maneira lévinasiana), ou “não posso ajudá-lo, embora quisesse”, ou “tens o poder de mudar tua situação”... Estamos encurralados. Então, a sentimos. É claro que não se compara a Auschwitz, mas mesmo nesse nível minúsculo está aí a

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>60</sup> “(...) se o homem deve um dia alcançar a vizinhança do ser, lhe é preciso de início aprender a existir no que não tem nome.” (HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*, p. 201)

<sup>61</sup> “(...) on pourrait sans doute montrer qu’une anticipation ou une décision métaphysique est silencieusement présumé par Husserl (...) Sans l’accès présumé à un sens de l’être que la réalité n’épuise pas, toute la théorie husserlienne de l’idéalité s’effondrerait, et avec elle toute la phénoménologie transcendantale.” (DERRIDA, J. *op. cit.*, p.197)

vergonha de ser homem. O ponto é que se não sentíssemos essa vergonha, não haveria abertura à moralidade, não haveria sentido o *dizer*.

E se nada fosse dito? Se uma indiferença à cena onde o Outro aparece, que já não fosse um não-engajamento, tampouco me arrebatasse a uma vergonha? A pior violência; descreveria Lévinas à cena. A violência do conceito indeterminando absolutamente o que se expressa; oferecendo-o, ademais, como em holocausto, à in-diferença da compreensão. O que chamo indiferença, Lévinas, tão frequentemente acusa como ‘neutralidade’. Esta aparece aqui como a terceira das gêneses passivas pela reação violenta que suscita ao rompimento com a impessoalidade do ser (violência contra violência; luz contra luz)

Sempre de um “lugar extremo” (quase como um não-lugar), Lévinas descreve as estruturas da existência viva e nua como se as situasse numa “guerra justa”, ou seja, pior que a violência da guerra e do conflito, está a paz sem rosto, simétrica, neutra. Dito de outro modo, num mundo onde o rosto fosse plenamente respeitado (como o que não é do mundo), não haveria mais rosto e não havendo mais rosto não haveria lugar de guerra.<sup>62</sup>

Vejamos mais adiante como o ‘lugar’, tantas vezes evocado implícita ou explicitamente por Lévinas, aparece como perspectiva à metafísica ou à ética do outro como um *além de* (*au-délà*): u-topia, in-finito, ex-terioridade, trans-cendência. Por ora, o que pretendi foi, tão só, marcar a antecipação ontológica (sua polêmica aparição nos escritos de Lévinas) denominada então ‘gênese passiva’ como o “primeiro passo” (o “segredo primeiro”) à transcendência ao outro (“filosofia primeira”), habitando os limites da linguagem e a possibilidade mesma da *negação* (no sentido derridiano) e da *contradição* (no sentido lévinasiano<sup>63</sup>) – o encontro na solidão; o *dizer* na incomunicabilidade; o “não” dramático à neutralidade.

Assim como fazer apelo às evidências fenomenológicas contra a fenomenologia (para quem outrem é um outro eu), Lévinas deve então supor e praticar sem cessar a pré-compreensão do ser em seu discurso, mesmo quando ele se dirige contra a ontologia. Pois o que significaria “a exterioridade como essência do ser”? E que “o encontro com o rosto é, absolutamente, uma relação com o que é”?

---

<sup>62</sup> DERRIDA, J. *op. cit.*, p. 158.

<sup>63</sup> *La fin de la philosophie est la réalisation de la philosophie comme pris de conscience de l'humanité dans des institutions et des pratiques démocratiques, réalisation du dialogue comme principe de contradiction.* (grifo meu) (*La philosophie et l'idée de l'Infini*, 1957)

## SEGUNDA PARTE

“Le philosophe (l’homme) *doit* parler et écrire dans cette guerre de la lumière en laquelle il se sait toujours déjà engagé et dont il sait qu’il ne pourrait s’échapper qu’en reniant le discours, c’est-à-dire en risquant la pire violence.”<sup>64</sup>

### **Encontro com o rosto: *Infinito e trauma***

A proximidade expositiva que o rosto do outro homem me traz, coloca no mundo uma súplica e um abalo. Súplica que me reclama uma dignidade em ter de responder a elas (à súplica e à dignidade), rompendo, em si, as formas plásticas do seu aparecer. Súplica esta que, por sua vez, instaura um abalo: abalo do natural, da posição ingênua embora obstinada do ente no *ser*, abalo pelo qual *eu* irrompo sob a identidade do ente e posso então falar do *meu* abalo, da *minha* persistência no ser, da *minha* colocação em questão. E, com efeito, na súplica do rosto que me abala, ver despertar de uma “primeira pessoa” no ente a pergunta por ‘quem é a “primeira pessoa”?’ Resposta que só virá da *inquiétude-para-a-morte-do-outro-homem* como que perdendo, eu, diante de um escrúpulo infundado, a inocência de meu ser.

Admitindo que uma resposta não é suficiente posto que ela diminui o que está em questão, será preciso refletir de modo a cuidar-se de cada resposta desse emaranhado de questões pelo qual vem nos mostrando a moralidade; cuidar-se de ver demoradamente cada palavra de uma linguagem que, designada por Lévinas sob o nome de “lógica formal”, se acha contestada em sua raiz. (Esta raiz, como vimos, seria não somente aquela da nossa linguagem, mas a de um *logos* que autoriza o pensar de toda uma tradição da filosofia, em particular da fenomenologia e da ontologia) Será preciso ‘refletir’ tal como o ‘fazer nas mãos de um artesão’ em busca dos fios que controlam o tecido da obra – a filosofia e a filologia unindo-se em prudência e rigor para dar à palavra Outro ao mesmo tempo a maiúscula que eleva a neutralidade do outro, a silenciosa desordem da conceitualidade.

Não havendo conceito do outro, malgrado as incansáveis tentativas para tanto, é então de seu teimoso escape (que não é fuga posto que não ‘evade’ ao nada, mas ‘invade’ um outramente dito) que penetramos o que possa ser a experiência com o Outro. Desta,

---

<sup>64</sup> DERRIDA, Jacques. *Violence et Métaphysique*; p.173.

só se pode dizer que sua expressão é anterior à linguagem, ou melhor, à “verdade comum”; que seu fenômeno é uma certa não-fenomenalidade; e que, por assim dizer, não se tem a perguntar qual é essa experiência. Pois nem mesmo há conceito de experiência: absolutamente refratária à categoria, é no imprevisível que é *possível* pelo Outro. Outro que só é definido de uma feita: rosto.

“O outro não se assinala por seu rosto, ele é esse rosto: ... *absolutamente presente, em seu rosto, Outrem – sem nenhuma metáfora – me faz face.*”<sup>65</sup> No rosto, o outro se deixa ser – outro, cuja expressão não é revelação; e, no termo de uma certa ausência (por não deixar-se revelar), exprime-se para além de toda tematização, de toda análise constitutiva, de todo *noema*. A unidade do rosto precede, na sua significação, a dispersão dos sentidos e dos órgãos da sensibilidade. Ela é, então, irreduzível. O rosto não encarna, não revela, não assinala outra coisa que não expressão, palavra. Não o olhar somente, mas unidade original do olhar e da palavra, dos olhos e da boca que interpelam, penetram e lançam a palavra que burla o desejo mas escancara sua fome. (Numa passagem magistral de *Da Existência ao Existente*, o desejo é a fome. Ambos descrevem a própria relação da intenção com seu termo, e por que não dizer, pura expressão. Comemos porque estamos com fome, diz Lévinas. Não é porque precisamos viver que comemos; tampouco, como dizem os gulosos, vivemos para comer. O desejo aqui, sua expressão na fome – e assim poderia se dizer também sua ‘expressão mesma’ – é sem segundas intenções, semelhantes às interpretações. É uma boa vontade. O desejável é termo, o desejável é fim. Todo o resto é biologia.<sup>66</sup>)

Deve-se ficar surpreso pela radicalidade da afirmação de que a cisão do ser (o termo da ‘gênese passiva’ ou o sem-razão de uma finalidade outra à abertura a Outrem que não a iminência de seu acontecimento) significa aproximação à nudez do rosto. A palavra “nudez” aparece com frequência nos escritos de Lévinas que, já nos primeiros, constatava a socialidade decente das relações humanas que, ademais, não coloca quase nunca um diante do outro simplesmente, mas estão as pessoas umas com as outras em torno de alguma coisa, por uma participação a algo comum, a uma idéia, a um interesse, a uma obra, a uma refeição, ao “terceiro homem”.

---

<sup>65</sup> “L’ autre ne se signale pas par son visage, il est ce visage: ... *absolument présent, dans son visage, Autrui – sans aucune métaphore – me fait face.*” (LÉVINAS. “A priori et subjectivité”, *Revue de métaphysique et de moral*, 1962) In DERRIDA, J. *Violence et Métaphysique*; p.149.

<sup>66</sup> LÉVINAS, E. *Da Existência ao Existente*; p. 42.

*Outrem no mundo é o objeto por sua própria roupa.*<sup>67</sup> Lidamos com seres vestidos. E sua vestimenta é aquilo que salvaguarda sua vida em sociedade; aquilo que, desse modo, nos torna ‘mundanos’<sup>68</sup>. A *forma*. É ela que garante o olhar pelo qual somos reconhecidos, o meio pelo qual nos voltamos inteiramente ao sol. Um sol sem sombra seria a filosofia.<sup>69</sup> A “sombra” seria então o termo ético da filosofia – o amparo da interrogação (“interrogar sem desamparar”, é o que lemos com Derrida) e a mais íntegra, inteira, gratuidade da vida mundana. A forma (o contraste à luz; não o seu “alcance” ou o seu “limite” que seriam a sombra) esconde a nudez que faz o ser despido retirar-se do mundo. Por sua vez, a sombra é o “instante de um seio nu entre duas blusas”, ou o olhar aberto, in-decente, de Jeanne quando finalmente Modigliani pode pintá-lo sobre a tela como se desnudasse a forma de sua alma; a sombra é o escândalo de uma “extraterritorialidade” que Arendt denuncia confinada, hoje, no foro recôndito da *interioridade*. Só a forma, exposta ao sol, empresta ao ser a idéia do perfeito. A beleza é a forma por excelência – as estátuas da Antiguidade nunca estão verdadeiramente nuas. O que é refratário à forma, seja ela qual for, é eliminado do mundo. A nudez instaura um outro olhar à existência, como um “avesso” expondo a timidez profunda da própria alteridade de outrem.

A relação com a nudez é a verdadeira experiência segundo Lévinas; é relação com a sombra (alcance e limite à luz), com o amparo da questão, com o rosto. Face-a-face com o outro num olhar e numa palavra que mantém a distância e interrompem a lógica formal, este ser-junto como separação – ‘cisão do ser’ – precede e transborda a sociedade, a coletividade, a comunidade. Assim, Lévinas abre a ética. Sem esta relação com outrem que é a única a valer como imediata, o resto de suas análises perderia toda a sua força.

Aproximação à nudez do rosto é aproximação a uma vulnerabilidade e a um comando que precisamente abrem a ética lévinasiana. Por um lado, a vulnerabilidade do rosto por uma súplica que aponta a passividade do abandono à violência que se perpetra no invisível da morte e que, de minha parte, Lévinas chama “culpabilidade absoluta”. Integram aí a idéia de que sou, mais do que os outros e absolutamente insubstituível em minha “culpa”, responsável pelo outro, e, ainda, responsável pelo mal feito pelo outro. *É precisamente esta situação que intitulei vulnerabilidade, a culpabilidade absoluta, ou*

---

<sup>67</sup> *Ibidem.*, p. 44.

<sup>68</sup> *O mundo é o que nos é dado. A expressão é admiravelmente precisa: o dado, certamente não vem de nós; nós o recebemos. (...) O mundo oferecido a nossas intenções, munificência dos alimentos terrestres, incluindo os de Rabelais, o mundo onde a juventude é feliz e impaciente de desejar – eis o mundo.* (LÉVINAS, E. *Op.cit.*, p. 43)

<sup>69</sup> *In* LÉVINAS. *De Deus que vem à Idéia (DDVI)*; p. 127.

*melhor, responsabilidade absoluta.*<sup>70</sup> De outro lado, o comando inscrito no rosto do outro homem: “você pode me matar, mas não me mate.” Quando o Cristo insiste em que, por outra vez, após uma violência concreta à face, se a ofereça novamente, está contido em seu comando: “você pode me bater, mas não o faça.” Tanto o rosto oferecido violentamente como numa nova chance de tornar o outro duplamente culpado (mal sabendo nós que a vulnerabilidade do rosto que se oferece reclama, mesmo em sua violência, todo o mal para si; como vimos logo acima), como o recebimento, não menos violento, de uma face cuja nudez expõe um “não a viole”, *dizem* o mesmo: “você pode me bater, mas não o faça.” (violência contra violência; luz contra luz)

Toda a ética lévinasiana traduz a sempre aclamada “ação moral” por uma incômoda mas aguda ‘passividade’. Sobretudo este primeiro gesto em direção ao outro, que Derrida chama atenção por sua presença determinante em *Totalidade e Infinito, acolhimento* (ou, recebimento), é um *primeiro sim* que já é resposta ao comando do rosto. Então, como tudo deve começar por algum *sim* (sem que este seja necessariamente uma decisão minha, mas, como dizer, um acolhimento, passivo, da “violência contra violência” do rosto), a resposta *começa*. De certo modo a resposta comanda. “É necessário habituarmos com esta aporia na qual, finitos e mortais, somos de antemão *jogados* e sem a qual não haveria promessa alguma de caminho. [Aqui], é preciso *começar por responder.*”<sup>71</sup>

Trata-se da aceção do recebimento. A razão, ou melhor, o pensamento como má-consciência (como veremos mais adiante) é ele próprio um *receber*. A imensa corrente da tradição filosófica que passa pelo conceito de receptividade ou de passividade e, pois, pensava-se, de sensibilidade por oposição à racionalidade (sentimos antes que pensamos; assim intuía Rousseau numa análise refinada da razão que, contra ela mesma, desenhava a Consciência como *sentimento moral*), êi-la aqui de agora em diante, é o que diz Derrida, reorientada na sua significação mais profunda.<sup>72</sup> No entanto, não é de uma abdicação da razão por uma passividade sensível de que se fala, mas a “razão” de um acolhimento enquanto acolhimento do *infinito*. É aí, onde os termos parecem deixar-se levar por um discurso que ao mesmo tempo que “suspende” (*epoché*) abre cada significação a seu outro, que engajam-se as idéias ousadas de recebimento do infinito e da violência, daquilo que choca e ex-cede a capacidade mesma de receber; é dessa

---

<sup>70</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p. 121.

<sup>71</sup> DERRIDA. *Adeus a Emmanuel Lévinas*; p. 42.

<sup>72</sup> *Op.cit.*; p. 43.

“passividade pura” que as implicações da relação com o outro homem serão cada vez mais decisivas.

Aqui está o que talvez derrube a validade universal e o caráter absolutamente original da *intencionalidade*; fora da ordem em que se passa da idéia ao ser, o fato descrito por Descartes em que o “eu penso” mantém com o Infinito – que ele não pode de modo algum conter e de que está separado – uma relação chamada “idéia do infinito”, isto é, o Infinito em mim. Porém, pode uma idéia ser introduzida num pensamento? Ou seu “nascimento” dá-se na reminiscência? O moscardo de Sócrates daria mesmo a idéia de uma origem intrínseca do pensamento na alma pensante, como se esta recuperasse na lembrança sua presença enquanto saber?

Receber o outro para além do que sou capaz, o que significa precisamente ter a idéia do infinito, significa também ser ensinado. Como afirma seu menos disciplinado aluno, Derrida, Lévinas jamais separou seu ensinamento de um pensamento insólito e difícil do ensino, e de um ensino onde a “ética do recebimento” interrompe a tradição filosófica do mestre astuto que faz nascer a idéia. “O *estudo* do qual falamos não reduz a uma maiêutica.”<sup>73</sup> Esta me daria apenas aquilo de que já sou capaz, e, portanto, não me ensina nada. Apenas desvela o que já sou capaz de saber eu mesmo, de poder saber de mim mesmo, “neste lugar em que o *mesmo* reúne *em si mesmo* poder e saber.” O que não é meu, o que não sou eu – o ensinamento – *vem do exterior e me traz mais do que eu contendo*.

O nascimento latente da negação não reside, assim, na subjetividade – ou naquilo que eu concebo “pela negação do que é finito” -, mas numa idéia que Descartes não tomou com a devida verdade. Mais platônica do que cartesiana ou socrática, a idéia de *Infinito* é a u-topia do não abarcado; o “parâmetro” sempre incerto, mas o único pelo qual sei a que ponto estou de tocá-lo, sabendo nunca tocá-lo; o saber teórico pelo qual sei o que é o não-teórico; o “sinal luminoso” que oferece a sombra, não a cegueira ou a forma perfeita; o *Bem para além do ser*; o *mais no menos* produzindo-se como *Desejo*. *Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer.*<sup>74</sup> (...) *no menos procuro o mais que não pode ser abarcado.*<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> DERRIDA. *Op. cit.*, p.35. Citação concernente ao trecho de *Totalidade e Infinito* onde Lévinas escreve: *A relação com o Outro ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas esse discurso acolhido é um ensinamento. Mas o ensinamento não retorna à maiêutica.*

<sup>74</sup> LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*; p. 37.

<sup>75</sup> LÉVINAS, E. *DDVI*; p.137.

Como uma situação em que *se põe* uma questão, é a questão que se apodera de nós, nós é que somos questionados. Passividade mais passiva que toda passividade, lidamos com a ruptura da atualidade mesma do pensamento. Irredutível à representação do infinito no que excede o *ideatum* no qual ele é pensado e, ainda assim, *pensado* como mais que eu possa pensar, como o que não pode ser objeto ou simples “realidade objetiva” da idéia, *o infinito é o infinitamente outro*<sup>76</sup>, e, como tal, pólo da transcendência metafísica. “Mas o que nem Platão nem Descartes reconheceram (...) é que a expressão desse infinito, é o *rosto*.”<sup>77</sup>

É preciso indicar, bem como fez o próprio Lévinas, os termos que exprimirão a “desformalização ou a concretização das noções”, totalmente vazia ao que parece ser a idéia de Infinito, e o paradoxo do Desejo como renúncia ao desejável. Desejo de uma ordem outra que não a da atividade hedonista em que o desejável se investe, se identifica e se atinge como objeto da necessidade. Desejo em que se reconhece a passividade de uma profunda afecção com que é afetada a subjetividade pela “introdução” do Infinito nela, sem apreensão ou compreensão; e onde este *mais no menos* (In-finito) desperta um pensamento votado a pensar mais do que pensa e um desejo vetado a desejar o termo do desejável, destruindo ambos, a hora e a felicidade do fim.

Nem a intencionalidade teórica nem a afetividade da necessidade esgotam o movimento do desejo que é transcendência, consideração extrema à exterioridade irredutível do Outro que deve permanecer infinitamente in-adequado, rogo exigente endereçado a uma liberdade estranha como o único imperativo ético possível: o respeito pelo outro. Respeito este que não passa pela decência dos costumes, ou pela incontestável tolerância em que se exige os dias de hoje (dias sem sombra), que não passa ainda pelo elemento formal da universalidade ou pela ordem pura da lei; “o respeito e o outro não escapam mais à imediatidade empírica e patológica”<sup>78</sup>. *Trauma*.

Sendo a relação ou o “trato” do próprio e do estranho a chave de ingresso à moralidade, talvez os pensamentos de Freud e Lévinas possam ser aproximados, por entre convergências e desacordos, para um entendimento da subjetividade (ou *ipseidade*) como trauma.

---

<sup>76</sup> LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*; p. 36.

<sup>77</sup> DERRIDA. *Op. cit.*, p.146.

<sup>78</sup> *Idem*; p.142.

Dentro de um esquema geral, Freud e Lévinas compartilham a perspectiva comum da subjetividade como constituindo-se por meio de relações travadas entre o que se chamou ‘próprio’ (ou Mesmo) e ‘estranho’ (Outro); e que se dá, e esta é a questão que se apresenta, em um momento original de excesso. A violência, é o que diz Lévinas, que consiste para um espírito em receber um ser que o é inadequado, mas que, abrigando uma “estrutura” desde sempre afetada por esta violência mesma, expõe-se “de um modo tal” a recebê-la. Este “modo” é, incontestemente, diferentemente em Freud e em Lévinas; no entanto, por ora, cabe expor a noção de trauma à sua constituição primeira que, para ambos, acha-se naquilo (ou Naquele) que, de fora, me afeta profundamente. Dito de outra forma, algo, o estranho, Outro, é-me totalmente inconcebível ao ponto do ‘inadequado’, mas, ao mesmo tempo, este me incumbe intimamente e de uma maneira inevitável. Trata-se de um problema fenomenológico, o qual nem Freud nem Lacan puderam escapar. (embora tenha tido a psicanálise um desfecho não filosófico, especialmente por uma predileção de causa obscura e efeito petrificante por alguns mitos fundamentais, mas elementares que, de modo incompreensível, seriam os únicos sem equívoco<sup>79</sup>)

Diz Pablo Dreizik em uma feliz passagem: “El trauma es lo que arriba desde una exterioridad absoluta y, a su vez, es lo más íntimo del sujeto.”<sup>80</sup> Sem alongar-me o bastante às inúmeras nuances do pensamento freudiano, vale ressaltar que ele supõe uma competência do sujeito (ego ferido<sup>81</sup>) para “abrigar”o outro (intruso e familiar *à la fois*) por uma circunstância dada. Contudo, quando muito não se tem essa competência, o “outro” é interiorizado e separado, desligado, inerte, no Inconsciente (como um desconhecido). Assim se dá o regime psíquico do trauma para Freud; regime este precedido por um impacto externo sob a forma de surpresa absoluta e excesso de excitação rompendo violentamente a capa protetora do ego narcísico.

Segundo Freud, é como se, originalmente, o sujeito se apresentasse sob a imagem de uma vesícula (*Bläschen*), um organismo autônomo inteiramente recoberto por uma membrana que o protegeria dos ataques dirigidos a ele pelo mundo exterior. No entanto, a vesícula não é uma mônada sem ventanas, mas estabelece contato com a exterioridade por meio de “aberturas” presentes em sua estrutura. Assim uma imagem do sujeito se mostra como um “lugar” unitário ameaçado por múltiplas impressões fortes demais e

---

<sup>79</sup> Argumento de Lévinas em *Entre Nós*, p. 57.

<sup>80</sup> DREIZIK, Pablo. “Freud y Lévinas. Una Exigencia (Anspruch) Ética que Corte el Hilo de la Conciencia”; p. 108 (*In SUSIN, L.C. Éticas em Diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. 2003)

<sup>81</sup> Em sua raiz grega, *trauma* significa ‘ferida’ e deriva do verbo ‘perfurar’ designando “una herida con efrección” (*op. cit.* p. 99)

causadoras de choque e terror. Diante dessas ameaças exteriores, dentre as quais reconhece-se o Outro (que aparece, já, de modo até então único na história do pensamento, na “estrutura” mesma da consciência), o sujeito freudiano se vê impelido a proteger-se, a minar a expansão ao contato, a oprimir suas aberturas mediante contra-investimentos que buscam religá-lo à unidade perdida fundamental do ego.

Num sentido dissímil, a visão freudiana do trauma maneja um esquema “econômico-energético”<sup>82</sup> tensionado por operações de carga e descarga – condução e retirada de libido; confissões e ocultamentos de signos; resistências e redensões a significantes; suspensão e resgate de significados -, num jogo tal cujo controle/catarse se mesclam para que, de uma semiótica multifacetada, resulte a representação minada de um sujeito sem rosto, emanado do “centro”, escolhido, tratado e ornamentado por mecanismos de isolamento e/ou para uma relação empobrecida com o outro. Quadro por demais sumário, é verdade, porém que figura, como afirma Deleuze<sup>83</sup>, em todos os grupos centrados e hierarquizados como são as associações psicanalíticas (“esquema econômico-energético” em jogo) – seu arcaísmo com função atual, sua farsa profunda. Diz ainda Deleuze que uma tal semiótica não funciona por ignorância ou recalque mas, animada pelo pesado pressentimento do que virá, é inteiramente destinada a impedir o que já ameaça. Jogo da representação incutindo o medo (afirmação do ego) à pretensa cura (confirmação do ego). Derrida não diz da psicanálise mas poderia dizê-lo quando afirma que o “jogo do mesmo” é trabalho de identificação e produção concreta do egoísmo pelo qual o eu se afeta ele-mesmo num movimento em que se altera, assim, de si em direção a si<sup>84</sup>.

Voltando aos fundamentos de uma re-ação ao excesso, de uma afecção ao estranho, (pois parece que passamos de uma ordem do saber a uma ordem performativa da instituição semiológica da psicanálise) enquanto que em Freud o ‘trauma’ aparece num esquema de constante ameaça do outro à instância protegida do ego, para Lévinas é o *traumatismo* um golpe na ilusão desse ego protegido. *Profundidade do sofrer que*

---

<sup>82</sup> Uma expressão de P. Dreizik em ensaio já citado (p. 109).

<sup>83</sup> DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs*. vol. 2 pp. 68, 69.

<sup>84</sup> DERRIDA. *Op. cit.* p. 139. Numa outra obra (*Estados-da-alma da psicanálise*, 2001), Derrida diz que a psicanálise ainda não conseguiu pensar os axiomas da ética notadamente no tempo onde se produz os mais traumáticos acontecimentos geopolíticos da história; posto que onde exista lei e psicanálise, o acontecimento e o outro são logo neutralizados e reapropriados pela força performativa ou pela ordem simbólica. Ora, não se deduzirá jamais, é o que diz Derrida, uma liberdade de um simples ato do saber. É o outro o impossível que excede e sempre derrota (*déroute*), às vezes cruelmente, o que a economia de um ato performativo (“esquema econômico-energético”) presume soberanamente produzir quando uma palavra já legitimada se prevalece de algum mito.

*nenhuma capacidade compreende, nenhum fundamento sustenta, em que gora todo processo de investimento e vão pelos ares as trancas que fecham a retaguarda da interioridade.*<sup>85</sup> É, assim, um penoso *despertar* justamente naquilo que Freud pretendia ocultar: a relação infinitamente complexa ao outro.

Apesar de corresponder à linguagem usada em *Autrement qu'être* (1973), já em *Totalidade e Infinito* (1961) Lévinas menciona o 'trauma' (ou, como ele diz, *traumatismo*) como o "receber do outro mais além da capacidade do Eu", e, mesmo contendo mais do que posso conter, a violência que esse movimento faz entrar ao receber um ser que me é inadequado, antes de todo consentimento, iniciativa ou assunção. Recebimento de um rosto, é o que diz, cuja solicitação irrecusável por sua exposição "sem moderação e sem reserva" forma uma relação que suprime a distância própria da representação. Desse modo, estou ordenado desde fora (heteronomia da ética), traumáticamente dirigido sem interiorizar um conceito, qual seja ele, daquele que me ordena. Sempre inadequado (à representação ou à conceitualidade), sua proximidade (meu próximo) traz em seu bojo mais íntimo a distância (olhar que olha o que não é desfigurado), o respeito ele-mesmo, e, ainda, a ferida – trauma - não só contendo um caráter específico de afecção, mas sobretudo um caráter ético: o apelo do outro homem põe no mundo uma responsabilidade anterior ao ato que a abriria, operando assim uma ruptura do ego, constringendo a liberdade da razão pela questão absoluta sobre "meu lugar ao sol". Assim, o trauma é, talvez, o coração da subjetividade, o corte incictrizável da relação de proximidade onde ela se trama.

Caberia a Lévinas a exigência não simplesmente de "desformalizar" as noções para devolver a elas a fluidez do sentido, mas de expor o sentido, isto é, a fenomenalidade que é solidária, a *prova* do Infinito. Entretanto, é justo no ponto onde a fenomenologia deve se interromper (aqui, onde se sublinha a complexidade dessa filosofia), que Lévinas reivindica a transcendência do que não se mostra de forma alguma – o Infinito no que ele é fora do *ser* – e, assim, a estranha prova de uma não presença. Ler verdadeiramente Lévinas consiste menos em celebrar o mistério do Outro, ou denunciar uma captura teológica, mas sofrer a inquietude fecunda da fenomenologia; nesse caso, do vestígio (*trace*) metafísico do rosto, seu direito ético a não revelar-se no *fenômeno*, sempre excedendo sobre o que é preciso, contudo, significar.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p. 99.

<sup>86</sup> Devo estas palavras finais a François-David Sebbah (*Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*, 1991, § "l'embardeé")

## Violência da linguagem, possibilidade da linguagem

Por tantas vezes, declarou-se abertamente, ao próprio Lévinas inclusive, diante dele, o incômodo a uma abstração forçosa da evidência moral que, como tal, impõe à realidade um olhar, um rosto expressivo, pungente, imperante.

Incômodo com o qual, quase como um prestar contas da inteligibilidade de sua filosofia, Lévinas não protestou diretamente; não por economia de todo um trabalho filosófico metódico, mas, no teimoso esforço de uma descrição contestada ao limite, por uma certa solidão discursiva que comandara sua fala em horizontes de sentidos que seu pensamento não ousou recuar. O seu “núcleo” faz do argumento pascaliano um refém: uma responsabilidade sem precedentes; motivação última de uma inquietante passividade; o recebimento, para além da compreensão, de um estranho que afeta o que me é próprio – a existência mesma -, e de modo tal que a sua expressão, rosto e já palavra, não revela suas propriedades – sua existência mesma, o que ele é – senão muito seu “estado nu”, sua alteridade sem predicados.

É assim que Lévinas expõe uma ordem que também recebe o carrasco. “(...) salvar da morte um assassino assombrado pelo retorno espectral da vítima, perseguido pela revanche do fantasma, pelos vingadores decididos a matá-lo por sua vez. Daí sua extrema ambigüidade: é um culpado involuntário que é preciso albergar, é a um assassino que é preciso ainda conceder imunidade, uma imunidade ao menos provisória”<sup>87</sup>, pois, ainda encerrada no face-a-face que instaura a moralidade, só posteriormente a “violência do Estado” – o cumprimento contratual da Lei em nossa sociedade – ditará ao agressor do meu próximo (o terceiro) a obra da justiça; quando então, sem rosto, for apreendido por um predicado: assassino. Só a justiça propiciará o *diálogo*, performativo e representado, que lhe concederá um novo rosto. (estaria aqui o “nó” da pergunta pelo *quem* do que somos, tantas vezes articulada por Hannah Arendt?) “Aquele que sofre injustiça é dela testemunha irrecusável. Mas *quem* testemunhará pela justiça?”<sup>88</sup> (grifo meu)

Contudo, o que me importa agora é onde a palavra confere ao conceito (“matéria da linguagem”, segundo Derrida) a violência mesma. Conceito que é sempre *dado ao outro*, e ainda assim não pode se fechar sobre o outro, no compreender. Importa ainda o que a dimensão vocativa que abre a direção originária da linguagem, não saberia sem

---

<sup>87</sup> DERRIDA. *Adeus a Emmanuel Lévinas*; p.131.

<sup>88</sup> BADIOU, A. *O que é pensar filosoficamente a política?*; p. 89.

violência se deixar compreender. ¿Poderia assim realizar a linguagem sua possibilidade mesma, qual seja, compreender em si sua própria origem ou seu próprio fim?

Sabe-se que o pensamento de Lévinas teria mesmo dificuldades de encontrar sua linguagem, fosse na herança de um *logos* cuja rigidez se tinha tomado por uma solidez, fosse na sombra poética da metáfora frequentemente recebida como uma ferida na linguagem (traumatismo da palavra). Tanto assim é, que por uma verdade impensável para além do que *lhe* basta, Lévinas abre o acontecimento ético por meio de um certo silêncio determinado e protegido pela violência da palavra. E não bastará, adiante, perguntar se será preciso um certo esclarecimento à nudez do rosto para desarmar toda violência, pois a resistência mesma ao conceito (a não-violência ética) não é aquela das coisas, do mundo como *dado*, senão puramente inteligível (“um acontecimento do espírito”<sup>89</sup>).

A resistência ao conceito é inteligível; é o que se diz. Não se esperará, contudo, desarmar a violência senão naquilo que Heidegger nos legou com maestria: verbalidade excedendo toda substância. Não se esperará, tampouco, que a integridade do rosto garanta a não-violência pela palavra. Com isso não se quer dizer da inteligibilidade que a alma mantém consigo mesma no silêncio do discurso interior, que não encontra com quem se comunicar posto que nada está fora dela. Sequer chamar o tão aclamado ‘diálogo’ a pôr um termo à violência e instalar a paz de um consenso, priorizando assim a nobreza de um saber coincidente que teria implodido de uma multiplicidade arrumada de consciências, de modo a conhecer a consciência que cada consciência outra tem do mesmo “algo”. Mas é a resistência à pura violência do conceito outra possibilidade do inteligível que nos traz Lévinas; isso se não estivéssemos ainda atônitos em duas direções opostas: aquela que procura regular a semântica que se espera que Lévinas continue, e a contestação desta por aquilo que não se mede pela segurança da consciência-de-si, mas que toca a idéia mesma de Infinito.

A integridade do rosto é, para Lévinas, linguagem original. Ela será sempre o começo e o fim de uma consideração extrema e de uma responsabilidade infinita pelo Outro, que vimos chamando ética, ou moralidade. É ela que marca o limite de todo poder e de toda violência, não me opondo outra força que me olhando e me falando desde uma outra origem do mundo. Exprimindo-se no sensível, mas já impotente, o rosto dilacera o

---

<sup>89</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p.194.

sensível quando me ‘oferece a face’ e delimita meu poder. “Só um rosto pode parar a violência, de início porque só ele pode provocá-la”<sup>90</sup>

Na dubiedade do rosto, a violência aparecerá, inevitavelmente com a *articulação*. Na palavra, diz Lévinas, é a frase que faz cessar o grito da necessidade à expressão do desejo. Sem dúvida nosso autor não negaria que toda linguagem comporta um irreduzível momento conceitual e, portanto, uma certa violência. “A predicação é a primeira violência.” No limite, a linguagem não-violenta seria uma linguagem privada de toda predicação e, conseqüentemente, purificada de toda retórica, de todo verbo.

Seria possível uma linguagem pura? Um pensamento puro? Isto é, um pensamento que não seria outra coisa que pensamento, ou uma linguagem que não seria outra coisa que linguagem? Nem mesmo se levássemos a termo o *cogito* – a autoridade do próprio pensamento que pensa -, ou o *ser* que ao questionar-se, afetando-se, resguardaria a essência da linguagem, nem assim tomaríamos a questão como possibilidade. A pureza não acorda a linguagem. Esta, percorre vias diversas. Ela pode ter de procurar uma presença do pensável além do que se apresenta “em carne e osso”, daquilo que não é ainda presente ao pensamento, porém que já não está mais encerrado em si.<sup>91</sup> Platonismo divorciado da pureza da forma e do saber reminescente.

A linguagem não-violenta evocaria uma linguagem de pureza; de pura invocação, de pura adoração, não proferindo senão nomes próprios para chamar o outro ao longe. Não me parece que esta seja para Lévinas a possibilidade transcendental da linguagem como Derrida o acusa em *Violence et Métaphysique*, mas, ao contrário, (e isto aparece, paradoxalmente, em algumas passagens do próprio texto que faço referência) é de uma violência originária que a linguagem “carrega”, que pensa nosso autor a possibilidade mesma da transcendência ética, e, por ela, da própria linguagem. A “violência contra violência” e a “luz contra luz” que Derrida profere como *economia* à origem transcendental do sentido é a idéia mesma que abre a ética em Lévinas: a metafísica do rosto. Veremos.

Voltar, como ao único ponto de partida possível segundo Derrida, isto é, ao fenômeno intencional onde o outro aparece e se empresta à linguagem, à *toda linguagem possível*, é ao mesmo tempo livrar-se talvez da violência e dar direito à violência irreduzível da facticidade (*violência originária*, suposta mesmo pela não-violência ética). Estaríamos diante da origem transcendental da linguagem cujo sentido, anterior a toda

---

<sup>90</sup> DERRIDA. *Violence et Métaphysique*; p.218.

<sup>91</sup> Idéia presente em LÉVINAS; *DDVI*, p. 189, acerca do *diálogo*.

escolha e mesmo à retórica, abriria sua possibilidade mesma? Para um autor preocupado na desconstrução ativa, registrada (e de um “registro” ativamente desconstrutivo), da linguagem viva, a insistência de uma *origem* e da história como finitude marcam singularmente, como nunca feito, os limites do pensável, da própria filosofia: filosofia contra filosofia. É assim que Derrida discorre analítica e criticamente a linguagem levinasiana, apontando nesta a necessidade (metafísica, por tradição) de chegar ao sentido do outro a partir de seu rosto como a violência ela-mesma, ou antes “a origem transcendental de uma violência irreduzível”<sup>92</sup>.

O ponto importante em sua análise é o caráter manifestadamente fugidio da linguagem: abertura tanto à ética como à imoralidade, desarme e ocasião da violência; e o que intriga é que a ocasião da violência pode ser ética, assim como o seu desarme pode significar o interessamento ou a surdez ao apelo do Outro. O ‘precisar’ desvendar a dissimulação essencial do rosto, interpretar ou tematizar sua não-fenomenalidade, instigando a sua integridade nua no *aparecer* que o tira da luz para entregá-lo à alteridade absoluta ou à invasiva conceitualidade, é esta a violência originária, a supor que haja algum sentido em dizer de violência pré-ética. “É uma economia. É ela que, por essa abertura, deixará esse acesso ao outro se determinar, na liberdade ética, como violência ou não violência morais.”<sup>93</sup> E não é esta ‘abertura’ *da e pela* linguagem a violência que lemos como gênese passiva? O conflito de uma interioridade desde sempre afetada à abertura ética: uma incomunicabilidade profunda que só é possível da relação ao outro, diante do qual estou encurralado em meu engajamento; solidão que me acusa ocupado *de* e *contra* mim mesmo, insuficiente, envergonhado do que sou na violência da palavra, e que, de outro modo, não faria mesmo sentido qualquer palavra.

Derrida nos propõe uma equação simples, embora bastante retórica, que ao mesmo tempo em que “brinca” com os meandros da linguagem, revela o que dela escapa o signo próprio à moralidade: a ambivalência das formas, a retidão do impacto. Diz Derrida que assim como a violência pura, a não-violência pura é um conceito contraditório (para além do que Lévinas chama “lógica formal”). A violência pura, isto é, relação entre seres sem rosto, não é ainda violência, posto que somente o rosto detém e provoca a violência; e já é então, pela relação com o rosto, não-violência pura.

---

<sup>92</sup> DERRIDA. *Op. cit.*, p.188.

<sup>93</sup> *Idem.*

Reciprocamente: a não-violência pura, ou não-relação do mesmo ao outro (no sentido que entende Lévinas) é, pela negação à *relação* (“rosto e já palavra”), pura violência.<sup>94</sup>

O que chamo atenção, por fim, é que para além da pureza e da relação que a violência suscita à linguagem, é no *imediato*, ou seja, no fato de que o Outro me chega sem a mediação do *logos* ou sem quaisquer *a priori* que anunciem sua chegada, no fato do pensamento que levamos ao nosso encontro não ser um pensar que toma consciência de um ato senão o ato-mesmo, que a ética *fala*. A pureza que o conceito pede esbarra violentamente na gênese discursiva – abertura do tempo no silêncio e na palavra como *responsabilidade* pela qual o modelo da consciência já antecipa uma modificação, a fenda insondável do *dizer*.

### Os problemas que se impõem à saída pelo Outro

Enunciado que abre os problemas apontados adiante:

Quando Husserl “admite” o outro, no marco do pensamento ocidental que é a análise transcendental do *fenômeno*, ele somente o reconhece como outro na sua forma de ego, isto é, por uma forma de alteridade que não pode ser aquela das coisas do mundo. E isto porque se o outro não fosse reconhecido como *alter ego* transcendental ele estaria todo inteiro no mundo (*ser vivente*) e não, como eu, origem do mundo (*ser pensante*<sup>95</sup>). Recusar ver no outro um ego nesse sentido, diz Derrida, é, na ordem ética, o gesto mesmo de toda violência. Se ele não fosse reconhecido como ego, toda sua alteridade se desabaria.

A questão para Lévinas: uma obstinada persistência do Mesmo, podendo sim afirmar sua dominação e profunda intimidação sobre o Outro, não desaparecera nem na fenomenologia nem na ontologia. A menos que dessas se possa irromper o *Infinito*, no seio da transcendência subjetiva e da verbalidade tecendo o *tempo*, como relação ética.

---

<sup>94</sup> DERRIDA. *Violence et Métaphysique*, p. 218.

<sup>95</sup> O ser vivente, ou o “puro vivente” como o diz Lévinas, ignora o mundo exterior, pois está todo nele; o experimenta como sua substância, como elemento e meio. Ele é suas sensações, que não são, por sua vez, resultado de um pensamento confuso, senão ausência absoluta de pensamento. O ser pensante, ao contrário, se situa na totalidade em que está imerso, mas não é absorvido nela. Ele existe em relação a uma totalidade, mas permanece separado dela: *eu*. O exemplo de Lévinas é este: *Como a tempestade de neve que ameaça precipitar no abismo a cabana de Charlot, em La Ruée vers l’Or, reduz-se para Charlot – encerrado nesta cabana sem aberturas para o mundo – a preocupações de equilíbrio interior. Se, estendido sobre o assoalho, já como físico, estuda, tateando as leis elementares destes balanços desordenados e atinge o mundo, é precisamente porque pensa.* (*O Eu e a Totalidade*, 1997, p. 35)

A questão para Derrida: A diferença entre o mesmo e o outro, que não é uma diferença ou uma relação entre outros, não tem nenhum sentido no infinito. De início porque não haveria mais fenomenalidade e sentido em geral. Por fim, pois é no reino da finitude (*règne de la finitude*<sup>96</sup>), ou da relação entre *ipseidades* finitas, que se abre o horizonte da história como origem do sentido e do discurso.

É intenção neste ponto do estudo explicitar os, que penso serem, principais problemas com os quais Derrida se vê em Lévinas, especialmente quando faz da *violência* e da *metafísica* o seu “lugar comum” de interlocução. O que falam, de modo conflitante como veremos, acerca da simetria e da transcendência – termos que talvez sobressaíam aos problemas aqui tentados – não podem esconder uma preocupação perene na dissimulação da alteridade por uma opressão ou violência que a neutralidade do ser instaura; preocupação esta que nos servirá de norte ao que virá: uma breve análise, preliminar a um nível puramente ético, das relações entre *ego* e *alter ego* em geral.

#### 1- O outro como um eu (*ego*)

Husserl nunca cessou de sublinhar que o outro como outro é irreduzível a *meu ego* precisamente porque ele é ego; o que lhe permite, tal qual sujeito transcendental e origem do mundo, dizer ‘ego’ como eu e como outro, não como uma pedra ou um ser sem palavra na *minha economia real*. Lembro de Dostoiévski, convicto de ser um homem e não uma tecla de piano; torna-se-ia mesmo um louco intencionalmente para não ter de dar razão às leis e às fórmulas de todas as nossas vontades e caprichos que nos tornassem um pedal de órgão ou algo semelhante; mesmo que fosse demonstrado ser ele uma tecla de um grande órgão, por meio das ciências naturais e da matemática, ainda assim ele não se tornaria razoável, cometeria intencionalmente alguma inconveniência, inventaria diferentes sofrimentos, a destruição e o caos, e justamente para insistir na sua posição. “Creio nisto, respondo por isto, pois, segundo parece, toda obra humana realmente consiste em que o homem, a cada momento, demonstre a si mesmo que é um homem e não uma tecla!”<sup>97</sup> (Quem sabe a psicanálise, pretendendo este *homem* no passo em que toca o “bife” ao piano, não ganharia em ter de Husserl a transcendência do ego e de Dostoiévski a recusa às formulas?)

---

<sup>96</sup> DERRIDA. *Op. cit.*, p. 189.

<sup>97</sup> DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p. 44.

Talvez não ultrapasse em demasia a violência da palavra supor que Husserl faça do outro um outro eu-mesmo. É como se o “eu-mesmo” – ego em geral – fosse a instância por excelência do que *é*, o centro unitário para onde convergem toda impressão, toda experiência e o respeito ele-mesmo. Seria, assim, impossível respeitar o outro nas vivências e na linguagem sem que esse outro, na sua alteridade, *aparecesse* por um ego (em geral).

No entanto, entende-se que a “razão” dessa egoidade essencial, ou a “passagem de Eu ao Outro como a um Eu”, é não-empírica e, sendo assim, supõe a noção de uma existência subjetiva em geral. O outro não é eu, sem dúvida – e quem não poderia sustentar a cisão do ser, que “traz” o Existente à cena do mundo? -, mas ele é *um* eu.

A que ponto Lévinas negaria e a qual suporia essa “evidência filosófica” para sustentar seu propósito? Qual seja, a evidência de que o outro é *um* eu, e um eu-geral. A recusa em aceitar a noção kierkegaardiana de uma ‘existência subjetiva’ e o que dela advém de verdade ou de *essência* estaria na lógica da ruptura com a fenomenologia e a ontologia. No entanto, sempre no limiar de uma “acomodação” inevitável e da renúncia desafiadora ao discurso filosófico, Lévinas reconhece que não há pensamento antes da linguagem e fora dela, e que, na impossibilidade de arrancar-se totalmente ao discurso e ao pensamento nele atrelado, ainda assim, em toda sua obra, não deixará de tentar uma abertura em direção ao ‘além de’ (*au-délà*). É então que, de seu lado, Lévinas diz algo assim: a “decência” e a “vida corrente” nos fazem crer erroneamente que o outro, conhecido e, melhor, reconhecido por um *pathos* comum, seria um outro eu-mesmo, ou ainda erroneamente, um *alter ego*. No entanto, o outro (*autrui*), tanto como Outro, não é somente um *alter ego* – um outro-eu. Ele é o que eu não sou em absoluto.

De outro lado, está o problema para Derrida e que nos trouxe até aqui: há o mesmo e o outro, não há dúvida; muito embora a relação entre eles deva considerar, por uma simetria prévia (relação pré-ética, se assim se pode dizer), a origem transcendental de uma violência irreduzível. E então, o outro não pode ser o outro – do mesmo – senão sendo o mesmo que si: ego. Se assim não fosse, ele não responderia moralmente; não haveria justiça, não haveria política. O outro não apenas autoriza (no sentido da autoria) o comando ético inscrito no rosto, mas por ele responde. O outro, por ser *ego*, é também algoz.

Lévinas certamente não atravessaria esse “rio”, não faria essa passagem, responderia, como o fez inúmeras vezes, que o que o outro pode fazer por mim compete a ele. A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica; a recíproca é assunto *dele*. Se

também isto fosse minha atribuição, a ética seria apenas um momento de intercâmbio e perderia sua gratuidade; e minha responsabilidade pelo outro também não teria limite. *Minha atribuição é minha responsabilidade, e minha substituição inscrita no meu eu, inscrita como eu. O outro pode substituir a quem quiser, salvo a mim.*<sup>98</sup> Em resposta a Philippe Nemo, Lévinas completa: *Mas apenas eu! Os “meus próximos” ou “o meu povo” são já os outros, e para eles reclamo justiça.*<sup>99</sup> O termo “justiça” situa-se, aqui, na equidade, isto é, na igualdade entre o que não se compara, devendo-se assim sua obra muito mais ao *terceiro* do que à relação com o rosto que me faria, sem restrições, subordinado a ele. Apesar de tratar-se de uma relação especialmente estreita entre a justiça e a ética como a entendo com Lévinas, aquela é fonte da teoria, enquanto esta é “ultraempirismo”<sup>100</sup>.

*Eu*, na linguagem lévinasiana, a “individuação em mim”, aquilo pelo qual o eu não é simplesmente um ser idêntico (Mesmo) ou uma substância, mas único, singular, “sem extrair sua unicidade de nenhuma qualidade exclusiva”, consiste na impossibilidade (termo forte se empregado desde uma sintaxe formal) de se esquivar do outro, já que assume sua extrema (e cobrada – a exemplo de Husserl e Dostoiévski, como vimos) ‘gravidade’ ao ter-de-responder-por (nunca tão cobrado...) e não ao *deixar ser*<sup>101</sup> como quer Derrida. Daí o sem-sentido do problema instigado por ele: o outro como um eu. Lévinas recorre mesmo a Heidegger, no parágrafo nove de *Ser e Tempo*, quando *Dasein* é posto como *Jemeinigkeit* (ter-de-ser), cuja “obrigação” *de ser* tende a ser tão direta que se torna minha! O que chama a atenção aqui, é que Heidegger vai ao *Ich* (Eu) a partir da *Jemeinigkeit* (ter-de-ser), e não o contrário. É a partir de minha, e só minha impossibilidade (daí o sentido ético de um “superlativo” não-lógico) de me recusar a ter-de-responder, que a resposta é minha própria. Diante de mim, o outro não pode ser algoz.

## 2- O eu como um outro (*alter ego*)

O problema aqui é posto pontualmente por Derrida; mas poderia ser ainda encontrado como tal na problemática foucaultiana. As palavras de Derrida explicitam bem a questão: “O movimento de transcendência em direção ao outro, tal como o evoca

---

<sup>98</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p.132.

<sup>99</sup> LÉVINAS. *Ética e Infinito*; p.91.

<sup>100</sup> Termo usado por De Greef (1969) à ética lévinasiana.

<sup>101</sup> *Deixar ser (laisser être)* é respeitar o ser na sua essência e existência, e ser responsável de seu [próprio] respeito. (*Violence et Métaphysique*, p. 207) Segundo Derrida, só se pode deixar ser aquilo que não se é. Veremos o sentido dessa afirmação no tópico textual a seguir.

Lévinas, não teria sentido se ele não comportasse, como uma de suas significações essenciais, que eu me saiba, em minha ipseidade, outro para o outro. Sem isso, “Eu” (em geral: egoidade), não podendo ser o outro do outro, não seria jamais vítima de violência.”<sup>102</sup> O enunciado então fica assim: há o mesmo e o outro, e o mesmo não pode ser o mesmo (que si: ego) senão sendo o outro do outro: *alter ego*. Que eu seja essencialmente o outro do outro, que eu o saiba, eis a evidência de uma estranha simetria cujo traço não aparece em nenhuma parte nas descrições de Lévinas. Sem essa evidência, diz ainda Derrida<sup>103</sup>, sem essa “simetria que não é do mundo”, eu não poderia desejar ou respeitar o outro na assimetria ética.

Assim, eu sou *ego*, mas também outro para o outro (*alter ego*), de tal modo que posso, como o outro, ser vítima de violência.

Então o perdão pode ser pedido de ambos os lados – do mesmo e do outro – (acreditando que ele, ao contrário, nunca pode ser concedido), pelo *mal* infligido, pelo erro, pelo crime, pela ofensa da qual o outro é vítima (seja o outro do meu eu como quer Husserl – *ego* -, seja o outro do meu outro como reclama Derrida – *alter ego*).

No entanto, para Lévinas, o autor da violência não saberia jamais ser o Outro (o infinitamente outro; o não-eu absoluto). Ainda que o outro seja o carrasco, diante de mim o seu rosto me interpela absolutamente ao Infinito e me apela traumáticamente uma resposta: é ele o Outro; e o que o faz carrasco é “dissolvido” na profunda gratuidade do rosto e do seu apelo à ética. Contudo, ‘sem rosto’, tirado do face-a-face (e esta é, para Lévinas, a única simetria que abre a ética: o face-a-face), ‘carrasco’, ele é o *terceiro*, outro do meu outro, autor da violência e obra da justiça.

Talvez o problema que Derrida insista no que toca à ética do Outro, seja que se todos os egos são outros para os outros, como afirma, e se o outro é, como quer Lévinas, sempre vitimado, perseguido como o diz, então a violência contra *mim* (primeira pessoa) seria uma violência sem vítima e também uma violência sem autor. E uma violência indeterminada neste sentido, me tira completamente, pela via mesma da violência, da instância onde a alteridade re-cria o mundo. Haveria, então, crueldade sem que alguém seja cruel, antes de toda figura pessoal, antes mesmo que “cruel” torna-se atributo de alguém. Há aí uma maldosa consequência, para Derrida, que diz respeito ao aleatório do encontro. Estaríamos sós. Não haveria ética, nem política. Se um perdão pudesse ser pedido, seria: “Perdoa-me de estar mal, meu coração, aqui onde ninguém me quer mal,

---

<sup>102</sup> DERRIDA. *Op. cit.*; p. 185.

<sup>103</sup> *Idem*; p. 188.

porque daí vem o mal que te faço, eu, sem querê-lo, capaz de tudo...”<sup>104</sup> Ao recusar reconhecer aí – no *fato* absoluto em que o outro me coloca, e me põe em questão – uma modificação intencional do ego (pois, aí ainda estaria para ele a totalidade de um ato violento), Lévinas se priva, segundo Derrida, da possibilidade de sua própria linguagem.

No entanto, diz Lévinas que, assim como outro, o eu é absolutamente inconstruível conceitualmente.<sup>105</sup> No conhecimento se pode dizer que há um retorno do eu a si, pela consciência cujo fluxo devolve ao seu centro esse retorno mesmo: re-flexão (toda compreensão é auto-compreensão). Diferentemente, pela ética (*mal consciência*), “é na ênfase de minha obrigação que eu sou eu”<sup>106</sup>. Neste sentido, a objeção de que se trata, qual seja, a de que o outro é algoz enquanto sou eu a vítima, é absolutamente justa ao nível psicológico. Resulta que deste, como sabemos há muito, encontraríamos uma moralidade já cansada em afirmar-se ocultando-se, culposa por tanto, e, diria, duvidosa. Se, em lugar de substituir a outrem (implicação última de uma ‘ética do Outro’), eu esperar que o outro me substitua, seria com isso, e aí sim, destruída toda possibilidade da transcendência e, por ela, a possibilidade de sua própria filosofia.

---

<sup>104</sup> DERRIDA. *Estados-da-alma da psicanálise*; p.92.

<sup>105</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p.131.

<sup>106</sup> *Idem.*

## TERCEIRA PARTE

“O fenômeno – que desta vez era absolutamente novo e, naturalmente, deixou poucos vestígios – é que o único princípio aceito por todos era, justamente, que não podia mais existir nem poesia nem arte, e que tínhamos que encontrar coisa melhor.”<sup>107</sup>

### A ‘palavra’ de Lévinas: o enigmático e o racional

Pensar uma ‘racionalidade outra’ que inclua a possibilidade empírica da moralidade, ou o que se chamou acontecimento ético: eis o que o ainda nos traz até aqui. É o “mundo da ética” o mundo do silêncio, como queria Wittgenstein, ou o mundo dos argumentos como afirma Habermas?

Com Habermas, tem-se a ‘palavra’ justificada fortemente pela presença tardia, ainda que urgente, do espaço da intersubjetividade na filosofia, e a partir deste a não menos urgente possibilidade de repensar a ‘filosofia’ na ligação que promove entre a questão do prático e da racionalidade (“a filosofia como guardador de lugar e como intérprete”). Por outro lado, a aproximação com o silêncio no qual finda o pensamento wittgensteiniano sugere, para além do seu caráter proposicional, o absolutamente supérfluo da justificação frente à experiência concreta com o prático.

É nesse íterim que o presente trabalho retoma alguns pontos do pensamento de Emmanuel Lévinas com a pergunta sobre a ‘palavra’. Pergunta esta que se apresenta em dobras: qual o tipo do argumento capaz de conferir plausibilidade, confiabilidade, a uma ética de caráter empírico extremo que escapa do *universal* da norma e da lei para adentrar o lugar incerto e infinito da particularidade e do acontecimento? E qual forma do *pensamento* nasce de uma relação assimétrica no intersubjetivo, e reside latente na exigência, ou se se quer no fascínio, de uma ética radical sob a primazia absoluta do Outro?

Do *Dizer* que vem do Outro como “ordem do discurso” e ao qual respondo no interior de uma relação ética não como *teoria social* mas como ‘filosofia primeira’, à

---

<sup>107</sup> DEBORD, G. *Panegírico*; p.32.

deposição do *ser* - enquanto *Dito* - no minimalismo discursivo do “Eis-me aqui”, é objetivo neste ponto do trabalho dar início a um “adentramento” nos fundamentos dessa relação que tiraria a ética lévinasiana ao mesmo tempo do lugar “guardado” da Razão e de um irracionalismo entendido como pura retórica.

Antecipando, desde já, a idéia motivadora que se segue, e indo em direção a uma argumentação pulsional de análise como faz Dussel<sup>108</sup>, não é, me parece, o que ele sugere como uma anterioridade psíquica mais rica, ou uma interioridade sensível como condição metafísica da ética, que o *eu* se abre ao mundo – à exterioridade, à proximidade do *outro* como genuína relação à transcendência -, isto é, nos termos de Dussel, por uma *pulsão de alteridade*.

Rousseau já havia nos dedicado não poucas linhas à *sensibilidade* que antecede a *razão* no seio de uma paixão natural – a compaixão (*pitié*), e que tornaria possível e necessária, pela constituição da sociedade, uma segunda natureza humana: a natureza propriamente moral, e, por ela, a realização de um *contrato social* (muito bem *ilustrado* em seu ‘aspecto lírico’<sup>109</sup> na imagem da festa pública como exaltação do *encontro*). Embora acolhesse belamente a experiência humana nessa reverência ao outro (*pitié*) que parece garantir o *ser* por uma via sensível, ao mesmo tempo em que denunciava o que a supervalorização da Razão (moderna – *as artes e as ciências*) podia trazer de desfiguração da humanidade do *humano*, é com incredulidade que ouvimos, hoje, essa “garantia sensível” (Rousseau) ou a força dessa *pulsão de alteridade* (Dussel) para se pensar com profundidade o que a história nos obriga em termos éticos.

Ao contrário do que anuncia (tardamente) Dussel, é, talvez, uma certa abertura à relação que o outro me impele, como o efeito de um golpe, que a interioridade ou o psiquismo se “forma”. É como se tudo *começasse* com o não morar, a fome, o ferido na rua, a forçosa solidão, “a posse, o trabalho e a econômica”<sup>110</sup>, o impacto do Existente, sua presença acusadora que respondo antes que decido (premissa ética em Lévinas: *Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat.*<sup>111</sup>). O “pensamento-linguagem-afecção” que procuramos do universo lévinasiano parece sugerir, antes de qualquer coisa, um

<sup>108</sup> DUSSEL, E. *Ética da Libertação*; pp. 364-367.

<sup>109</sup> “O espetáculo que encanta Rousseau é o de uma satisfação alegre que nasce nos corações na medida em que realizam os atos conforme ao dever. (...) um espetáculo de um tipo particular, no qual todos se mostram a todos; a embriaguez alegre resultará da perfeita evidência de cada um (...) A exaltação da festa coletiva tem a mesma estrutura da vontade geral do Contrato social. A alegria pública nos oferece o *aspecto lírico da vontade geral* (...)” (grifo meu) (STAROBINSKI, J. 1991, pp. 103; 107)

<sup>110</sup> Nos termos de DUSSEL, *op. cit.*; p.367.

<sup>111</sup> LÉVINAS, E. *Autrement qu’être*; p. 141.

“sair do mesmo”; mas uma saída que não a da superação de um estado pré-crítico de “imaturidade auto-culpável” como afirmava o Kant do *Esclarecimento*, entretanto vem dizer de uma “transcendência intramundana” que, no traumatismo pelo descuido “em sair” ou pela demasia do “que sai”, delinea a “teoria como referência à exterioridade”<sup>112</sup>, pondo, impiedosamente, o *ser* em questão. “Obsessionado por seus irmãos vítimas, testemunha com sua filosofia ético-crítica, no sistema vigente, a maldade do ser, quando se fecha ao outro. É preciso levar em conta este cenário na leitura completa de *Autrement qu’être*.”<sup>113</sup>

### O “enigmático”

Talvez o que apareça já de início como o “enigma primeiro” na palavra de Lévinas seja a concepção mesma do Outro como o inegável da ética.

Com o intuito de escapar de uma investigação interminável, a meu ver, sobre um ‘outro’ que não se deixa tematizar<sup>114</sup>, assumo seu significado nos escritos e conferências de Lévinas como o “absolutamente não-eu”. E indo um pouco mais além: o Outro é sempre o oprimido, o emigrante, o expatriado, aquele a quem é dada a palavra, posto que é sempre calado pelo discurso hegemônico do *Dito*. O Outro é Outro pois é outro que não *eu* – que sou sempre o culpado, responsável por tudo (e por todos mais que qualquer outro, segundo a máxima de Dostoiévski<sup>115</sup>, tantas vezes repetida por Lévinas); *eu* que literalmente me vejo a *responder por*, a assumir pelo Outro, em seu nome, o que o meu nome carrega de culpabilidade. Sou eu quem tem a gravidade do meu *ser* na ‘hospitalidade’ que me faz *eu*, o Mesmo, o não-outro, o opressor que *deve*<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> DUSSEL, E. *Op. cit.*; p. 365. (Volto a essa questão, sobre o pensamento como relação imediata com a exterioridade, em outros pontos do trabalho)

<sup>113</sup> *Op. cit.*; p. 410, em nota 526.

<sup>114</sup> “*La proximité apparaît comme la relation avec Autrui, qui ne peut se résoudre en “images” ni s’exposer en thème(...)*” (LÉVINAS, E. 1978, p. 157)

<sup>115</sup> DOSTOIÉVSKI, F. *Les Frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310 (citado por Lévinas em *Ética e Infinito*, p.90)

<sup>116</sup> O *dever* aqui não é menos austero do que aquele com o qual Kant fundamenta sua proposta ética. Para além do “amor patológico” (Kant, 2002, p.27) que justificaria o ético, a moralidade em Kant postula a ‘obrigação’, o *imperativo*, por uma teoria crítica acerca da Lei que o leva (Kant) à conseqüência prática de uma liberdade um tanto ambígua – severa em sua delimitação em torno da lei moral universalmente constatada (segundo o próprio Kant) e “aberta” (como *coisa em si*) a uma experiência da Razão que escapa dos projetos positivos da ciência. O “é preciso” que une Kant e Lévinas numa espécie de “ascese moral”, enquanto os separa por seus fundamentos (a estrutura normativa kantiana/o ‘singular’ na ética de Lévinas), assemelha-se ao “é preciso” que Derrida concede à amizade no “*Adeus*” dado a Lévinas. Diz Derrida que o “é preciso” não se dá quando diz-se ou assume a forma pura e simples de uma regra “na idealidade normativa do que ‘deve ser’” (Lévinas, 1982, p.15, 16), mas “sua regra é que se conheça a regra sem nunca se ater a ela (...) em respeito a ela” (Derrida, 2004)

proteger o outro homem, o hóspede que é acolhido (eticamente) ao acolhê-lo, o patriado que se expatria ao reconhecer a arbitrariedade do território na urgência do ‘não deixá-lo só’ e na possibilidade, ainda que extra-ordinária, do encontro em terra-de-ninguém.

Por vezes, e pontualmente em “*Violence et Métaphysique*”, Derrida toma o pensamento de Lévinas pelo “desconhecido”, como uma filosofia do impossível, do indizível, do que não *é*, ou que na força de não *ser* acaba *sendo* em demasia. Para além da usual retórica em torno da radicalidade da ética lévinasiana, lembro aqui o que disse Miroslav Milovic, em certo momento do curso no qual o presente trabalho foi em parte elaborado: “*o mundo não é radical*”; assim como o *é* o pensamento. Ao referir-se ao pensamento de Lévinas, Derrida diz do que pode realmente existir ‘radicalmente’, no extra-ordinário, no *Infinito*. ‘Infinito’ que, ao que parece, não se reduz nem à idéia cartesiana elaborada por uma estrutura cognitiva limitada no dado, embora “surpreendida” por outra supra-sensível (só um ser infinito e imaterial que me “toca” cognitivamente pode ter colocado em mim, que sou um ser finito e material, a ‘idéia’ do infinito que me escapa tal como sou); nem, tampouco, ao binário mantido por Sartre num mundo fenomênico: “consequimos suprimir todos os dualismos ao reduzir o existente às suas manifestações? Parece mais que os convertemos em novo dualismo: o do finito e infinito.”<sup>117</sup>. Ao substituir a realidade da coisa (a *res cogitans* de Descartes) pela objetividade do fenômeno, o que Sartre procurou foi simplesmente fundamentar tal objetividade em um ‘recurso’ ao infinito.

O *Infinito* em Lévinas, e de certo modo em Derrida, não encontra a transcendência do Deus cartesiano, tampouco serve de recurso à objetividade do fenômeno, mas aproxima-se do impensável, no sentido do que não pode ser antecipado, do que não estava “aí” antes (o an-archico da temporalidade), ou, ainda, como nos traz a epígrafe dessa terceira parte do trabalho onde Guy Debord o anuncia com o entusiasmo de uma “visão” embora faltando-lhe a audácia em erigir-se “profeta de um fenômeno absolutamente novo” que, no entanto, *sabe-se*: dele encontraríamos algo melhor. *Não é que se aprendam palavras, mas vive-se a verdadeira vida que está ausente, que, precisamente, não é utópica.*<sup>118</sup>

Se entendermos a u-topia como um *para além* do *topos*, um certo “não-lugar” onde se pudesse buscar os ‘lugares do mundo’ de uma dada “raiz” pela qual as coisas se agarram, como queria o velho Marx, as palavras de Lévinas encontrariam as de Milovic.

---

<sup>117</sup> SARTRE. *O Ser e o Nada*; p.17.

<sup>118</sup> LÉVINAS. *Ética e Infinito*; p. 15.

O mundo não é radical. A raiz, ou a utopia, não é dada na gratuidade comedida do mundo, mas acha-se no *infinito* em nós. O Infinito é radical, ele é a “raiz”; não por ser negação da finitude da morte ou da história. É, como vimos, recebimento de um Outro que me escapa completamente mas que exerce em mim um abalo fundamental (e, lembra Lévinas que, ‘fundamento’ é um termo da arquitetura para um mundo em que se habita), como que “viver a verdadeira vida que está ausente”<sup>119</sup>.

O “viver a verdadeira vida” sempre encontrou sentido com Heidegger no ente que, em sua obra de *ser, é*; ou seja, no *compreende-se*, no ‘horizonte do ser’, como “uma vacância à espera do seu titular”<sup>120</sup>. Não só em Heidegger, mas, lembra Lévinas, na grande tradição da filosofia ocidental, *compreender* é relacionar-se com o particular que, enquanto tal, é o único a *existir*; uma relação que pressupõe, de um lado, algo geral e, o é pelo saber que é sempre dirigido ao grande horizonte da universalidade ou da *verdade* que estabelecem um tipo já dado de relação com ela.

Contudo, “a” palavra que *diz* verdadeiramente a vida (se assim seguirmos a retórica lévinasiana), ou o pensamento-linguagem-afecção que buscamos e que talvez a ética, em questão, traga latente, não comporta esse ‘compreender’ que se liga ao particular numa relação redutível, necessária, com o ‘saber’ em que se *reconhece* (Platão<sup>121</sup>) e se *conhece* (Kant). Segundo Lévinas, o pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência da sua particularidade em função do que lhe é externo, isto é, “quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica”<sup>122</sup>.

A relação com a exterioridade que pressupõe o pensamento, e que resume-se, como afirma Lévinas, em descrever suas condições morais, excede, pois, a compreensão, já que não é como conceito, ou não é a partir deste, que o *outro* me afeta. Também não é excetuando cada ente de sua totalidade com uma coroação ôntica numa

---

<sup>119</sup> Lévinas utiliza o termo *utopia* num sentido próximo ao que Marx confere à *ideologia*. Não sem propósito, cito-o nesta passagem no intuito de ressaltar uma significação bastante apropriada embora tenha ficado opaca, especialmente no caso de Lévinas, pela eleição de termos não menos tradicionais (como metafísica, ou transcendência) resgatados num “giro” semântico. Significação esta, de termos (em particular, de um *utopismo* latente que se desprende da ética em Lévinas) que, *para além* do seu contexto historicamente autorizado a uma elaboração conceitual, carrega uma etimologia certa, essencial ao sentido pensado. O desconforto perene quanto aos ‘lugares do mundo’ no pensamento de Lévinas e a “dívida” de uma política que “recebesse” uma ética radical da alteridade entrelaçam-se ao entendimento precisamente no que ainda nos reserva o termo *u-topia*.

<sup>120</sup> LÉVINAS. *Entre Nós*; p.26.

<sup>121</sup> PLATÃO, no *Alcebiades*, traz o “outro coisificado” pelo reconhecimento. A violação do outro não o ameaça direta e imediatamente senão sob pena de violar a mim mesmo na sua pessoa, no conhecimento que venho a ter de mim próprio nele, em seus olhos.

<sup>122</sup> LÉVINAS. *Op. cit.*; p. 36.

específica afirmação do outro (que já é tematização do outro), que a relação ética faz intervir uma nova forma de pensar. *A palavra delinea uma relação original.*<sup>123</sup> E por que não dizer que uma certa “relação (ética) original” delinea uma *palavra*?... É esse o desafio que se segue: quê *pensar* e quê *palavra* – irredutíveis à compreensão (isto é, à relação econômica com a *verdade* como aquisição, mantida pela Tradição) – nos advém da possibilidade mesma da moralidade por um engajamento no intersubjetivo tal como Lévinas delinea?

A questão que aparece, aqui, é que outrem não é primeiro objeto de compreensão e depois interlocutor. Ao contrário, ao compreender o ser, ou tanto articulo a compreensão que logicamente partilho com outrem análogo a mim, ou digo-lhe simultaneamente minha compreensão<sup>124</sup>; *en revanche*, ao chamá-lo, eu o *invoco*, exprimo inevitavelmente apenas o encontro mesmo. Não penso que o *alguém* com o qual me encontro *é*; dirijo-lhe a palavra negligenciando o “ser universal que ele encarna”.

Com isso, reafirma-se o que já lemos em Lévinas, que pensamento e palavra - sempre relação com o outro - são, ainda, inseparáveis. O que sugere fortemente que, ao contrário do que propõe Wittgenstein, o mundo da ética não é o mundo do silêncio, mas da palavra. Isso se não adentrarmos nas palavras e no discurso que atravessam uma relação ética, e vemos o que de *silêncio* eles carregam. Não se trata, porém, do silêncio da mudez, da incapacidade para a palavra, ou o silêncio da violência que se impõe quando é o poder o único que fala (a pura violência a que se refere Lévinas), menos ainda das rotinas da linguagem que, superpondo-se ao pensar, deixam o eco de um silêncio ferido; mas do *silêncio da interrupção* (ou “silêncio ético”) que se produz quando já não posso dizer o que sempre digo, ou quando já não posso pensar o que sempre penso. Então o silêncio da interrupção pode também chamar-se ‘silêncio da irrupção’ já que abre à metafísica da palavra (violência contra violência; luz contra luz) ou *Dizer*. No *Dito*, o poder unânime sobre a palavra também funciona fazendo falar, fazendo dizer o que se espera que se diga. “E é este murmúrio vazio e ensurdecido que deve calar-se, para que do silêncio possa surgir *uma palavra não prevista*”<sup>125</sup> (grifo meu).

---

<sup>123</sup> *Ibidem.* p. 27.

<sup>124</sup> *Ibidem.* p. 28.

<sup>125</sup> LARROSA. “Dar a ler... Dar a pensar... quem sabe: Entre Literatura e Filosofia”; p.127.

Este silêncio que Jorge Larrosa procura na literatura, se aproxima, a meu ver, de um certo tipo de silêncio que Lévinas parece remeter, de modo único, à consciência; consciência esta que “antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença”. *Má consciência* é o termo em Lévinas, ‘passividade pura’, a identidade que recua diante de sua afirmação, diante do insistente retorno a si que, protegido pelo personagem visado e revisado, se posiciona, seguro, diante do espelho do mundo.<sup>126</sup> É ainda essa *má consciência* a palavra que excede e se cala quando a única derrota do pensar parece ser o defender-se a todo custo. Um silêncio que pode ser até mesmo “a semente incontestável de uma política revolucionária”, como nos diz Derrida: a hospitalidade, o estrangeiro, o sem abrigo, sem pátria. É ela a curvatura heteronômica *vers* o outro que, sem renunciar a autonomia (*ao Dito*), rende-se a uma outra experiência, aquela da heteronomia e do terceiro (*ao Dizer*).

Atentando com mais demora ao encontro com o outro como ‘possibilidade’ quase axiomática, se não possuísse ela um caráter singular daquilo que é pontual e extraordinário no laborioso exercício do Mesmo (a história), vejamos como este encontro pode fazer nascer uma outra forma de racionalidade, ao mesmo tempo em que se afasta, pela irreducibilidade à compreensão, do exercício do poder.

O “racional”

Pois então *a ordem da razão não se constitui antes numa situação em que “se fala”, em que a resistência do ente, enquanto ente, não é quebrada, mas pacificada?*<sup>127</sup>

O encontro com o outro na relação direta do face-a-face, e portanto do não-matar (relação ética original), significa, como se viu, a saída do horizonte a partir do qual uma totalidade empresta ao ente significação, conferindo a este um sentido a partir daquilo que não se é; e, assim, a entrada na situação do discurso, na palavra enquanto acontecimento ético - *relação com uma profundidade antes que com um horizonte*<sup>128</sup> - onde o Existente abre-se como ‘pura passividade’, im-possibilidade, in-finito. (Nesta direção não se pode dizer de uma afirmação do outro num sentido restrito em Lévinas) O que Lévinas quase exalta como uma forma do humanismo que Heidegger e Sartre procuraram, ceticamente, evitar, e que a reflexão filosófica enquanto reflexão sobre si

---

<sup>126</sup> LÉVINAS. *Op. cit.*; p. 172.

<sup>127</sup> *Idem.* p. 30.

<sup>128</sup> *Ibidem.* p.32.

ou sobre a existência não poderia contentar-se, nada tem a ver com relação de poder, tampouco de *potência* como sugere Deleuze nos rastros de Espinoza e Nietzsche<sup>129</sup>. Não é opondo o estático, o estado determinado das coisas, o Uno das essências, ao fluxo incessante da criação que muito se reconheceu como ‘liberdade’, que se encontrará o ente que é o homem e sua ordem de razão. *Não se trata de opor uma essência a outra. Trata-se, antes de tudo, diz Lévinas, de encontrar para ele o lugar por onde o homem cessa de nos concernir a partir do horizonte do ser, isto é, de se oferecer aos nossos poderes*”<sup>130</sup> (grifo meu).

De que relação com a racionalidade, então, a ética se oferece; e qual o “lugar” da palavra (“do rosto e já palavra”) na feitura dessa relação?

“(…) *é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.*”<sup>131</sup> Mas, talvez o rosto não seja assim tão acessível. Assim como o desejo não sabe bem o que deseja, a ordem ética que me vem da exposição frágil do rosto e a resposta do “eis-me aqui” à súplica que ele me interpela, pára na explícita violência pela qual respondo antes que consinto. Não é a manifestação (o *aparecer* fenomênico) mas a obsessão (o desejo – *désir* – nunca satisfeito ao outro) que desnuda e ordena. Irredutível ao *aparecer* que “nunca se acaba de dizer”<sup>132</sup>, nada mais se vê<sup>133</sup> no rosto do outro homem. Nada além do que me ordena na “cruza” que instaura e *interrompe relações éticas*<sup>134</sup>.

Colocado em uma verdadeira sociedade, naquela em que é possível a justiça e a injustiça e onde a presença do terceiro vem interromper a relação ética original do face-a-face, eu ajo num sentido que me escapa, que escapa à significação intencional da minha ação, e onde a minha insistente palavra não tem o peso performático das resoluções e dos consensos. Num cenário político próximo ao que Hannah Arendt vislumbra ao “triplo malgrado da ação” (“*a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores*”)<sup>135</sup>, sou objetivamente culpado por uma falta que não se reflete em minhas intenções. E uma falta que é minha

---

<sup>129</sup> A ‘prudência’ de Deleuze que versa a uma exaltação dos devires humanos adverte *àquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as conseqüências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência.*

<sup>130</sup> LÉVINAS. *Op.cit.*; p. 32.

<sup>131</sup> *Idem.*, p. 30.

<sup>132</sup> RICOEUR. *Outramente*; p. 38.

<sup>133</sup> Assim Lévinas dá início à conferência realizada em abril de 1968 em Paris, intitulada *Um Deus Homem?*: “A filosofia é exposição à luz. De acordo com uma expressão em moda, inventada como para sublinhar a indiscrição da tarefa filosófica, a filosofia é desvelamento.” (LÉVINAS, 1997, p.84) O “vê”, aqui, faz alusão à tarefa que Lévinas, seguindo uma longa herança platônica, confere à filosofia.

<sup>134</sup> BENJAMIM. “*Crítica da Violência: crítica do poder*”

<sup>135</sup> ARENDT. *A Condição Humana*; p. 232.

e do tirano, e que por não pertencer à ordem do perdão, que redimiria a culpa na relação eu e tu (Buber), abre-se à justiça e ao terceiro, ao lugar da filosofia, do *Dito*, àquilo que dá visibilidade aos rostos.

Eis o problema filosófico por excelência de uma ética do particular, ou melhor, do singular, das situações frágeis posto que pontuais, raras, que, paradoxalmente, inferem a radicalidade que Lévinas propõe ao pensamento; de uma ética que tem na Responsabilidade, seja pelo outro que me acusa enquanto rosto (*Dizer*) seja pelo terceiro que me interpela na justiça (*Dito*), o inegável social, a urgência política, a insônia psíquica, o significado mesmo do Outro por um sentido metafísico irrecusável.

É na Responsabilidade, e portanto a partir da ética, da preocupação com todos os outros, que a grande idéia da justiça se faz *visibilidade*.

Fundamentalmente, a ética enquanto ‘filosofia primeira’, é a porta para o exterior porque revira o princípio do *Idêntico*, do domínio do *eu*. É este o significado do termo ‘metafísica’ em Lévinas, que da transcendência fizera uma “descida sobre o homem”, e da justiça tirara o rigor de uma indulgência incontrolável a partir de uma *Idéia* para cumpri-la no *tribunal humano*. (...) *o tribunal humano só assume toda responsabilidade porque está animado de responsabilidade por outro que não ele mesmo*.<sup>136</sup> Lévinas sugere, animado pelas leituras do Talmud, a mediação de uma assembléia de homens justos, não como fonte do julgamento que certamente a ultrapassa. Ultrapassa, transcende. Aqui, novamente, o termo ‘transcendência’ faz desordenar o mundo como o mundo do idêntico, do retorno incansável a *si* (um *si* totalitário que pode ser visto como uma assembléia de homens justos, ou como o poder instituído do Direito, ou o auxílio maior à Tradição...); e aponta para uma justiça que não se resolve na condição que ela instaura ou restaura, já que o sistema das leis exigiria, nesse contexto, algo mais: o retorno à relação original com o rosto.

O encontro com o rosto na relação ética dá-se segundo um diluído, pois não-cronológico, processo de afecções e intelecções (ou, visibilidades como prefere nosso autor) que delineiam o que pretendo neste momento: o “racional”. Da proximidade que traz o *Infinito* e me afeta traumáticamente, à substituição que me faz não apenas sofrer pelo outro como nas éticas do reconhecimento (“sofro com você, posto ser eu como você”<sup>137</sup>) mas sofrê-lo em “meu lugar” sem que ninguém possa substituir-me (na

---

<sup>136</sup> LÉVINAS. *Novas Interpretações Talmúdicas*; p. 29.

<sup>137</sup> Uma imagem do “mesmo” pode ser buscada na leitura que Rousseau faz do divino objeto Galatéia que Pigmalião esculpiu tal qual o seu desejo - esta “beleza ideal” que por um milagre dos deuses desperta

individualização em mim, não me sinto inocente, inclusive do mal que outrem me faz, mas o substituo no sofrer que ele, o meu próximo, sofre quando faz mal contra mim), até o que leva ao termo mais extremado, o da perseguição – do tornar-se refém, do ocupar o lugar do outro sem o ter escolhido ou desejado; passagens essas que, evidenciando uma “ética radical”, denunciam, ainda, a gravidade do *ser* que é *ser-pelo-outro*. Ainda que o vulto que tenha à frente fosse o do algoz, ele passaria diante de mim e a minha culpa não seria menor, pois tudo me acusa e me diz respeito, e quanto mais justo, mais culpado sou. Relação ética que Lévinas procurou resumir com o termo expição (sofro o que seria o sofrimento do meu próximo; sou responsável pelo feito, pelo “todo”).

A condição da ética de extrema passividade dá, assim, à ‘palavra’ um caráter dúbio, embora fundamental: o *Dito* sempre aberto ao *Dizer*, sempre à espreita dessa instância da responsabilidade em que o cerne não se deixa significar; e o nascimento do pensamento, ou se quer, da política (do *Dito* como visibilidade outra dos rostos no horizonte da justiça) na relação com o *Dizer* (aceitação da “morte” das próprias palavras e da obstinada afirmação de si, ao receber a palavra e o rosto no face-a-face).

Esse duplo caráter da palavra complexifica o ceticismo de Ricoeur quanto a uma inevitável, segundo ele, “tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro”, onde o *Dizer*, finalmente, se fixaria no *Dito*, “carreando para a eira do ser toda significação pretensamente pensada além do ser.”<sup>138</sup> E não é de todo falso a narrativa de Ricoeur quando lê-se em Lévinas que *a ética não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas que é, de alguma maneira, mais ontológica que a ontologia, uma ênfase da ontologia*.<sup>139</sup> Contudo, especialmente se considerarmos a idéia de *Infinito* desprendendo-se de modo não pouco relevante dos *infinitos* cartesiano e sartreano, e a noção de *transcendência* que, “violentamente antiteológico”<sup>140</sup>, dá à

---

para a vida, torna-se sensível; e de uma sensibilidade que reúne, como todas as criaturas que Rousseau inventa segundo o seu coração, consciência de si e alma expansiva. Não fosse apenas o primeiro ato sensível de Galatéia, aquele que confere a ela uma consciência, teríamos aí somente o aspecto psicológico central e essencial à estória, a consciência de si. Porém, o segundo ato sensível de Galatéia coloca um elemento propriamente moral em questão, e que se liga, me parece, diretamente à argumentação proposta. Pelo segundo ato, Galatéia vai ao encontro de Pigmalião na igualdade de um mesmo eu, pois este não aceita que sua obra, a mais perfeita que possa haver, lhe seja estranha, ou melhor, que seja ela outra coisa que não ele mesmo. A seqüência se dá assim: despertando para a vida, Galatéia diz “*Eu*.” E, então, dá alguns passos e toca um mármore: “Não é mais eu.” Encontra, enfim, Pigmalião, pousa a mão sobre ele e suspira: “Ah! Ainda eu.” As duas partes de um *mesmo eu* estão reunidas. (LAFETÁ, G. *Lei e Virtude na História: o papel do Legislador no pensamento de Rousseau*. Dissertação de mestrado defendida em fevereiro de 2002, Universidade de Brasília)

<sup>138</sup> RICOEUR. *Op. cit.*; p. 48.

<sup>139</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p.128.

<sup>140</sup> RICOEUR. *Op. cit.*, p. 41.

‘consciência’ um outro sentido, manteríamos a relação ambígua da palavra e da racionalidade que Lévinas propõe numa crítica pontual à própria ontologia: ‘passividade pura’ a buscar, violentamente, seu *dito* “nas pegadas do seu desdizer”<sup>141</sup>.

Em uma de suas histórias (*A História da Busca*), o Subc. Marcos do EZLN, conta que segundo os mais antigos sábios, os deuses primordiais, os que *nasceram* o mundo, assim diz Marcos, os que *nasceram* a quase todas as coisas, não todas fizeram porque eram sabedores que um bom pedaço tocava aos homens e mulheres *nascê-las*. Por isso é que os deuses que nasceram o mundo se foram quando este ainda não estava acabado. Não por serem preguiçosos se foram sem terminá-lo, senão porque sabiam que a uns cabe começar, porém terminar é trabalho de todos. Este conto aparece aqui, no intuito contrário ao que pretende esse estudo: subvertendo uma análise puramente intencional, explorar, um tanto timidamente, o que de metafórico, literário e quase poético retrata, por vezes, a ética de Lévinas; isso se não fosse a diferença sutil e reveladora presente no conto: nele não se “faz nascer” o mundo, como parece ser a tarefa científica ou como o teórico do discurso “faz nascer” a palavra. “Nascer o mundo”, como “nascer a palavra”, retira a mediação do “fazer” assim como Lévinas sugere retirar a do “saber”, trazendo a proximidade, não mediada por quaisquer atributos, entre o “nascimento do mundo” (ou como ele acorda: o *começo*) e a irrupção da *palavra* que declara a paz praticando a guerra em si.

*Nascer* a palavra, o concreto, a filosofia, a visibilidade dos rostos na justiça, na transcendência e no desejo: está aí a racionalidade latente de um empirismo expatriado.

### **A Ética nos des-limites do pensar**

A pergunta de Derrida nos conduz a um fechamento discreto das questões que nos trouxeram até aqui: “O que acontece quando a possibilidade da metafísica é possibilidade da palavra?”<sup>142</sup>

Só o discurso pode ser justo (e não o contato intuitivo) e, ao mesmo tempo, todo discurso retém essencialmente o espaço e o Mesmo, sendo assim, originariamente violento. A guerra habita o *logos* filosófico, e somente nele se pode declarar a paz. Não há guerra senão após a abertura da palavra, no entanto, a guerra não se extingue senão

---

<sup>141</sup> Tomando emprestados os termos de RICOEUR, *op.cit.*, p.24.

<sup>142</sup> DERRIDA. *Violence et Métaphysique*, p. 171.

pela palavra chamada fora de si, por si. Assim como o silêncio e a noite precedendo ou apressando a palavra é a pior violência, a linguagem só pode tender infinitamente em direção à justiça como metafísica, isto é, na violência da palavra como possibilidade da palavra, contra a pior violência; e na luz do pensamento como exaltação da linguagem, e da própria filosofia, contra a luz do saber e do *Dito* (científico, econômico, tecnicista, fantasmagórico)<sup>143</sup>; onde as categorias ontológicas se transformam em termos éticos.

A ética em Lévinas não pretende exatamente radicar a ação moral como um projeto de impossibilidades, mas chegar a uma forma de pensar; e a uma forma radical de pensar onde a linguagem traduz tão bem quanto trai. Nesse sentido é válido dizer que a Ética do Outro não alcança o Outro mas o máximo de si mesmo.

Seja na idéia de infinito que a consciência silencia ao *Dizer*, seja no sentido de excedência em que o excesso e o desejo marcam a violência do *Dito*, é a Ética premissa de toda metáfora nos acontecimentos inquestionáveis da moralidade, e ainda o que se ‘exalta’ no Infinito em mim: *pensamento*.

E, “o pensamento consiste em falar”. Um falar, como vimos, cheio de silêncios; como se o *Dizer* logo devesse ser acompanhado de um desdito que, por sua vez, devesse ainda ser desdito à sua maneira. A seu modo, ‘hábito’; a ética como plenitude do próprio pensamento estaria em condições de acompanhar o paradoxo da descrição metafísica como a redução de certas linguagens até a exaltação ou ênfase a outras. *É a exasperação como método de filosofia!*<sup>144</sup> O exemplo de Lévinas é por excelência a gravidade em *ser* que firma-se por um recuo, um apagamento da presença no cenário superlativo da exposição na palavra (“*afirmar-se* a ponto de se fazer linguagem”). O exemplo é mesmo este: uma passividade que consiste em entregar-se até a *fissão* do si mesmo. Lembremos que antes do discurso, antes do *acontecimento* do Existente na cena da existência, *sou* onde meu ser anônimo me esconde. Falar é romper a *forma* e desnudar-se, ex-pôr-se, responder por. Em todo caso, diz Lévinas, mesmo não crendo que a filosofia seja possível como transparência, ‘é a maneira pela qual passo da responsabilidade à substituição’<sup>145</sup>, ou em outros termos, da gravidade em *ser* à ênfase da palavra – superlativo ético.

Sim, o pensamento consiste em falar; no entanto, e isso é absolutamente claro em Lévinas, ele não pode ser de início linguagem senão se se reconhece que é de início

---

<sup>143</sup> *O qual provavelmente não é senão a pulsação mesma do Eu da boa consciência.* (LÉVINAS. DDVI, p. 221)

<sup>144</sup> LÉVINAS. DDVI; p. 127.

<sup>145</sup> *Idem.*

e irredutivelmente relação com o outro. Com o outro, com o que não se revela na nudez sombria do rosto, eu posso somente, eu *devo* somente falar-lhe, *pensar* sem as categorias com as quais o outro faltaria, apelando ao surgimento, à elevação mesma, da palavra. Por definição, diz Derrida acerca de Lévinas<sup>146</sup>, se toda palavra é para o outro, nenhum *logos* como saber absoluto pode compreender o trajeto em direção a ele; nenhum *logos* absoluto dispõe-se à ética enquanto Infinito em mim, pois sobre Ele nenhum pensamento pode se firmar. A não ser que dessa incompreensibilidade – o desdizer de todo *Dito* – dê-se a ruptura do *logos* para que ele não seja a primeira Palavra das Palavras; a não ser que a fissão da consciência que dizia Lévinas, ou a inspiração que abre a palavra, abra ainda uma *interioridade* discreta e livre que possa, por sua passividade de silêncio (recebimento) e por sua liberdade de palavra, interromper todas as totalidades da história.

A invisibilidade de Giges, a separação, o secreto, são estes o estatuto do que se chama *psyché*<sup>147</sup>; e que por uma “liberdade de mentira” enraíza a verdade e o discurso. Tem-se aí a questão filosófica que dá voltas, inúmeras, incansáveis voltas à ética do Outro: a *psyché*, o ego como forma irredutível, absolutamente geral e incondicionada da *experiência*.

Foi preciso inverter os termos: Outro é nome, Existente rompendo a existência anônima de um cenário profundamente ontológico na gênese passiva da moralidade; Outro é *acontecimento* na “clareira do ser”, cuja unidade impensável da nudez e da forma o tem na única impossibilidade metafórica: o rosto. O que quer dizer Outro (nome, Existente, acontecimento, irrupção, *trace*) não pode surgir, no cenário da ontologia, senão como metáfora cuja elucidação filosófica fará sem cessar apelo às contradições da linguagem. Ainda que, como afirma Merleau-Ponty<sup>148</sup>, o pensamento só é pensamento encarnado na linguagem, *falando*, no “ato” mesmo do falar, provando a quimera que seria o “pensar desencarnado” constituindo o mundo da palavra, o que quer dizer o Outro revela e dissimula, na palavra, sua fenomenalidade como ausência.

Contudo, a questão filosófica diz, segundo os próprios termos de Lévinas, da “impossibilidade para o eu de não ser-se”, mesmo na relação ética, com a qual não poderia ainda assim ‘sair de si’. Absoluto no plano do *ser* (se é verdade que ego e razão, no seu absoluto verdadeiro, são uma única e mesma coisa), impensável *outramente*

---

<sup>146</sup> DERRIDA. *Op. cit.*; p.145.

<sup>147</sup> *Idem.*; p. 153.

<sup>148</sup> Citado por Derrida em *Violence et Métaphysique*, p. 153.

posto que é a “marca do trágico fundamental do eu” (o fato de estar preso a meu ser), essa impossibilidade é o limite da razão em geral, e, para Lévinas especialmente, o desafio semântico de uma violenta retórica que se volta contra si, quando a filosofia pode apenas se deixar questionar.

Husserl o sabia. Ele a chamava *archi-factuality transcendental*, ou essência irreduzível egóica da experiência que é impensável se não vivida como *minha*. *Meu mundo*, pensa Husserl, é a abertura onde se produz toda experiência, experiência que é por excelência transcendental, mas que a nada pode ser fora do pertencimento a “meu mundo”, por um “Eu sou”. Que isso convenha ou não a Lévinas, é bem mais certo que sua conveniência ou inverdade não pára aí, a não ser pela idéia, notadamente judaica, de um pensamento que exige um solo, um “lugar”, que seja, a princípio, a Terra, na medida em que, como intuição originária, não se move nem está em repouso; quiçá venha a ser o território que recebo sem ser *meu*. Que isso convenha ou não a Derrida, que lhe pareça mesmo monstruoso ou não, “é o fato primitivo ao qual eu devo fazer face, que como filósofo, eu não posso virar os olhos um instante sequer”, o ego em geral<sup>149</sup>.

Todavia, para que esse “peso” seja pensável por sua generalidade, para que seja possível como “peso” – firme sobre o mundo como verdade própria ao mundo – é preciso que a *experiência* seja também concepção de uma liberdade. *Concepção*, e não a própria liberdade, é o que diz Lévinas. Rousseau já havia nos alertado que não se pode tirar da experiência da servidão a prova de seu contrário. Do mesmo modo como não se pode tirar da verdade irreduzível da *psyché* o pensamento de uma “liberdade” que bastasse para contestá-la.

O que chamo atenção com Lévinas, neste ponto do “caminho”, é que o *pensar* que é apagamento e discrição da presença irreduzível do ego e portanto impotente sobre o *ser*, mostra o que as expressões “ato do pensamento” ou “pensamento de uma liberdade” comportam de metáfora. “Imagem-efeito” de uma subjetividade que se retira de seu engajamento originário sem destruí-lo. Divórcio ilusório entre o *eu* e o *si* que não supõe um nada onde se lançar, que não é como em Heidegger um evento de *nadificação*, mas que se faz na cena do ser, pela situação ontológica, como acontecimento moral. Esperança de liberdade, que seja concepção e não engajamento de uma liberdade, é a forma de um pensar que “presente um modo de existência no qual nada é definitivo e que contrasta com a subjetividade definitiva do ‘eu’”<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> DERRIDA. *Op. cit.*; p. 193.

<sup>150</sup> LÉVINAS. *Da Existência ao Existente*; p. 107.

*O Outro é a original exceção à ordem.* E não é como novidade que uma relação de transcendência com respeito a ele “surge”, mas é pela paradoxal responsabilidade pelo outro homem – responsabilidade por uma liberdade estranha que não provém do escrúpulo ou do respeito à universalidade de um princípio moral –, é porque esta relação excepcional com o outro é transcendência que pode surgir algo de novo sob o sol. Relação esta em que se pode reconhecer a inspiração, por trás do desencantado ardid egóico, para conferir o “lugar comum” do axioma e da utopia: o *dado* irrecusável na nudez do rosto, na indignação próxima do “meu longínquo”, na ofensa sofrida por ele; e o *recebimento* sem-medida de um comando desconcertante “você pode me matar, mas não o faça!”

Da crise do ‘sentido’, sobressaindo à retórica do entusiasmo ético, destaca-se a “disseminação” dos signos e dos significados refugiando-se no *conceito*. Em latim, assim como no alemão (*Begriff*) e no francês que Lévinas “captura” sem fazê-lo prisioneiro (por uma atenção vigilante à língua, ao seu movimento de frase, de composição, de endereçamento e encenação), o conceito nomeia o gesto de uma apreensão. O ‘muito sugerir’, tão denunciado ao “estilo continental” da escrita de Lévinas, como da escrita de Derrida, e de um modo outro de Deleuze, que parece tomar o lugar do ‘dizer’ – diretivo, acusativo, programático – da Tradição, procura, por um *pensar* que é ele mesmo a Ética, o limiar próprio do conceito. É um estilo consumidor de conceitos, sem dúvida, na medida em que, ressaltando-lhes os perfis, deixa-se exceder por eles. O trabalho é o de pensar o limite do conceito, sua produção na herança e no excesso, chegando a resistir à experiência desse excesso, deixando-se exceder. Assim resume Derrida: “é como um êxtase do conceito: goza-se dele transbordantemente”<sup>151</sup>.

Chegar a uma forma do pensamento (*má consciência*) como o máximo de si mesmo ao mesmo tempo que descrição traumática e recuo não-intencional da presença (“filosofia primeira”), traduz-se, de início, numa relação de infidelidade e fidelidade com a ontologia. Da idéia de que a melhor maneira de ser fiel a uma herança é ser-lhe infiel, Lévinas excede a ontologia em termos éticos; não a recebe *avant la lettre* como uma totalidade mas antes assiste ao esgotamento dos seus esforços desesperados, para desacreditar a todo preço, cobrando-lhe seus vazios como quem agride um amigo para despertar-lhe o momento exato de estender a mão. O êxtase do des-interessamento é a

---

<sup>151</sup> DERRIDA. *De que amanhã...*; p. 14.

“filosofia primeira”, Ética. *Idealismo antes da Ciência e da Ideologia*.<sup>152</sup> Utopismo antes da Política e da Utopia.

“Fiel e infiel, com razão! Muitas vezes me vejo passar fugazmente diante do espelho da vida como a silhueta de um louco (ao mesmo tempo cômico e trágico) que se mata para ser infiel por espírito de fidelidade.” (Derrida<sup>153</sup>) A moralidade é inevitavelmente um excesso e um recuo; enquanto paradoxo, ela é *patho-lógica*. Como o prot-agonista de *Um Copo de Cólera*<sup>154</sup> lança o fel da palavra - no ímpeto do seu próprio colapso - numa relação dialógica da alma, muito mais do que numa relação com o Outro, quando diz (“fogosamente num certo escarro de sangue”) que “só usa a razão quem nela incorpora suas paixões”; ou como faz o gênio que se fez da culpa ao reclamar a loucura intencional para não ter de dar razão às leis para os nossos caprichos que nos tornariam uma tecla de piano; a moralidade como *má consciência* une-se, num paradoxo forçoso em seu fascínio e verdade, à alma em colapso. Sempre de uma anterioridade do Outro (do *acontecimento* ético) à Ética como filosofia primeira, Lévinas parte de uma contradição formal e aparente entre a passividade do recebimento (mentira do ego) e a decisão violenta da palavra (verdade do ego); fazendo vir à tona o paradoxal minimalismo do *sentido* por uma exaltação da linguagem nos seus excessos.

A abertura silenciosa da questão “devolve” à violência original do discurso a “archi-factualidade” *ética* do Outro, escapa à fenomenologia, como a origem e o fim de seu *logos*. Essa abertura, contudo, é a de uma filosofia como *logos*, mas também como passividade, *afeto*; estranho diálogo entre a palavra e o silêncio onde o falar do outro não é um saber entre outros, senão o saber ele mesmo. E é provavelmente por essa irreduzibilidade do afeto, isto é, do Outro e da relação com ele, que podemos reintroduzir o que ainda chamamos hoje, sem resistir, liberdade de pensamento, ou o advento de um discurso capaz de incorporar esse afeto.

O que resiste mesmo, em todo discurso, ainda paira sobre as palavras liberdade e sujeito. “Eis o que pode ser, o que deve ser um evento digno desse nome, uma chegada que me surpreende absolutamente (...): o que chega ou que funda em mim, aquilo a que estou exposto, para além de qualquer controle. Heteronomia portanto, o outro é minha lei.”<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p.32.

<sup>153</sup> *Op. cit.*; p.12.

<sup>154</sup> NASSAR, Raduan. *Um Copo de Cólera*. São Paulo, Cia. Da Letras, 1992, p. 75.

<sup>155</sup> DERRIDA. *Op. cit.*; p. 69.

A nota distintiva da análise de Lévinas em sua última grande obra (que não me atenho pontualmente no presente estudo) dirige-se mais precisamente à estrutura da subjetividade ou *ipseidade*. A noção mesma de trauma – junto as de perseguição, refém, proximidade, passividade, vulnerabilidade – forma parte do elenco de noções-chave que articulam o núcleo expositivo de *Autrement qu'être*. Está aí o resultado de um longo percurso de “cheganças”, de onde sou exposto e vulnerável, e onde o determinismo da *psyché* (escondido pelo suposto indeterminismo do “sujeito descentrado” que recebe, como as chagas do Cristo, três feridas narcísicas<sup>156</sup>) não é capaz nem de propiciar nem de policiar o encontro com o outro. Este evento imprevisível, que de sua imprevisibilidade num cálculo sem fim, confere à *possibilidade* um caráter de evidência empírica, evidencia ainda uma proposição escandalosa para o bom senso e para a Filosofia, mas que expõe uma necessidade inelutável de sua verdade, infletindo de outra maneira o princípio de razão.

---

<sup>156</sup> A ferida cosmológica – não estar mais no centro do universo (Copérnico); a ferida biológica – não ser mais a imagem de Deus, mas de um animal (Darwin); a ferida psicológica (a mais dolorosa?) – não ser mais senhor em sua casa (Freud).

## QUARTA PARTE

“Es inevitable caer, permanentemente, en situaciones de inmoralidad, no en virtud de algún ‘mal radical de la naturaleza humana’, o de una ‘naturaleza perversa’, sino en virtud de nuestra propia condición estructural *de facto* (...) que no nos deja espacio para ser personas morales plenas.”<sup>157</sup>

### **A culpável obstinação em ser: um possível diálogo entre Emmanuel Lévinas e Julio Cabrera?**

Se se quer pensar, com todos os riscos, a possibilidade mesma da moralidade, há que se considerar o “fugidio” *humano*. E isto significa, como um prenúncio, pensá-lo nas suas opacidades, inconstâncias, crueldades, remorsos..., ou seja, naquilo que Zeljko Loparic<sup>158</sup> aponta, como “uma teoria do existir humano” em Heidegger (que, segundo ele, “pode ser lida como uma ética”), para o “ser por inteiro” ou, como diz, o *ser ele mesmo* revelando-se como culpa/dívida justamente como um ter-de-ser até não poder mais ser.

Há (e este é o ponto desse “prenúncio”) que localizar e encerrar o que Cabrera<sup>159</sup> chama atenção como a falta fundamental de valor do *homem*, na estrutura mortal e definhante da *vida*. Encerrar aí esse desvalor sem estendê-lo, necessária e conseqüentemente, à desestruturação complexa e resistente à conceituação em que se apresenta o ‘humano’, ou o que Loparic trouxe à tona em termos éticos ao que Heidegger consolidou como *ter-de-ser*. Em outras palavras, será assumido, na reflexão que se dá, a questão do *valor* como algo que não se aplica, por definição, ao *ser* do homem – e isso com todas as implicações que tal definição suscita ao que se segue.

---

<sup>157</sup> CABRERA, Julio. *Crítica de la Moral Afirmativa. Reflexiones sobre Nacimiento, Muerte y Valor de la Vida*, 1996, p. 141.

<sup>158</sup> LOPARIC, Zeljko. 2003, pp. 18, 20. Loparic sustenta, fundamentalmente, que “o estar-com e a-fim-de-outros é sempre, na origem, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um cuidar.” (p. 19) Afirmação esta, com referência à filosofia heideggeriana, duramente posta em questão pela argumentação que segue.

<sup>159</sup> Faço uso, especialmente, de uma obra e um texto de CABRERA, Julio. *Crítica de la Moral Afirmativa. Reflexiones sobre Nacimiento, Muerte y Valor de la Vida*, 1996; e *Bioética existencial: acerca de la falta de racionalidad argumentativa de la bioética (una reflexión ético-lógica)*, cópia xerográfica.

Ao “viventente dotado de palavra” – zôon lógon échon -, tal como Aristóteles o definiu, errôneas traduções lhe foram atribuídas ao longo da história do pensamento ocidental, utilizando-se sem restrições da expressão “animal racional” para tanto, e deixando de lado, ou ainda sacralizando o que um ‘viventente’, habilitado à linguagem e ao pensamento e desabilitando-se frequentemente na dor, possa conter.

A moralidade, por conseguinte, não se vale de definições valorativas ou desvalorativas ao ser do *homem*. A discussão sobre o valor, de início, já coloca um problema: com muito custo protegemos, acolhemos ou consideramos o outro em nossa dor existencial, estrutural, sensível; se esse outro se me apresenta destituído de valor, *per se*, parece muito pouco provável que o custo se torne menor, ainda que sobre uma base equitativamente desvalorativa como quer Cabrera. (Imaginemos alguém em situação extrema do que ele chama ‘estrangulamento das possibilidades de ser’, e que, assim, mostrar-se-ia destituído de quaisquer valores intramundanos. Imaginemos que a esse desvalor intramundano ainda somemos um desvalor estrutural, ontológico, ao que em sua condição de ausências, mais uma lhe é revelada. O peso da reflexão cabrereana parece estar na equivalência de desvalor em todos nós, pela condição mesma estruturante da vida. Nesse “solo” de desvalores como que feito de “buracos”, *agujeros del ser*, penso que só se oferece o caminho inverso ao que se propôs no início desse estudo: pensar, com todos os riscos, a possibilidade mesma da moralidade)

Não quero com isso reforçar o então desgastado valor da vida humana ou, como procurarei estabelecer a diferença, um suposto valor intrínseco ao ser do *homem* que é, ele sim, *topos* de valores atribuídos. Mas, tão somente pensar a moralidade sem valer-se da categoria valorativa que tem como base algo como uma “ontologia humanizada”. A questão do valor não se aplica ao ser humano pela definição mesma que, me parece, Aristóteles pretendia e que, tão oportunamente, Loparic encontra para o *dasein* heideggeriano (vejamos se o ‘humano’ se encerra mesmo no que Aristóteles, Cabrera e o Heidegger de Loparic trazem, respectivamente, como vivente habilitado à linguagem e ao pensamento, [contudo] desabilitado moralmente na condição de *ser*, ainda *tendo-de-ser*).

Neste ponto, a intenção é articular a pergunta pelo *ser humano* enquanto se apresenta como pergunta ética e não ontológica. Pergunta esta que se coloca, segundo Lévinas (o que penso ser válido e muito contundente) sob outras bases que não aquelas explicitadas por Heidegger e, em alguma medida, por Cabrera; quais sejam: a constituição do que somos pelo “golpe” em que o outro se apresenta a mim e revela o

meu ser em demasia; e, do que a presença do *ser*, tal como assinalada por Heidegger, traz de excesso e desconsideração moral, numa radical colocada em questão do *ser-no-mundo* ou ‘meu lugar ao sol’.

Sendo esta a base negativa, tem-se o efeito positivo desse “golpe”: o pelo-outro como resposta traumática – heteronomia da ética. (Cabe lembrar que a noção de trauma forma parte das noções-chave com que Lévinas se dirige à estrutura da subjetividade ou *ipseidade*, especialmente em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Seguindo esta noção, a significação própria da subjetividade é a proximidade; e isto sob um regime de afecção sensível aonde estou ordenado desde fora, por uma relação com o outro que vai além da minha própria capacidade para tanto)

Ademais, há uma linha investigativa a se considerar entre o que a ontologia responde enquanto ultimato a partir do qual Cabrera postula o desvalor estrutural da vida, dado fundamentalmente pela dor (que irá assumir, mais adiante, um outro horizonte teórico), e a ética proposta por Lévinas no cuidado extremo com o outro. Entre aquilo que se dá como impossibilidade moral a partir da ‘condição’ definhante (sensível e estrutural) – a *vida* - e o que a fenomenologia instaura como vivências, mas que para nós foi traduzida como *experiência*<sup>160</sup>; no cerne de uma complexa rede de relações, ambígua e tenaz, com os outros - o *humano*.

## I

Ao deixar à filosofia a tarefa exclusiva de explicitação da estrutura do *Dasein* (“o santuário do nada que guarda o segredo do ser num jogo onde o homem entra necessariamente só”<sup>161</sup>), Heidegger fere as possibilidades ônticas no que há de raro, improvável, pontual – no “ato inteiro” em que radica uma ação moral -, legando ao ontológico o abrigo da estrutura, o “comum a todos”. Heidegger nos diz em um dos seus mais rigorosos ensinamentos, que o empobrecimento do ‘humano’ está ligado ao esquecimento do ser e da finitude deste “ato de ser” entregue ao nada da morte, e que sem essa finitude o ato não teria sentido algum como ato. De acordo com ele, dizer que

---

<sup>160</sup> Embora, Lévinas procure evitar o termo ‘experiência’, especialmente como “experiência moral”, por supor, esta, um sujeito que está aí, que antes de tudo *é* e que, em certo momento, faz uma experiência moral; ao passo que *é* na maneira pela qual ele está aí, pela qual vive, que aparece esta ética. (*DDVI*; p.128) Porém *é* como experiência do Infinito para-além da história (enquanto espaço que *é* sempre o lugar do Mesmo) que *é* a experiência do Outro, ou Ética, a experiência por excelência, como vimos nas páginas 13-14 deste estudo. *É* neste sentido que volto ao termo.

<sup>161</sup> LOPARIC, Zeljko. *Op. Cit.*, 2003, p. 26.

o homem *é* significa dizer que o homem *tem de ser*, e onde seu privilégio metodológico é questionar-se sobre o seu próprio ser (a essência do ser é ser em questão) sob uma forma de interrogação que é aquela mesma que o conduz à resposta. Assim, o ‘humano’ esgota o que *é* na apropriação do ser aí, no mundo, e isso no fluxo incessante do colocar-se em questão às voltas com, e sempre precedendo, o seu *ter-de-ser*. É nessa apropriação do *ser* que, no capítulo nove de *Ser e Tempo*, Heidegger identifica o *Dasein* como ‘minheidade’ (*Jemeinigkeit*) e assim define o sentido de sua humanidade ao articular o *ser* como Eu.

Parece claro que a articulação da ‘minheidade’ do *Dasein* se dá entre a temporalidade (como projeto) e a finitude que, enquanto tal, comporta já a deficiência ou a queda no cenário definhante e para-a-morte que é a vida; e que, na angústia esse *ser para a morte* afronta autenticamente o nada, entre ser e não ser. O que se impõe, me parece, é se o ‘humano’ pensado a partir da ontologia como ato de assumir a finitude em *ser* de um “grande Eu” apresenta-se ainda como aquilo que choca e liberta a inteligência moderna; ou seja, se este ‘homem’, atestando a deficiência humana por sua inabilitação moral, legaria a moralidade como horizonte aberto de questionamentos. A resposta é negativa, pelo entusiasmo levinasiano à plena consciência (ou como aparecerá mais tarde com o nome *má consciência*) que ousa, mesmo reconhecendo os riscos, contestar o privilégio do ser.

Muito embora nos lembre o próprio Lévinas da *contradição de princípio que haveria em afirmar a independência da inteligibilidade ética em relação ao pensamento teórico e do ser. Tal como a ciência, como a percepção, a filosofia aspira a um saber: ela diz “o que é”; sua essência teórica seria inegável*<sup>162</sup>. Malgrado a questão moral, é como se a questão do *ser* não se deixasse ser encoberta pela filosofia, e, no entanto, fica sempre a saber se esta pode ser uma outra forma do pensar teórico... (assim como o modelo da refutação clássica do ceticismo, onde a negação da verdade não é capaz de impedir o retorno reflexivo do pensamento sobre essa negação, a qual nunca impediu a renovação mesma da proposição cética).

O que nos leva a pergunta sobre se a filosofia oscila, numa ambigüidade própria do pensar, entre tomar por últimos os enunciados e o estilo da ontologia como inteligibilidade necessária (racionalidade própria ao saber), e colocá-los rigorosamente em questão no encaixo da urgência ética. Assim, o filósofo, ao problematizar a questão

---

<sup>162</sup> LÉVINAS. *DDVI*, p. 235 (“Modo de falar”, publicado em *Heidegger et la question de Dieu*. Paris, Grasset, 1980)

do ser, busca sua significância original própria no correlativo a esse saber – a ontologia -, mesmo que vislumbre o horizonte especulativo e promissor (numa espécie de aposta do pensamento) da má consciência de ser. Ele fica, então, entre duas possibilidades do pensar que o leva, com respeito à ontologia, a submetê-la sempre a uma certa redução, tal como Husserl propusera por um exercício fenomenológico, e que o dispõe, assim, a querê-la “outramente dita”.

## II

Adotando esta linha investigativa na qual o filósofo tenta, “cambaleante”, segurar-se para não cair nos abismos do dogma ou do niilismo, deixemos contudo a reflexão seguir o curso pretendido no início. A princípio, um confronto. Para o confronto que reservei com a ontologia seguindo os passos fundos de Lévinas, por seus postulados e implicações, convido o pensamento sagaz e aflitivo de Julio Cabrera a intervir ativamente neste momento do trabalho, ressaltando já de início pontos divergentes do diálogo Cabrera-Lévinas.

Talvez seja um mal convite começar um diálogo de forma negativa, mas me parece urgente pela argumentação que se segue. Os pontos divergentes são os seguintes: de um lado tem-se, ao meu ver, as premissas valor/sentido e verdade/sentido que se ligam diferentemente e, por vezes, de forma incongruente, às questões acerca da moralidade. Dito de outro modo, assim como o ‘valor’ e a ‘verdade’ não são categorias e questões morais naquilo que Lévinas propõe (deixemos, por ora, uma certa noção do *humano* que teria como “sentido paralelo” à responsabilidade por outrem elevar o mundo *valorativamente* que *em si* carece de qualquer valor). Assim, ao passo que ‘valor’ e ‘verdade’ não são questões para Lévinas, o ‘sentido’ não é uma questão para o que Cabrera chama atenção, já que é sempre atribuído, ou *intencional*, nunca inerente.

De outro lado está a diferença ontológica heideggeriana com a qual Cabrera se serve em suas reflexões acerca da moral e para a qual Lévinas reserva sua “pedra de toque” na discussão com Heidegger, de modo a tomá-la como extremamente problemática em uma dimensão ética por seus fundamentos. Com isso, tanto num como no outro ponto, a questão do sentido da vida humana permanece em Lévinas num outro horizonte que não aquele do *ser*.

Não é intenção aqui prolongar uma exposição do *sentido* em Lévinas, ainda que a referência a este aparecerá ao longo do trabalho, na medida em que o estudo se valerá

de seus argumentos centrais. Convém, pois, ressaltar, desde já, como - de que modo - o *sentido* está ligado à radicalidade do pensamento do que chamo aqui “o primeiro Lévinas”, isto é, a etapa de uma trajetória intelectual que se dá entre *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961) e *Autrement qu'être* (1973) – seus dois livros magistrais que, segundo alguns de seus comentadores, a exemplo de Xavier Tilliette<sup>163</sup>, se completam e se respondem.

O *rosto*, enquanto *apelo e comando*, suspende, de certo modo, o “peso” do sentido na filosofia de Lévinas. Dito assim, me parece fortemente que o que fundamenta a experiência ética, para Lévinas, não passa de forma ‘necessária’ pela noção de sentido; entendendo por *sentido* uma ordem de significação buscada na *arché* – momento imemorial da criação que faria do rosto do outro homem uma epifania.

Sabe-se que o “lugar” do *sentido* na filosofia de Lévinas, *au-delà de l'essence*, é bem mais complexo do que o sugerido até aqui; porém, este se mostra com mais força no que ele chama *an-archique*, isto é, uma outra ordem do vivido de uma relação irrenunciável: o um-para-o-outro que se desloca de uma análise estrita do Bem ou de um sentido que venha funcionar como poderoso, e já envelhecido, princípio totalitário.

Contudo, é *no rosto do outro homem* que está o princípio da inteligibilidade, interrompendo a forma de generalidade sob a qual o indivíduo que se assemelha a mim me aparece na consciência. Como vimos, o rosto do outro homem se mostra a mim antes de qualquer tematização de algo pensável, e me interpela, me convoca enquanto ‘ordem de sentido’ que já é palavra e “condição pragmática do discurso” (Habermas). O rosto se mostra a uma “consciência não-intencional”, fora de toda atividade de representação (numa crítica direta à estrutura *noemática* intencional da consciência em Husserl), que coloca o *ser não só por seu ser-sem-ter-escolhido-ser ou por sua queda num emaranhado de possíveis já realizados antes de toda assunção, como na Geworfenheit heideggeriana, como ser-sobre-as-pontas-dos-pés, como ser sem ousar ser*.<sup>164</sup> É como se a identidade recuasse diante de sua insistente afirmação; o *ser* inquieta-se com o obstinado retorno a si. Lévinas diz sobre a interioridade do mental, que talvez seja isso: uma falta de audácia em afirmar-se no ser, ao mesmo tempo em que atesta a sua mais profunda ambigüidade, quando reconhece, segundo a palavra de

---

<sup>163</sup> In Emmanuel Lévinas: *les problèmes de la subjectivité*. (cópia xerográfica)

<sup>164</sup> LÉVINAS, Emmanuel. “Do Uno ao Outro: transcendência e tempo”; 1997, pp. 190, 191.

Pascal, detestável na própria manifestação de sua identidade enfática de ipseidade, no “dizer eu”. *Não ser-no-mundo, mas ser-em-questão*.<sup>165</sup>

Assim, o ‘sentido’ é questionamento e comando no espaço caro a Lévinas que é o espaço intersubjetivo: questionamento de minha presença e responsabilidade; questionamento da afirmação e consolidação do/no *ser*, cuja ontologia primordial descrita com genialidade em *Ser e Tempo* o antecipa em seu “segredo” sob a luz que clareia os entes; *ser-em-questão, mas também à questão, ter que responder (...), na afirmação do ser em mim, pelo direito de ser – nascimento da linguagem na responsabilidade*<sup>166</sup>; questionamento, enfim, pelo qual se reconhece a palavra de Pascal que Lévinas sempre faz intervir neste momento da argumentação - o *ser* obstinado e detestável na própria manifestação de sua identidade enfática - e cuja noção de *si mesmo* se faz sem a insistente complacência para consigo.

Retomando os pontos divergentes iniciais, o que parece invalidar o diálogo com Lévinas pela proposta e fundamentação cabrereanas, encontra, no entanto, um “solo comum” que, me parece, prepara uma investigação possível, dentre outras, por uma aproximação à problemática levinasiana e as discussões morais de Julio Cabrera. Este solo comum diz respeito à dor como mal (dado sensível e, *à la fois*, o inassumível) e sua profunda ligação com a moralidade na experiência do vivido, do próprio *acontecimento* na existência.

Tanto a idéia de sentido (questão para Lévinas) – que fica como dívida pela ontologia husserliana do fenômeno assim como pela finitude do *ser* que não encontra senão em si mesmo sua *raison d’être* numa fatalidade deixada por Heidegger à filosofia -, quanto o valor da vida (ou a falta dele, como entende Cabrera) que encontra na trama fatalista em *ser* sua “função”, então, tanto o ‘sentido’ quanto o ‘valor’ (premissas divergentes de um diálogo atrevido) se vêem frente à *dor* como motivos conflitantes, porém similares mediante situações que, me parecem, atormentam tanto Lévinas como Cabrera; motivos para um certo “vitalismo”, comum a ambos, como quem “resiste ao que a vida quer de nós”.

---

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> *Idem.*, p.192.

Por uma fenomenologia da dor

Segundo uma fenomenologia da dor, como nos traz Lévinas na primeira parte do texto *O sofrimento inútil*<sup>167</sup>, a dor é um mal – o inassumível. Paradoxalmente, a dor é também um *dado* que se impõe enquanto qualidade sensível, assim como o vivido da cor, do som, do contato ou de qualquer outra sensação. No entanto, apesar de inserir uma estrutura quase contraditória na análise que se segue da dor, não se trata de uma contradição formal como “a da tensão dialética entre o afirmativo e o negativo, se produzindo para o intelecto”, mas um paradoxo à guisa de *sensação*: apesar de ser um *dado*, e apesar da consciência desse dado, o sofrimento é também o inassumível – sua negação e recusa. E não é inassumível em função de um “excesso” de dor que possa superar a nossa sensibilidade e os nossos meios de apreendê-la e mantê-la, mas é inassumível precisamente quando “penetra como sofrimento nas dimensões do sentido”<sup>168</sup>.

Aparece aqui como “palavra-chave” novamente o termo ‘sentido’, que nos faz colocar agora a questão sob um novo ângulo: o que nos diz Lévinas com o binômio dor/sentido? Que conteúdo reserva essa dimensão de recusa do *sentido* da dor, e como essa dupla condição da dor (dado e recusa) pode nos ajudar em nossa discussão acerca da moralidade? São duas as teses sugeridas por Lévinas: a ‘malignidade selvagem’ e inútil da dor, e o problema ético fundamental que a dor “por nada” suscita.

É como se ao “eu penso” kantiano, capaz de reunir em ordem e convergir em sentido os dados mais heterogêneos e mais disparatados, o sofrimento fosse justamente a sua negação, ou seja, a maneira pela qual um *dado* se recusa, a si próprio, qualquer síntese; o modo pelo qual uma sensação assume, na consciência, o insuportável na recusa de qualquer justificativa ou sentido (*sensé*) – a inassumibilidade. Nesse sentido, é a “articulação mais profunda do absurdo”, o esfacelamento do sentido e do humano – “eis a dolência da dor, mal”<sup>169</sup>.

Sabe-se que para Heidegger o *pathos* que abre o *ser* é, por excelência, a angústia. A angústia que significa desvelamento do *nada*. Desvelamento do nada e

---

<sup>167</sup> *Op. cit.*, 1997, pp. 128-142.

<sup>168</sup> *Idem*, p.128.

<sup>169</sup> *Idem*.

desfeitura do mundo. O fato de um mundo que se vela ao isolar o homem, é aquele de um homem-só que se protege e se consola com o “intramundano”<sup>170</sup> de um mundo que se desfaz. É no desvelamento mesmo desse mundo que se desfaz, que o homem-só se “abre”, na angústia, ao *nada*.

Nos caminhos de Heidegger, Lévinas toma a angústia não como um “estado d’alma” ou uma simples consciência da finitude, senão o ápice antecipado da morte. Porém, distanciando-se de Heidegger, afirma ser o mal físico a profundidade mesma da angústia.<sup>171</sup> Sem acrescer-se à espiritualidade de um saber trágico, o ex-cesso que a angústia carrega desespera com o mal da carne. Talvez com essas linhas, o diálogo entre Cabrera e Lévinas flua menos tensionado: *As modalidades da própria angústia estariam na doença, no mal da carne viva, em estado de envelhecimento e de corrupção, no definhamento e no apodrecimento; a angústia seria por elas e nelas; ela estaria, por assim dizer, no morrer vivido e na verdade desta morte inesquecível, irrecusável, irremissível; na impossibilidade de dissimular-se (...), no aberto por natureza, na insônia original do ser; na corrosão da identidade humana, que não é um inviolável espírito abatido de um corpo perecível, mas a encarnação em toda gravidade de uma identidade que se altera em si mesma.*<sup>172</sup>

Vê-se, então, que essa conjunção do mal e da angústia, compartilhada com Philippe Nemo<sup>173</sup>, não recebe a significação a qual os filósofos da existência nos habituaram, especialmente Heidegger que a expôs de modo mais pontual. O essencial na angústia consistia, para estes, em abrir a clareira do *nada*; e, o que parece a Lévinas mais forte e mais novo no livro de Nemo, é a descoberta, nessa conjunção da angústia e do mal, de uma outra dimensão de sentido que conduz o ‘fim’ para fora do ser e do nada. O aparecer do mal, na sua fenomenalidade originária, já anuncia portanto, um dado, uma recusa e uma transcendência (um *vers*).

A idéia de justiça que aparece na teodicéia dos amigos de Jó viria de uma moral da recompensa e do castigo, ou, como associa Lévinas de modo preciso, de uma certa ordem tecnológica do mundo. E, no entanto, o que quer Jó, no mal que lhe acomete, é uma Palavra. A centralidade do trabalho de Nemo acerca da história bíblica de Jó está em um “Outro do mundo”, um “Outro da dor”, um “Outro do mal”. Pelo fato de não ser o mal integrável a nenhum pensamento humano, a nenhuma reflexão ou retorno sobre

---

<sup>170</sup> Termo utilizado por Cabrera e que concebe o mundo dos entes para Heidegger.

<sup>171</sup> LÉVINAS. “Transcendência e Mal”; 2002, p.173.

<sup>172</sup> *Idem*.

<sup>173</sup> Em *Job et l’excès du mal*; com posfácio de Lévinas.

um *si* que compreende, pelo fato de ser o mal uma desordem que desmente toda ordem, social ou cósmica, por ser excesso no mundo, é que o mal assinala um “Outro do mundo” (*Autre du monde*) que vai aparecer a Jó como um Deus criador e salvador. (Segundo Nemo, este Deus teria enviado o mal ao homem porque Ele-mesmo sofre, e precisa do homem para concluir a Criação)

Contudo, Lévinas toma a dor como um mal na sua profunda inutilidade e não-integração em quaisquer unidade e sentido; porém, inspirado por Nemo e Jó, a toma ainda na concretude do vivido e do apelo do outro. Na passividade extrema, na impotência, no abandono ou na solidão em que a dor se aloja, ela não é somente o inassumível, mas a possibilidade de uma cobertura, de uma abertura original por auxílio.

É importante dizer, de forma mais clara, que Lévinas não estaria em busca de um *sentido* para a dor ao explicitá-la como "a articulação mais profunda do absurdo", mas, ao contrário, ele nega pela via mesma do 'sentido' (ou da total falta deste) qualquer "acordo" ou equidade, qualquer recompensa ou utilidade, ou, como ele mesmo diz, qualquer teodicéia que justifique por meios filosóficos ou religiosos a realidade má e selvagem da dor. Aqui se pode encontrar, ainda, uma crítica ácida ao caráter consolador na filosofia que, por uma finalidade religiosa, para tornar compreensíveis os sofrimentos deste mundo, entrevê, na dor vislumbrada pela fé ou pela crença no progresso, uma significação e uma ordem. *Não creio que a filosofia possa consolar. A consolação é uma função totalmente diferente; é religiosa.*<sup>174</sup> “Crenças pressupostas pela teodicéia! Eis a grande idéia necessária à paz interior das almas em nosso mundo conturbado”, diz Lévinas de forma crítica.

É assim que ele retira qualquer possibilidade de sentido no que se refere à malignidade profunda e sem mistura da dor, "do sofrimento por nada". O que tornam odiosos toda proposição e todo pensamento que pretendem explicar o inexplicável, o injustificável, o ininteligível. O escândalo que chegaria a acontecer por mim, diz Lévinas, justificar a dor de outrem; atrever-me a dar-lhe um sentido: tal é a fonte de toda imoralidade; num cenário e numa trama em que se assistiu a crueza da dor e a crueldade humana no curso de um século.

O 'sentido', portanto, não está na dor, mas no *outro*, ou melhor no 'pelo-outro'. Aqui sim, está, talvez, a discordância fundamental entre Cabrera e Lévinas; enquanto

---

<sup>174</sup> LÉVINAS. *DDVI*; p.123.

que “há a impressão”, diz Cabrera, “que não há nada no outro, a não ser outro eu, ou seja, outro nada, outra angústia, outro impossível, um espelho que me devolve meu próprio rosto”, há  *muito* no outro, para Lévinas - nesse "espaço" absolutamente imprevisível do *um* ao *outro*, do *um face* ao *outro* -, onde encontra-se o ‘sentido’ que ele busca: há o *infinito* a esperar dele para além de soluções e problemas, estes ficam como apelo à dignidade da política.

“Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída, a si mesmo, se delinea *um além* no inter-humano”<sup>175</sup> (grifo meu). Refere-se, Lévinas, “a uma outra ordem do humano que, autêntica sob a incessante ameaça de sua mortalidade, alguém que pensa na proteção dos outros mantém”<sup>176</sup>. Não apenas ‘mantém’ (fica, permanece como possibilidade, como “vigília”), mas é a “humanidade o fato de sofrer pelo outro e, até em seu próprio sofrimento, sofrer com o sofrimento que meu sofrimento impõe ao outro”<sup>177</sup> – fórmula extrema de *expição* pelo outro, já contida em Pascal.

De um lado “sombrio” e reminescente, próprio a um pensador judeu em um mundo tomado pelo Holocausto, não haveria diferença radical no mundo entre a paz e Auschwitz. Com suas palavras: *creio que não se vai mais longe no pessimismo. O mal ultrapassa a responsabilidade humana e não deixa mesmo um ângulo sequer intacto em que a razão possa se resguardar. A não ser, continua imediatamente, que essa tese seja precisamente um apelo a uma infinita responsabilidade do homem, a um incansável despertar, a uma absoluta insônia.*<sup>178</sup>

Não se trata, como havia dito em outra ocasião, e se bem entendo o que diz Lévinas, de uma “busca de uns seres humanos por outros”, do que o outro possa ter que “me salve ou me ajude ou me entenda”, mas, sim, o que ele me ‘interpela’, isto é, me convoca à minha própria existência ‘ali’ - diante do outro - absoluta e urgentemente responsável. Tal “encontro” com o outro, num real confronto (em face de), expõe um lado extremo de angústia antes de qualquer busca de solução ou de socorro no outro.

Há, contudo, como um instante raro de “suspiro” (*respiração* que Derrida resgata da etimologia do verbo *ser*) e retorno ao horizonte em que o rosto turva e rompe o horizonte do *ser* de outra forma. Trata-se de um traço quase literário na obra de Lévinas: um “voltar para casa”. É como se mergulhado numa temporalidade cuja

---

<sup>175</sup> *Op. cit.*, 1997, p.131.

<sup>176</sup> LÉVINAS. *Novas Interpretações Talmúdic*; p.85.

<sup>177</sup> LÉVINAS. *Do Sagrado ao Santo*; p.181.

<sup>178</sup> *Op. cit.*, 2001, p. 188.

descrição o afasta dos fenomenólogos do tempo, e que vem se inscrever como estrutura aberta - obra que escapa aos poderes e misérias de um só homem: o ser-para-a-morte -, Lévinas o projetasse em um “depois triunfante”: (...) *depois do mundo da noite, depois da existência sob ameaça permanente, depois da existência de feras que não são apenas ameaçadoras, mas também estão ameaçadas, depois do medo e da angústia, a possibilidade de uma sociedade em que cada um volte para casa e veja o rosto do outro.*<sup>179</sup>

É de se espantar como Nietzsche vislumbrou “um instante do depois” às noites más pelas quais passa o *Andarilho* que busca a filosofia de antes do meio dia no aforismo 638 do *Humano, demasiado humano*. Conta Nietzsche que, encontrando sua alegria na mudança e na transitoriedade, sobrevêm, sem dúvida, ao Andarilho, noites más, pavorosas, em que, cansado, “encontra fechada a porta da cidade que deveria oferecer-lhe pousada (...) e então cai sobre ele a noite como um segundo deserto, e o seu coração se cansa da andança.” Mas logo vêm as manhãs deliciosas, diz Nietzsche, de outras regiões e dias para trazer-lhe *o coro das musas* passarem dançando perto de si, ou vê cair das copas das árvores por entre as quais passeia, uma colheita de coisas boas doadas por *espíritos livres que na montanha, floresta ou solidão estão em casa*. (grifos meus)

A idéia a que Lévinas se debruça, talvez por uma “filosofia de antes do meio dia”, é a de que a não ser que não haja a menor indicação de uma saída para os humanos, ainda que sejam inimigos, como os assírios na história da Samaria<sup>180</sup>, “*pode-se esperar mais dos homens do que dessa coisa elemental – ou desse nada – que [na história em questão] simboliza a fome*<sup>181</sup>, a dor, o mal.

Entre a concepção em que se aborda o outro no puro respeito (“repousando sobre a simpatia e o amor”) por uma relação privilegiada de amizade, de entendimento ou de *eros*, e aquela que nos transforma em mera singularização de um conceito, seja ele “cidadão”, “sujeito” ou quantos conceitos mais nos cabem, mas cuja extensão submetenos à uma legislação impessoal, abre-se, segundo Lévinas, uma terceira via ao mesmo

---

<sup>179</sup> *Op. cit.*, 2001, p.37.

<sup>180</sup> O texto judaico comentado por Lévinas, relata a famosa história da Samaria cercada e faminta; que reproduzo aqui brevemente: leprosos expulsos da cidade se perguntavam se deveriam ir ao acampamento inimigo em busca de alimento, uma vez que não podiam esperar nada dos habitantes da cidade, sitiados e, como eles, entregues a própria fome. Ao entrarem no acampamento inimigo, os assírios não estavam mais lá, e os leprosos famintos lançaram-se primeiro sobre aquilo que acharam, e disseram entre si que não era justo não anunciar a boa nova à cidade e excluir dos proveitos os que ficaram na cidade esfomeada. (*Op. cit.*, 2001, pp. 186, 187)

<sup>181</sup> *Idem.*

tempo sem exclusão do ‘terceiro’ (aquele que, por definição, escapa à relação exclusiva que o amor exige) e sem unidade conceitual. É por meio da relação de proximidade com o rosto, que ocupa o espaço indiferente à ontologia, é que se coloca, em toda parte onde há a presença inegável e não menos insone da dor, uma opção pela moralidade - resultado de uma vasta e irrenunciável experiência ética. É nesse sentido, que se faz “preciso levar a tarefa até o anoitecer”<sup>182</sup>.

A tarefa, antes que “anoiteça”

Nos textos de Cabrera nos são dadas escolhas, duas, com respeito a “levar a tarefa até o anoitecer” (explico essa tarefa lévinasiana ao longo da argumentação). Se digo SIM à vida, sou alguém religioso. E isso se explica pelo enunciado lógico de que a aceitação e assumibilidade de algo que *em si* é ininteligível – como é a própria vida – ressaltam um caráter fortemente religioso, se quer, irracional. Por outro lado, se faço a opção pela moralidade CONTRA a vida (ou, contra uma experiência ‘vitalista’ da vida no sentido nietzscheano), sou alguém moral, mas não religioso, já que a opção pela moralidade, árdua e inábil em decorrência da dor, me obriga a um esforço da razão (na condição própria da inteligibilidade do *ser-aí*) a debruçar-me incansavelmente a um exercício intelectual e a um certo desprendimento pulsional numa espécie de ascese argumentativa, nada compatível à vivência contemplativa e consoladora do universo religioso.

Com Lévinas, essas “escolhas” se dão de forma bastante singular, e de difícil adequação. As imagens de um “depois triunfante” e de “levar a tarefa até o anoitecer” sugerem algo ao pensador lituano que talvez o coloque em um lugar de opção – como foi dado - não confortável, ou “não conformado”, às suas idéias. Tais ‘imagens’ preparam um pensamento ético; não “otimista” no sentido que Cabrera entende o termo, muito próximo de uma semântica referente ao caráter consolador da filosofia, mas, talvez, um tanto “vitalista”. Resignificando obviamente a “marca” da filosofia nietzscheniana em outros termos, no intuito de apontar uma opção pela vida e pela moralidade.

Mas não nos esqueçamos do objetivo central deste trabalho: pensar a dor no que esse pensamento possa atingir à experiência humana da moralidade. Lembro, aqui, de

---

<sup>182</sup> *Op. cit.*, 2001, p.38.

uma forma extrema de dor pela crueldade imposta, ao mesmo tempo deliberada e irracional. Trata-se de uma espécie de violência muito praticada nos campos de extermínio do regime hitlerista, especialmente naqueles cravados em solo polonês.

O que era infringido aos judeus e poloneses, e que procuro trazer uma imagem ainda que bastante difusa, consistia em: oficiais do regime “brincavam com a sorte” dos prisioneiros obrigando-os a assumirem escolhas. Escolhas que os salvariam (ao menos no momento da escolha em questão, e que os levariam, “na melhor das hipóteses”, a uma outra escolha) ou os entregariam de imediato às piores formas de morrer. Escolhas do tipo: -"Você!, ordenava o oficial, escolha entre direita ou esquerda!" ou –“Vocês! Armem uma guarda, um ao lado do outro, e corram. Escolham como querem chegar, se na frente, sendo os primeiros, ou se preferem dar a vez ao outro e chegarem depois.” Depois do que? Chegar para que? O que diz a direção direita? O que esperar da esquerda? Por que escolher, ali, num lugar sem escolha?

A profunda arbitrariedade da escolha; o extremo absurdo da ordem (do mandato) e, não menos, da obediência à ordem; a absoluta irracionalidade da própria ordem; a malignidade crua da violência que preenche cada detalhe dessa imagem do Holocausto traduz, ao meu ver, a própria definição do sofrimento.

Quase posso ouvir de Cabrera a pergunta de que se não tem a vida senão a mesma e idêntica definição? A resposta, afirmativa, conduz a um enunciado valorado sobre a vida e a dor diante, no caso, de um situação absolutamente concreta na história do ‘humano’. Com isso, tem-se uma proposta ética de caráter pessimista em relação à vida e negativo em relação ao ‘outro’: não há valor na vida humana, assim como não há valor no *ser* do homem. Somos ontologicamente nivelados “por baixo”, pelo nada que *somos* (no sentido ontológico). No entanto, há uma tal igualdade de desvalor que retira qualquer possibilidade legítima, *moral*, de violência entre nós, ou seja, qualquer “brecha” que dê ao *ser* (*aí*, jogado, definhante, absurdo pela fatalidade do *Da*) o espaço necessário a um ato de morte deliberada (qualquer que seja ela) em relação ao outro – este, que numa “*mortal situation*”, possui como qualquer um de nós, de todos nós, um desvalor fundamental.

Em linhas gerais, tem-se assim, uma proposta moral, e fortemente moral, porém que, me parece, contrasta a força de seu argumento valorativo com respeito à dor e à vida, e o cume frágil de um posicionamento negativo ao mesmo tempo que problemático por suas implicações.

A questão que a ética negativa cabrereana suscita a mim, toca basicamente em dois pontos que dizem o seguinte: o primeiro seja, talvez, banal, mas necessário em direção ao segundo ponto que coloca a questão sobre a qual aparece a última coisa que se pode negar em uma ética: a centralidade do *outro* – “lugar” do questionamento do *ser* e da urgência do ‘humano’, e que se impõe Primeiro na ética lévinasiana, antes que “lugar de ameaça e perigo” como entende Cabrera.

Sem pretender aprofundar-me na questão muito mais complexa com respeito ao hitlerismo e suas vertentes históricas, o ponto primeiro é que havia uma moral nos campos de extermínio poloneses, e, havia uma moral de negação ali. Ali também não se é nada; não se tem valor algum. Todos são igualmente despossuídos de valor; ainda que o “valor” do algoz que justifica e legitima todo ato tornando possível a negação mais radical do outro, encontra-se e se mantém, segundo Cabrera, no plano ôntico. E é no plano ontológico que o (des)valor dá-se. O que se fez ou se deixou de fazer com o nada que é alguém (o isolamento, o aniquilamento, a morte), se deu pelo pouco que se atribuíra intramundaneamente ao *ser*. A diferença ontológica heideggeriana vem traduzir-se, assim, numa in-diferença ética; a negação do *ser* pela positividade estrutural – a realidade crua e inevitável da dor -, retira o *outro* da aposta humana pela moralidade por detrás da perseverança no *ser*.

A minha questão é com as implicações de uma ética que se fundamenta no valor, seja ele negativo ou afirmativo, no que se refere ao ser humano. A passagem de um valor negativo intrínseco à vida para um outro de idêntico teor atribuído ao ser humano, não me parece absolutamente clara, tampouco convincente. Nos dois casos (o de uma ética negativa ou afirmativa nesse sentido), a própria 'ética', enquanto experiência humana de compromisso extremo com a dor e com a vida dos outros, é ferida; precisamente no que toca à atribuição de um juízo, qual seja, acerca do ser humano partindo de uma valoração da vida no nível ontológico.

No caso de um valor afirmativo atribuído ao ser do *homem*, fere a ética quando a coloca num certo âmbito do religioso, pelas razões que vimos nos escritos mesmos de Lévinas. A "positividade" - o caráter afirmativo do 'valor humano' - faz do valor do outro *homem* algo que é sempre outorgado para o "alto" ou ao geral, numa transcendência que o escapa, embora se busque nela, nostálgica ou progressivamente, a fonte de tal valor (somos todos filhos de Deus: a Ele devemos o nosso ser, e por Ele sofremos nossa dor; ou, iguais perante a Lei: n'Ele encontramos nossa vontade e nossa liberdade).

Se alguma transcendência é possível, ela está na relação ética como faculdade de compactuar-me com a urgência e a gravidade do *ser-pelo-outro* dentro do mundo. Daí a responsabilidade em ser, que pouco toca a condição ontológica humana do *ser-para-a-morte* e muito diz de uma inexorável insônia moral.

O ser humano é inevitavelmente "condenado" ao (*vers*) outro. Com isso, a ética talvez seja, em primeiro plano, a assumibilidade dessa condição ôntica, cuja maior resistência se acha no 'defender-se a todo custo' em detrimento do outro, por sobre o outro, e o principal aliado reside na não intencionalidade do encontro, e numa certa forma da "pura formalidade da vida humana" (Cabrera), e de uma formalidade que, antes de definir-se pela "irrelevância ontológica do outro", diz-se da relevância ôntica e absolutamente singular, *próxima*, da relação com o outro. Pois só assim - *pelo-outro* -, o 'ir contra si mesmo' (sentido ético da solidão como gênese passiva) assume verdadeiro sentido, para além da habitual orientação estética do 'como se deve viver'.

A nota distintiva da análise de Lévinas a esse respeito, será, aqui, a indissociabilidade das noções de subjetividade (*ipseidade*) e proximidade ("a significação própria da subjetividade é a proximidade."<sup>183</sup>). Assim a relação com o outro, pela proximidade, se cumpre, em Lévinas, sob um regime de afecção sensível antes de todo consentimento, de toda representação ou "consciência-de". Afecção que não corresponde ao modo de recepção de um dado que se possa conhecer e/ou valorar, senão que supõe a exposição absoluta - "ferida incicatrizável do si mesmo no eu acusado pelo outro" -, exterioridade do comando, heteronomia da ética. Assim, uma 'ética' que marca a relação inevitável com o outro não é algo prévio à proximidade com a qual se comprometeria ulteriormente (por motivos puramente 'ônticos' - amizade, empatia, proximidade de interesses etc.), mas concerne à abertura do eu exposto ao outro. Exposição e vulnerabilidade que não é compaixão (*pitié*) - prolongamento ou extensão em direção ao outro (do "sofro *como* você" ao "sofro com você", até o "sofro *em* você") de que falam as filosofias morais do sentimento (em especial, lembro nesse ponto, Rousseau) -, mas é algo contra a natureza e não-voluntário, precisamente onde a responsabilidade em *ser*, aliada à extrema expiação do eu pelo outro, torna possível a 'compaixão'.

Não esqueçamos, contudo, que a questão proposta guarda, ainda, um outro lado: o valor negativo (pela total falta deste) dado ainda que de modo igualitário ao ser

---

<sup>183</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; p.107.

humano, oferece uma pequena alteração na opção pela 'ética afirmativa'. Isso porque, tanto uma como a outra, excluem do espaço ético a referência radical e primeira do *outro* pelo próprio caráter de negação que, numa ética explicitamente negativa, a legitima e a "estetiza" agonisticamente. O que me leva a questionar a insistência, ainda, na ontologia como algo fundamental, se pensada em consonância com as questões sobre a moralidade dentro de um espaço delimitado, a partir do outro *homem*, como o espaço da ética. O espaço onde o outro não se deixa capturar sob nenhuma forma; onde é contestado de modo veemente uma ontologia que sempre excede sobre o que é preciso significar.

Se o ontológico é, todo ele, o lugar da dor - da dor estrutural, impessoal -, o ôntico a toma e a conduz com extrema *realidade*, como traz o exemplo nazista (cuja referência se deva, especialmente, à recorrência do tema nos trabalhos de Lévinas por uma sofrida paixão civil, biograficamente amadurecida em forte crítica à cultura ocidental, às ontologias greco-hegeliana e heideggeriana).

Sobre a precariedade da condição humana e as opções dadas por Cabrera em seus textos, vale trazer uma leitura de um certo niilismo ético junto a forte presença de um vitalismo heróico na figura do escudeiro Jons de *O Sétimo Selo* (Ingmar Bergman), contrapondo-se ao protagonista, o cavaleiro Antonius Block, cuja trajetória marca o "solitário encontro" (propositadamente ambíguo) com a Morte num "jogo" metafísico de estreita relação dialógica. Por esse caminho, o fiel escudeiro Jons mostra-se sensível à dor do *outro homem* em não deixá-lo só face à morte, ao confrontar-se com ela e detê-la no momento em que, implacável, se apresenta a duas pessoas; ou ao depara-se, na angústia, com a sua impotência para salvar uma terceira pessoa.

Expressa-se na figura do escudeiro cético, o temor pela morte do *outro homem* de que fala Lévinas; um temor que não retoma a angústia pela *minha* morte - o *pathos* que é sempre vivido *por* si mesmo: "da angústia, *ser-para-a-morte*, em que o ser finito fica comovido *de* sua finitude *por* esta finitude mesma"<sup>184</sup>, mas excede a ontologia do *Dasein* heideggeriano. E isso, num abalo ético cujo 'ser em vista do próprio ser', ou o *ser-para-a-morte*, marca o fim e o escândalo de uma supressão radical.

A função cinética do escudeiro de Bergman em *O Sétimo Selo* deixa claro o que entendo com Lévinas da "opção pela vida"; privando-se, para tanto, em todo discurso, de uma justificação em termos valorativos como pretendi especialmente pontuar aqui.

---

<sup>184</sup> LÉVINAS, Emmanuel. "A consciência não-intencional", 1997, p. 175.

O que fica de Jons é que o morrer não realiza a eticidade no mundo. A morte, se instituisse à vida um certo valor ao intensificar a dignidade do ser pelo conteúdo da própria morte, depositaria no mundo um valor inédito e o único que pudesse surpreender a própria vida, ser-lhe-ia a resistência máxima, a mais autêntica e desinteressada “arma” contra a imoralidade intrínseca à vida. Está aí, de forma suscinta, o que entendo, Cabrera propõe. No entanto, trata-se, para nosso autor que nos trouxe até aqui, da opção em viver, e, para ambos (Cabrera e Lévinas) (se) viver, é viver moralmente por uma moralidade radicalmente pensada. O que significa dizer SIM à vida é, aqui, dizer SIM para que o outro não morra só, para não deixá-lo só face à morte, a dor, a estruturalidade dura e cruel da própria vida, mesmo que o não deixar o outro homem só não consista senão em responder "eis-me aqui" à súplica que me interpela.

Nesse sentido, a morte pode ser o "máximo do 'ir contra si mesmo'" (Cabrera), do risco e do descuido consigo que encontra sentido na vulnerabilidade do “viver” versus no heroísmo do “como viver”; a morte como dignidade suprema, ato heróico e absolutamente presente nas “armadilhas” estruturais da moral. Mas é a vida a radical escolha, o lugar “sem escolha” da ética, sua possibilidade mesma, inscrição no ser, na linguagem, para além: a violência da linguagem para além da pura violência; a luz da teoria para além da teoria da luz; o assumível para além do heroísmo; o santo para além das promessas; enfim, é a vida a escolha nunca suficientemente segura, posto ser o abalo fundamental da existência em "levar a tarefa até o anoitecer" pelo outro, a favor dele.

## LIMIAR

Talvez tenhamos sempre uma pendência com o pensador que nos “acompanha” no estudo de suas questões, que se tornam nossas questões (outramente nossas); pendência esta que nos faz devedores por sua “companhia” e contribuição. Talvez por essa dívida tendemos a atribuir-lhe uma grande pois decisiva idéia inaugural, e ver em sua obra um ponto luminoso, ou ainda melhor, um lugar ao sol de um longo trajeto sem sombra que é a Filosofia. Atribuímos à sua obra a extraordinária descoberta de uma fonte inesgotável de idéias, origem outra à transformação do que somos.

E talvez não estejamos de todo errados. Marcar o seu “momento dogmático” – o vestígio lógico de credulidade – para interrogá-lo, respeitando o emblema de sua exigência lingüística, não deixa de ser uma homenagem e uma dívida a Lévinas. Pois, ainda que desaparecesse como força criadora, ou fosse exilada a sombra de seu lugar filosófico, a pendência será sempre a de testemunhar sua *origem* na história do espírito humano.

A tarefa que Lévinas confere à filosofia é dita brilhantemente por Derrida em três palavras (*mots*): interrogar sem desamparar. E é por uma indagação insone, urgente e tenaz sobre o que podemos ser moralmente que nosso autor nos lança questões infundáveis por sua inquietude e axiomáticas por uma experiência sofrida e sufocada no sem-lugar da Guerra.

¿O ‘humano’, pensado a partir da ontologia como liberdade de um projeto ou como autenticidade do *ser* que se sabe, no abismo do nada, finito, pode, este mesmo ‘humano’, então desumanizado pela arbitrária delegação dos poderes, fascinar ou mesmo chocar a inteligência ainda moderna? A esfera do Direito seria ainda o lugar próprio do ‘homem de direito’? Como e onde se produz, no psiquismo da *experiência* que conserva ou retoma a trama do Mesmo, a ruptura maior capaz de dar crédito a um outro como irreduzivelmente outro? Como pode a transcendência significar relação de extrema consideração ao totalmente outro, com certeza fácil de dizer, mas que o fundo acessível do discurso restitui ao mundo e como mundo? Como pode um pensamento ir além do mundo que é? E como toma sentido a diferença de uma alteridade que não repousa sobre algum fundo comum? São essas questões centrais no pensamento de um filósofo que devo muito, que me trouxe até aqui, e que devo antes de cobrar-lhe o “lugar do Outro” ou os “lugares do mundo”; para quem, ademais, as noções de pátria,

território, terra, não foram muito além das de campo, pátio, casa; e onde o face-a-face e o sem-rostro, num tempo de isolamentos forçados, fixaram o seu lugar-privilegiado-devisão.

A convicção de que o domínio do significativo (*sensé*) não se encontra limitado nem pelo *sério* das ciências nem pelo *jogo* dos prazeres e das artes, devolve a Lévinas o traço dominante da novidade husserliana que, ao remontar a partir do que é pensado a plenitude do próprio pensamento, se descobre liberdade que clama pelos “lugares do mundo” – lugar oferecido ao estrangeiro no espaço (separação e proximidade) como pertinência ética.

“Pensar se faz na relação entre o território e a terra”<sup>185</sup>. Neste sentido, Deleuze se aproxima de onde quero chegar com Lévinas por uma geografia que não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis à história. Ela não é somente física e cultural, mas mental, é o que diz Deleuze; como a potência de um “meio”, ou como uma paisagem que estende um plano de imanência para arrancar a história do culto da necessidade e das origens absolutas, fazendo valer a irredutibilidade do *acontecimento*. De certo, o acontecimento que “cultua” os lugares do mundo não é o mesmo em Deleuze e em Lévinas, mas é por considerá-lo, exatamente naquilo em que ele faz a *diferença*, à experiência do pensar, que tanto Deleuze como Lévinas vêm na sua negação, por um Estado de direito comprometido na fabricação da miséria humana, um dos motivos que fazem da filosofia uma filosofia geo-política.

A pureza de uma idéia é tão somente um parâmetro que nos concede um “lugar” no mundo; e a idéia de uma *hospitalidade pura* que consiste em deixar sua casa aberta como “terra de asilo”<sup>186</sup> para quem quer que chegue, imprevisivelmente, é uma dessas idéias que guiou o pensamento de Lévinas em suas premissas e referências mais importantes; quase compondo a ética do Outro como uma ética da hospitalidade.

O fato é que por ser pura ou incondicional não há lugar para este tipo de hospitalidade no direito e na política. Nem mesmo como o “tipo ideal” de uma sociedade organizada cujo intuito explícito em preservar seus lugares instituídos (nação, cultura, língua, família, mercado), faz do direito o lugar de controle e condicionamento de sua prática de hospitalidade. Pois assim como a ‘hospitalidade de visita’, como diz Derrida (ou, hospitalidade incondicional), é o ideário mais justo a um povo desde sempre exilado ou a minorias (e seriam mesmo ‘minorias’?) sem história posto que sem

---

<sup>185</sup> DELEUZE, G. *O que é a filosofia?*; p.113.

<sup>186</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*; p. 58.

“lugares no mundo” – o estrangeiro em sua pátria, o refugiado sem “chegança” - , esse mesmo ideário pode ter efeitos perversos.

Se a ética da hospitalidade pode ou não fundar um direito e uma política, este é, já, um problema canônico à filosofia, inegavelmente grave e difícil. A forma deliberadamente aporética dos enunciados sobre a política encontra um de seus títulos na Lição de 5 de dezembro de 1988, recolhido após a morte de Emmanuel Lévinas, nas *Novas Leituras Talmúdicas* onde a política parece desafiar uma simplicidade topológica: inclusão aberta para a transcendência da ética para além dos muros e das muralhas que a enquadram; para além do direito, correndo o risco de implodir a identidade do lugar tanto quanto a estabilidade do conceito.<sup>187</sup>

É, entretanto, a hospitalidade na sua idéia, pura, sem a qual não existe conceito mesmo de hospitalidade, que vale para a passagem das fronteiras, seja de um país ou de um ego, quando se assume a exposição de manter esse horizonte sem horizonte, como um *para além* do lugar (*u-topos*). Assim, os lugares entre a ética – “lugares de nascimento da questão” – e a política – “lugares do mundo” – conviriam sempre a Lévinas conferir-lhes a premissa máxima do rosto. No rosto do *outro homem* Lévinas justifica a vinda da política como hospitalidade e, só assim, prepara o seu limiar. Porque é sempre na responsabilidade diante do outro (*outro do homem*, *outro que homem*) – lugar próprio em que a justiça se faz questão – que o mesmo texto permite pensar a contradição interna ao *Dizer*: censura interna e inspiração elementar – recebimento sem medida da liberdade estranha e inefável do Outro que chega.

---

<sup>187</sup> *Ibidem.*; pp. 95, 96.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Lévinas

*Martin Heidegger et l'ontologie.* Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 113, 1932, 395-431.

*Liberté et Commandement.* Revue de Métaphysique et de Morale, 58, n3, 1953, 264-272.

*La philosophie et l'idée de l'Infini.* Revue de Métaphysique et de Morale, 62, n3, 1957, 241-252.

*La Proximité.* Archives de Philosophie 34, 1971, 373-391.

*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.* Kluwer Academic (Nijhoff, 1971).

*Totalidade e Infinito.* Lisboa, Ed. 70, 1980.

*Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme.* Albin Michel, 1976.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Kluwer Academic (Martinus Nijhoff, La Haye, 1978).

*Ética e Infinito.* Lisboa, Ed. 70, 1982.

*Transcendência e Inteligibilidade.* Lisboa, Ed. 70, 1984.

*Dieu, la mort et le temps.* Paris, Vrin, 1993.

*Entre Nós: ensaios sobre a alteridade.* Petrópolis, Vozes, 1997.

*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme.* Fata Morgana, 1997.

*Da Existência ao Existente.* Campinas, Papirus, 1998.

*Do Sagrado ao Santo. Cinco novas interpretações talmúdicas.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

*Novas Interpretações Talmúdicas.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

*De Deus que vem à Idéia.* Petrópolis, Vozes, 2002.

## Outras Obras

- AGAMBEN, Giorgio. *Le Silence des mots*. La Nouvelle Revue Française; mai 1995, n°508, pp. 1-10.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.
- *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2004.
- ARMENGAUD, F. *Entretien avec Emmanuel Lévinas*. Revue de Métaphysique et de Morale 90, 1985, 296-310.
- BADIOU, Alain. “O que é pensar filosoficamente a política?”. In GARCIA, Célio (org.) *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte, Autêntica, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética Pós-Moderna*. São Paulo, Paulus, 1997.
- BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência: crítica do poder*. [http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc\\_benjamin.html](http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc_benjamin.html)
- BERGSON, Henri. “Le possible et le réel”; in *La Pensée et le mouvant: Oeuvres*. Paris, PUF, 1970, 1331-1345.
- BERNET, R. *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Lévinas)*. Revue Philosophique de Louvain, 95, 1997, 437-455.
- BIENENSTOCK, Myriam. *Franz Rosenzweig et as critique dès philosophies de l'esprit*. Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1999.
- BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo, Centauro, 2001.
- CABRERA, Julio. *Projeto de Ética Negativa*. São Paulo, Mandacaru Graphbox, 1990.
- *Wittgenstein, Heidegger e o valor da vida humana*; Revista Humanidades, Ed. UnB, Brasília, 1994, vol.9, n° 4, pp. 376-387.
- *Crítica de la Moral Afirmativa. Reflexiones sobre Nacimiento, Muerte y Valor de la Vida*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- DE GREEF J. *Ethique, réflexion et histoire chez Lévinas*. Revue Philosophique de Louvain, 67, 1969, 431-460.
- *Discours et parole. Etude sur la pensée du langage chez Lévinas*. Revue Philosophique de Louvain, 67, 1969, 431-460.
- *Empirisme et Éthique chez Lévinas*. Archives de Philosophie, 33, 1970.
- DEBORD, Guy. *Panegírico*. São Paulo, Conrad, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* São Paulo, Ed.34, 1997.
- e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. II*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

- DERRIDA, Jacques. “Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas” (pp.117-228); in *L’écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967.
- *L’Éthique du don*. Paris, Métailié-Transition, 1992.
- *Force de loi*. Paris, Galilée, 1994.
- *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1999.
- *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo, Escuta, 2001.
- *Da Hospitalidade*. São Paulo, Escuta, 2003.
- *De que amanhã...* Rio de Janeiro, Zahar, 2004.
- *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. São Paulo, Ed. 34, 2000.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Às Margens. A propósito de Derrida*. São Paulo, Loyola, 2002.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.
- FÉRON, Étienne. *Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas*. Revue de Métaphysique et de Morale 82, 1977, 64-87.
- FINKIELKRAUT, Alain. *Emmanuel Lévinas: le souci de l’autre*. Magazine Littéraire, 345, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Bulletin de la Société française de philosophie, vol. 82, n° 2, pp. 35-63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978).
- GADAMER, Hans-Georg. *Sur la Possibilité d’une Éthique Philosophique*. Archives de Philosophie 34, 1971, pp. 393-408.
- GAVIRIA ÁLVAREZ, O. *L’idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens*. Revue Philosophique de Louvain, 72, 1974,509-538.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Moderno*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2002.
- “Teorías de la verdad”; *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Cátedra, Madrid, 1989.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Ed. Loyola, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o “Humanismo” – carta a Jean Beaufret*, Paris.
- *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- JASPERS, Karl. *La Filosofía*. Buenos Aires, FCE, 1978.

- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos*. São Paulo, Martin Claret, 2002.
- KEMP, P. *Le Conflit entre l'Herméneutique et l'Éthique*. Revue de Métaphysique et de Morale, 91, 1986, 115-131.
- KOLITZ, Zvi. *Yossel Rakover dirige-se a Deus*. São Paulo, Perspectiva, 2003.
- LARROSA, Jorge. "Dar a ler... Dar a pensar... quem sabe: Entre Literatura e Filosofia". In KOHAN, Walter Omar & LEAL, Bernardina. *Filosofia para Crianças: em debate - Vol IV*, Petrópolis, Vozes, 1999.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.
- MACKIE, J.L. *Ética – la invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- MARION, J.L. *Le Sujet en dernier Appel*. Revue de Métaphysique et de Morale, 96, 1991, 115-131.
- MELICH, Joan-Carles. "Emmanuel Lévinas: educación y hospitalidad" in *La Educación como Acontecimiento Ético*. Barcelona, Paidós, 2000.
- MILOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação. Para uma crítica da Modernidade*. Brasília, Plano, 2002.
- *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2004.
- NASCIMENTO, Evando. GLENADEL, Paula. (orgs.) *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2000.
- NASSAR, Raduan. *Lavoura Arcaica*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- NEMO, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Bibliothèque ALBIN MICHEL Idées.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.
- REY, Jean François. *Qu'ai-je a faire avec justice? Lévinas penseur de la justice*. <http://ghansel.free.fr/rejjeru.html>
- RICOEUR, Paul. *Outramente (Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas)*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- ROLANDO, Rossana. *Emmanuel Lévinas: para uma sociedade sem tiranias*. In "Ética, Educação & Sociedade: um debate contemporâneo" (*Revista Educação & Sociedade*; CEDES, Unicamp, ano XXII, outubro de 2001, nº 76, pp. 76-93)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Completes*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols., 1959-1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001.
- SILVA, M. A. Ferreira da. *Sentido e Intersubjetividade no pensamento filosófico de E. Lévinas*. Revista Portuguesa de Filosofia, 40, 1984, 264-273.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

SUSIN, Luiz Carlos. FABRI, Marcelo. PIVATTO, Pergentino. SOUZA, Ricardo Timm de. (orgs.) *Éticas em Diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.

TAVARES, J. *Verdade e Relação Ética em Manuel Lévinas*. Revista Portuguesa de Filosofia, 37, 1981, 36-56.

TILLIETTE, Xavier. *Emmanuel Lévinas: les problèmes de la subjectivité*. (cópia xerográfica)

