

Por uma nova filosofia (parte I): o projeto filosófico de Emmanuel Lévinas a partir da temporalidade

Galileu Galilei Medeiros de Souza¹

Resumo

Já desde o século XIX, acentuando-se tal fato no período posterior à revolução lingüística do século XX, a filosofia deixa transparecer claramente um momento de crise interna. São tantas as verdades a serem defendidas, tantas as moralidades, tantas as interpretações. O discurso sobre os limites da nossa capacidade em dizer a verdade e a ética parece induzir a acreditar que, como não se pode dizê-las completamente, não se pode dizer nada sobre estas. A assunção do *Nihilismo* especulativo e ético parece ser uma boa saída. Entretanto, esta crise estaria relacionada com a própria natureza do logos ocidental ou seria identificada como uma falha no interior de seu percurso? A reflexão filosófica contemporânea tem procurado intensificar estas discussões. Dentre os principais autores, encontramos E. Lévinas e sua tentativa de salvar a *amizade pela sabedoria* fora do que nós denominamos de filosofia ocidental. Neste seu percurso, um novo modo de falar e escrever, um novo modo de filosofar deve ser construído. Um novo modo onde a ética assuma o primado e seja anteposta à ontologia.

Palavras chaves: ética, ontologia, responsabilidade, enigma, transcendência.

Riassunto

Dal secolo XIX, ma di forma più forte nel periodo che segue la rivoluzione linguistica del secolo XX, la filosofia occidentale lascia apparire chiaramente un momento di crisi interna. Sono molte le verità a essere difese, tante le moralità, tante le interpretazioni. Il discorso sui limiti della nostra capacità di dire la verità e l'etica sembra indurre a credere che, come non si può dirle di modo totale, non si può dire niente su di esse. L'assunzione del *Nichilismo* della especulazione e della etica sembra essere una buona scelta. Però, questa crisi starebbe legata alla propria natura del logos occidentale o sarebbe identificata come una fessura nell'interno del suo percorso? La riflessione filosofica contemporanea ha cercato di intensificare tali discussioni. Fra i principali autori, potremo trovare E. Lévinas e il suo tentativo di salvarre l'*amicizia per la sapienza* al di fuori di quello che noi chiamamo di filosofia occidentale. In questo percorso, un novo modo di parlare ed scrivere, un novo modo di filosofare deve essere costruito. Un novo modo dove l'etica prenda il primato e sia anteposta all'ontologia.

Parole chiavi: etica, ontologia, responsabilità, enigma, trascendenza.

¹ O Prof. Galileu Galilei Medeiros de Souza (galileumed@yahoo.com.br) é mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, mestre em bioética pela Universidade Pontifícia Regina Apostolorum de Roma e professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

“De toda coisa perfeita vi o limite, mas o teu mandamento
é a amplidão infinita”.

(Sl. 118, 96)

Introdução Geral

O nihilismo e o destino

No tempo atual, vivemos no Brasil uma época filosófica de grandes expectativas. Nunca como antes o público em geral se interessou tanto por filosofia. Em um seminário promovido pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, há pouco tempo atrás, pela aplicação de uma pesquisa de campo, tomamos posse de um dado interessantíssimo: as “revistas populares” de filosofia ocupam o segundo lugar na classificação daquelas mais vendidas nas bancas de jornais, perdendo somente para as revistas produzidas sob a égide dos *paparazzi*, que sustentam tal interesse apoiados pela massacrante propaganda midiática. O fato, ainda, dos currículos das escolas de ensino médio incluírem a filosofia como disciplina obrigatória, vem contribuir ainda mais para tais difusões.

Entretanto, paradoxalmente, vivemos já há quase dois séculos, sob o ponto de vista dos especialistas, um período de crise filosófica. Na obra *Breve Storia della Filosofia del Novecento, L'anomalia paradigmatica*, Franca D'Agostini observa que é quase universalmente compartilhada a opinião segundo a qual a história da filosofia teria vivido uma época bastante crítica no período que se estende por toda a segunda metade do século XIX.² Na mesma orientação, ecoam fortes as palavras de Ortega y Gasset: «Os últimos anos do século XIX foram uma das épocas menos favoráveis à filosofia. Foi uma época anti-filosófica. Se a filosofia fosse algo de que se pudesse radicalmente prescindir, não há dúvida que durante aqueles anos teria desaparecido completamente.»³ As diversas filosofias pareciam inconciliáveis. O pensar filosófico, de acordo com uma definição de Kandinskij, então sofreria uma época de grande tensão conceitual, onde predominava o «aut-aut», ou uma lógica da exclusão.⁴

Ao oposto, no século XX inaugurou-se um modo de pensar no qual tudo parece simultaneamente possível, apesar das explícitas contradições. Na introdução da obra de D'Agostini, citada anteriormente, observa-se que: «Nietzsche, desenvolvendo uma idéia de Paul Bourget, falava de uma *lógica da decadência* que marcaria a idade contemporânea e que se afirma precisamente como domínio do particular, da pluralidade, da diferença, contra a integração orgânica.»⁵ E ainda: «Até hoje, foi sobretudo o seu aspecto dissolvente, a *anomalia*, a ser transmitido: também porque a elaboração em filosofia dos temas da *outra lógica* e do *outro pensar* (...) desenvolveu-se majoritariamente em termos de antagonismo à

² Cfr. D'AGOSTINI, F. *Breve Storia della Filosofia nel Novecento, L'anomalia paradigmatica*. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1999, pp. IX – XXXVIII.

³ ORTEGA y GASSET, J. *Che Cosa è filosofia?*. Tradução do original: “*Que ès filosofia?*” de A. Svignano, Marietti, Genova 1994, p. 14. in F. D'AGOSTINO. *Op.cit.* p. 5.

⁴ Cf. F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia nel Novecento*, IX.

⁵ Idem p. IX.

ciência e à técnica.»⁶ Assim, criou-se em nossos dias uma *Weltanschauung*, a qual D'Agostini denomina com o termo *anomalia paradigmática*.

Esta nova visão de mundo seria reconhecida como um fenômeno — vindo à tona depois da revolução lingüística do século XX — caracterizado por um profundo sentimento, por todas as lugares culturalmente disseminado, de incapacidade por parte da racionalidade ocidental no dizer a verdade — como esta foi classicamente entendida —, motivado por um destino que a levou a constituir internamente e irreparavelmente contradições interiores à sua própria natureza: «Querendo assumir radicalmente a herança filosófica na sua totalidade, ser-nos-íamos induzidos a acolher o nihilismo como “destino”»⁷:

A este ponto, é evidente que uma prestação de contas fiel da experiência de verdade que distingue o mundo ocidental nesta específica fase (ou que se tornou evidente nesta fase) não pode esconder o paradoxo do fim da verdade. Isto significa que uma diversa lógica deve pô-se em caminho (ou já se pôs) no nosso pensar (...). A diversa *lógica* dentro da qual a última fase da metafísica se move nos sugeriria então aceitar o natural reaparecimento das teses autoconfutativas das quais é já impregnado o saber ocidental (...). Tais anomalias não poderiam ser repudiadas, nem exorcizadas, sobretudo porque constituem as condições para manter aquela abertura à pluralidade dos pontos de vista e dos valores que caracterizam a condição de uma experiência autêntica, e *não violenta*, do presente; secundariamente porque nessa parece consistir precisamente o destino do logos ocidental.⁸

A auto-imagem com a qual o panorama filosófico atual se visualiza, onde o nihilismo surge como renúncia ao auto-engano, irremediavelmente não pode deixar de se autocriticar. Dentro desta autocrítica a questão da liberdade atuada e afirmada nas escolhas particulares, inclusive nas escolhas teóricas, contrapõe-se com um divulgado clima carregado de um certo misticismo, que em Heidegger ganha corpo na sua interpretação do *destino do logos ocidental*. Este possui ao seu vértice a nossa cultura técnico-nihilista, vista como situação a ser superada, possivelmente fora do que a nossa tradição ocidental chamou de filosofia, em razão da identificação desta com tal *destino*, que encontra em um seu implacável falimento o último momento.

Responsavelmente urge perguntar-se se realmente a técnica-nihilismo é um resultado inevitável da forma como a razão ocidental fora desenvolvida a partir dos gregos ou se não se trata, como pensava Husserl, de um empobrecimento ou erro na concepção do logos que em Sócrates, Platão e Aristóteles soube se impor contra o nihilismo que em Górgia encontra uma de suas figuras carismáticas.⁹

Uma compreensão do atual estado cultural, que no mínimo pretenda ser sincera, deve confrontar-se com tal pergunta. Segundo a obra *Analitici e continentali* da mesma Franca D'Agostini, falar de filosofia hoje é uma empresa bastante complicada por razão da imprecisão e amplitude

⁶ Idem p. 295.

⁷ «Volendo assumere radicalmente l'eredità filosofica nella sua interezza, si sarebbe allora indotti ad accogliere il nichilismo come “destino”» (F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia nel Novecento*, 290).

⁸ Idem p. 290.

⁹ Cf. F. VOLPI, «Nihilismo», 313.

com que tal termo é usado, designando as mais diversas formas e razões do dizer-se filósofo.¹⁰ Não existe um modo único de entendê-la. As suas interpretações variam desde uma concepção aplicada de filosofia (filosofias da... filosofia da religião, da política etc.) que excluem um saber ou estilo argumentativo puro e não vinculado a uma determinada área do conhecer, a um suspeito de que aquilo que chamamos filosofia não se trate que de um resíduo inútil da cultura ocidental, impotente de frente aos problemas que a contemporaneidade nos apresenta.

Contudo, D'Agostini observa que tal imprecisão é paradoxalmente o sinal de distinção de uma imagem a grandes linhas descritível e unitária da filosofia hoje. Não somente porque a filosofia, segundo a clássica observação aristotélica, tende a afirmar-se além de seus limites, de tal forma que para negá-la é ainda necessário usá-la, confirmando-a; mas sobretudo porque:

se existe uma posição tipicamente «filosófica» reconhecível na história do pensamento da segunda metade do século dezanove até hoje é precisamente esta autocrítica, autodepreciação, autoredução, autoconfutação da filosofia. Se existe uma tendência unitária do pensamento da segunda metade do século dezanove até hoje (contra toda boa argumentação pluralista) é a reflexão sobre o fim da filosofia, concebido como uma ameaça, um dado de fato, uma oportunidade positiva, um programa.¹¹

Colocando entre parêntese a questão do destino do logos Ocidental, o importante a ser notado é que, não obstante as diversidades de pontos de vista e de direções propostas aos problemas que guiaram a reflexão que a filosofia contemporânea fez sobre si mesma, observa-se um mesmo contexto de fundo — pelo menos em âmbito ocidental —, caracterizado pela consciência de uma fundamental crise do pensar, constantemente traduzida em uma eventual *teoria do fim da filosofia*.

Dentre os tantos modos de teorizá-lo, pode-se reconhecer três eminentes pelo influxo que exerceram no panorama filosófico atual — tal qual veremos a partir do testemunho de Franca D'Agostini em *Analitici e continentali*.¹² Note-se, antes de tudo, que as interpretações a partir das quais tais teorizações expressam os seus pareceres, já estão localizados dentro de um contexto ou maneira específica de como a filosofia entende a si mesma, nem sempre posada sobre argumentos sólidos e incontestáveis, ou seja, nem sempre — ou talvez nunca — construída sobre os fundamentos de um pensar puro, alheio a escolhas e gostos individuais.¹³

¹⁰ F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*, 3-5.

¹¹ «se c'è una posizione tipicamente 'filosófica' riconoscibile nella storia del pensiero dal secondo Ottocento a oggi è precisamente questa autocritica, autodeprezzazione, autoriduzione o anche autoconfutazione della filosofia. Se c'è una tendenza unitaria del pensiero da secondo Ottocento ad oggi (contro ogni buona argomentazione pluralistica) è la riflessione sulla fine della filosofia, concepita come una minaccia, un dato di fatto, un'opportunità positiva, un programma» (F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*, 4).

¹² Cf. F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*, 21-55.

¹³ Devemos fazer notar que a nomenclatura aqui usada *seguirá* o esquema triádico proposto por F. D'Agostini (*Analitici e continentali*, 21), sem que se tenha a pretensão de negar-se a aceitar outros esquemas possíveis, como seria aquele proposto por J. Habermans em um artigo denominado «La funzione vicaria e interpretativa della filosofia» (5-24): «Per amore di semplicità, le indicherò come forma terapeutica, forma eroica e forma salvifica del commiato» (p. 15).

Dentre estes diversos redimensionamentos propostos pelos teóricos atuais, pode-se citar: 1. filosofia agonizante e negativa — constatação do seu fim e abandono (a exemplo do segundo M. Heidegger); 2. fenômeno positivo — tomar consciência do fenômeno e de suas possibilidades (a exemplo do pensar de G. Vattimo e de F. D'Agostini); 3. retorno a tantas escolas filosóficas do passado com um posicionamento mais ou menos positivo em relação ao panorama filosófico atual, com uma acentuada tentativa de *refundação* da racionalidade (a exemplo da impostação filosófica aristotélico-tomista em A. MacIntyre ou K.O. Apel e a sua crítica à anomalia da linguagem contemporânea).

Pensaremos em retornar a estas propostas em outros artigos posteriores. Agora, porém, nos deteremos na análise da problemática e das respostas a ela elaboradas por Emmanuel Lévinas. Neste contexto, a obra filosófica de Lévinas aparece como uma das grandes construções teóricas da *nova lógica*, entendida, entretanto, em um sentido diverso do pensado por Franca D'Agostini, sendo proposta a partir de um modelo hebraico de pensar, substancialmente devedor de M. Heidegger e da fenomenologia hursseliana — não obstante as diversidades — e na qual se retoma fortemente motivos éticos e ético-políticos.

O projeto filosófico de Lévinas, hebreu de nascimento e de cultura, sobrevivente direto de uma época na qual este povo foi sistematicamente desnudado da condição humana, é aquele da fundação de um modo de pensar no qual uma *prática da diferença* e do *respeito da multiplicidade*, tendo ao seu centro o reconhecimento da *própria responsabilidade no confronto do outro*, possa substituir o domínio da *idéia de totalidade*, que caracteriza a tradição do pensamento ocidental, mesmo em meio às suas anômalas contradições internas, e é raiz de violência e guerra.

Particularmente próximo ao último Heidegger no que concerne à proposta do abandono do *logos ocidental*, Lévinas se mostra, no entanto, um profundo crítico do filósofo alemão no que diz respeito à modalidade de solução a ser adotada. De fato, o filósofo hebreu acusa Heidegger de queda em um tipo de escravidão ontológica, ancorada à idéia de *destino do logos ocidental*, no qual o Ser em geral se *autodoa*:

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outros à relação com o ser em geral — mesmo se opõe-se à paixão técnica, provinda do esquecimento do ser ocultado pelo ente — permanece ao interno da obediência ao anônimo e leva, fatalmente, a uma outra potência, ao domínio imperialista, à tirania [...] Essa remonta a «estados de ânimo» pagãos [...] à adoração que os homens reduzidos em escravidão podiam consagrar a seus patrões.¹⁴

Para empreender o percurso que nos levará ao entendimento dos redimensionamentos presentes na resposta de E. Lévinas a tais questionamentos, procuraremos perseguir agora uma particular compreensão de uma das categorias sempre centrais da filosofia de todos os tempos, e também da ótica levinassiana: *o tempo*. A importância de tal temática dentro da produção filosófica de Lévinas não é secundária. Assim se expressa um dos seus maiores

¹⁴ E. LÉVINAS, *Totalità ed infinito*. pp. 44-45.

comentadores, G. Sansonetti: «A convicção a que chegamos é que o *tempo* possa ser assumido como um verdadeiro e próprio fio condutor de uma reconstrução do pensamento levinassiano nas suas linhas de fundo, em virtude do nexa que se estabelece entre ética e temporalidade.»¹⁵ O próprio Lévinas, em uma de suas últimas obras, afirmara:

Aquilo que parece abrir-se, depois dos percursos tentados para pensar o tempo a partir do rosto do outro, onde *Deus nos vem à idéia* — a autoridade que aqui comanda em modo indeclinável, mas que se recusa a nos obrigar e que ordena propriamente enquanto renuncia à onipotência —, é a necessidade de pensar o tempo na devoção de uma teologia sem teodicéia.¹⁶

Parece ser possível, por meio do estudo desta temática, aproximar-se da essência da filosofia de Lévinas. Ademais, as desconfianças dos que sustentam uma *interpretação genética*, ou seja, centrada sobre leituras que se constroem presumindo fundamentais mudanças, com o passar dos anos, na produção filosófica levinassiana e no tratamento dado nela à temporalidade parece não ser tão preocupante. Na opinião de muitos intérpretes, como seja a do próprio G. Sansonetti,¹⁷ Lévinas não apresenta uma *radical mudança* no seu pensar a *temporalidade*, caso se entenda por *radical mudança* uma elaboração *desconstrutiva*, próxima ao modo impostado pela filosofia de J. Derridá. Contudo, observa-se seja uma diversificação de modos para aproximar a noção intuída de tempo em um mesmo contexto, seja uma evolução desta aproximação em contextos diversos, os quais traziam ao nosso autor enriquecimentos ou exigências de *reapresentação* da sua intuição original, que é, entretanto, portadora de um fundo de grande solidez e coerência — e assim não se poderia achar aqui contradições, embora seguramente diferenças e dificuldades não ainda resolvidas.

Nos aproximaremos da *temporalidade* em Lévinas a partir do seguinte percurso: partiremos do texto *O Tempo e o Outro* (publicação das conferências tidas entre 1946-1947 ao *College Philosophique* de Jean Wahl), passando pelo central *Totalidade e Infinito* e prosseguindo por *O Rastro do Outro* (concentrando-nos em dois artigos: «O Rastro do Outro», e «Enigma e Fenômeno»), pelo aventuroso e significativo *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (De Outro modo que Ser ou Além da Essência)*, chegando em fim a *Entre Nós* (no qual nos limitaremos a dois artigos: «Transcendência e Tempo» e «Diacronia e Representação»). O vocabulário filosófico de Lévinas será estranho ao nosso modo corrente de pensar. A nossa labuta mais considerável será aquela de fazê-lo compreensível.

1. Para compreender E. Lévinas a partir da Temporalidade

1.1 *O Tempo e o Outro (1946-1947)*

Este primeiro texto é constituído por quatro conferências, cada uma das quais compondo um dos seus capítulos. Seu objetivo, nas palavras do próprio Lévinas é aquele de

¹⁵ SANSONETTI, G. *L'Altro e il Tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*. Cappelli editore, Bologna 1985, p. 14.

¹⁶ LÉVINAS, E. *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'Altro*. Tradução do francês de Emilio Baccharini, Jaca Book, Milano 2002, p. 212.

¹⁷ SANSONETTI, G. *op.cit.* p. 19-20.

«mostrar que o tempo não faz parte do modo de ser de um sujeito isolado e só, mas é a relação mesma do sujeito com outros.»¹⁸

Nestas tentativas iniciais de repensamento de algumas categorias que foram centrais à história do pensamento ocidental não faltarão — segundo as observações do mesmo autor em um prefácio, escrito 30 anos depois das ditas conferências, para uma nova edição — as insuficiências. No entanto, o projeto principal não seria modificado.¹⁹

Seguindo as observações apresentadas pelo próprio autor, no citado prefácio, o tempo nesta obra recebe uma caracterização diversa da opinião habitual. Não pode ser visto como uma espécie de degradação da eternidade, que transcorreria no alvéolo da passagem, dos momentos que são sintetizados pela consciência, a partir da qual aquilo que não é reunificado o seria, na qual a pluralidade seria sintetizada em um *Uno* que forneceria ao presente, pátria da consciência atual, o seu sentido pleno, a partir de um modo de entender o outro em termos de saber.²⁰

Na primeira e na segunda conferência, o jovem Lévinas nos sugere o *presente* como modalidade de partida, modalidade da hipóstase (de cada um de nós), a partir da qual o existente hipostatizado sai de si, mas também retorna a si. A hipóstase não pode, não obstante o seu ser monádico em relação aos outros seres, não se relacionar com a exterioridade. É a caracterização desta relação o tema que percorre a terceira e a quarta conferência — centradas em diversas figuras: erotismo, morte, paternidade, feminilidade, responsabilidade pelo próximo, transcendentalidade do mundo (como na experiência do gozo) etc.

A sociedade é um modo especial desta relação e para ser bem compreendida não pode ser interpretada heideggerianamente como um simples *estar ao lado do outro*, porque este modo de relacionar-se é completamente diverso daquilo que Lévinas chamará de *face a face*, sendo mais uma subordinação da relação a um termo comum,²¹ que no fundo é a expressão de um *solipsismo* do eu *solitário*, *que vive o tempo autêntico heideggeriano do ser destinado à morte*, que vive a consciência de que apesar de tudo o encontro com a morte é definitivo e deve ser abraçado. Ao contrário, para Lévinas a morte não pode ser assumida, advém simplesmente, continuando sempre a ser um mistério, sem a senhoria do eu; uma modalidade do outro, não delegável ao poder do presente, apesar de todos os seus esforços.²² A morte é *Advento* que vem ao encontro do presente. A imagem do *Advento* (futuro) que vem ao encontro do presente é o modo de fazer ver o *face a face* no qual o tempo se exprime. O *advento* parece exigir respeito e fugir do controle: «A relação com o advento, a presença do advento no presente parece ainda realizar-se no *face a face* com outros. A situação do *face a face* seria a realização mesma do tempo; o *desconfinamento* do presente no advento não faz parte do modo de ser de um sujeito só, mas é relação intersubjetiva.»²³

¹⁸ LÉVINAS, E. *Il tempo e L'Altro*. Tradução do Francês de Francesco P. Ciglia, Il melangolo, Genova 2001, p. 9.

¹⁹ Cfr. Idem, p. 9.

²⁰ Cfr. Idem, p. 10.

²¹ Cfr. Idem, p. 18.

²² Cfr. Idem, p. 43s.

²³ Idem, p. 49.

Finalmente, aqui se observa uma noção de temporalidade como transcendência, que não é alteridade puramente formal e lógica, reconduzível a uma unidade, mas uma transcendência que é alteridade misteriosa, fora do poder do presente, uma diferença que vai além de toda diferença, como além da *morte* se pode presenciar na figura da *feminilidade* — «diferença que vai além das diferenças, não somente como uma qualidade diferente de todas as outras, mas como a qualidade mesma da diferença.»²⁴ — e da *paternidade*:

A possibilidade oferecida ao filho, colocada além daquilo que pode ser assumido pelo pai, permanece ainda sua em um certo sentido (...). Sua, ou não indiferente, uma possibilidade que um outro assume: mediante o filho uma possibilidade que está além do possível! (...). Aquilo que a partir da noção, não biológica, de *fecundidade do Eu*, põe em discussão a idéia mesma de poder, como é encarnada na subjetividade transcendental, centro e fonte de atos intencionais.²⁵

1.2 *Totalidade e Infinito (1961)*

No artigo introdutório da tradução italiana de *Temporalidade e Infinito*, lê-se:

Não se pode, então, aplicar à sua obra filosófica um esquema interpretativo hoje muito comum e falar de um primeiro e um segundo Lévinas, mesmo que talvez se possa reconduzir toda a reflexão levinassiana aos seus dois principais textos: *Totalidade e Infinito*, ensaio sobre a exterioridade e *De outro modo que ser ou Além da essência*. Também neste caso, todavia, não possui sentido o opor simplesmente um antes e um depois, como se o depois completasse aquilo que antes era insuficiente ou incompleto. Do ponto de vista temático *Totalidade e Infinito* é de fato uma obra conclusiva em que Lévinas formulou o essencial do seu pensar filosófico.²⁶

A novidade contida na interpretação levinassiana da temporalidade como *transcendência em direção do outro* encontrará a sua plena constituição em *Totalidade e Infinito*, que marcará uma mudança de impostação em relação às produções anteriores, caracterizada por um deslocamento de atenção do tema da temporalidade — o que não quer dizer que este seja eclipsado — aquele da alteridade, marcando uma maior distância da ontologia heideggeriana presente em *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*.²⁷ De fato, em *Totalidade e Infinito* Lévinas leva à fatura uma radical tentativa de sair da linguagem ontológica ou mais precisamente da tradição do pensar ocidental, que afunda suas raízes no *logos grego*, no qual o primado do problema do ser torna-se o primado da teoria. Deste *logos Sein und Zeit* seria ainda deveror.

Não obstante a premente pergunta relacionada à saída ou não de *Totalidade e Infinito* da mesma ontologia que criticava, é aqui concretizada a tentativa levinassiana

²⁴ Idem, p. 14.

²⁵ Idem, p. 15.

²⁶ PETROSINO, S. *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*. Articolo introduttivo alla edizione italiana di LÉVINAS, E. *Totalità ed Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Traduzione dal francese di A. Dell'Asta, 2ª ed., Jaca Book, Milano 2000.

²⁷ Cfr. SANSONETTI, G. *Op. cit.* pp. 57s.

de pensar uma lógica filosófica diversa que se fundamenta na radical transcendência do *rosto do outro*, tendo como base de todo o pensar o primado da ética:

De fato, a possibilidade de uma temporalidade autêntica torna-se uma prospectiva ilusória em uma concepção do ser que, como mostra Parmênides, não é sujeita nem a movimento nem a mutação que não sejam pura aparência. Portanto, todas as tentativas cumpridas pelas filosofias do ser a partir da de Platão, para ir de encontro a Parmênides, deveriam ser destinadas ao falimento em quanto não puseram em discussão o princípio mesmo sobre o qual se fundavam: o único modo é aquele que se atua na superação da ontologia e no reconhecimento da alteridade na relação ética.²⁸

A *totalidade* como *destino* do lógos ocidental, recebe plena caracterização na filosofia e na política, opostas à ingenuidade e à ética. A paz da primeira dupla de conceitos se orienta à integração dentro do controle do presente especulativo, tal qual se mostra exemplarmente no sistema hegeliano, em que a pluralidade e o singular vêm associados em uma totalidade, o mesmo, que lhe dá sentido: «A fenomenologia hegeliana — na qual a consciência de si é a distinção daquilo que não é distinto — exprime a universalidade do *Mesmo* que se identifica na alteridade dos objetos pensados não obstante a oposição de si a si (...).»²⁹ Mas também Heidegger é prisioneiro de uma lógica filosófica que termina por sacrificar o outro, por quanto afirmando a prioridade do Ser sobre o ente, afirma o primado da ontologia sobre a ética, condenando a liberdade à subordinação a um impessoal anônimo: «A ontologia heideggeriana que subordina o nexos com os outros à relação com o ser em geral — mesmo se opõe-se à paixão técnica, vinda do esquecimento do ser oculto do ente — permanece ao interno da obediência do anônimo e leva, fatalmente, a uma outra potência, ao domínio imperialista, à tirania.»³⁰

Opostas à totalidade e à sua paz, a ingenuidade profética e a ética nos propõe uma *paz messiânica e escatológica*, que não consistem no ensinar uma orientação histórica a um fim, a um futuro ao qual o presente deveria ser subordinado, seja em estilo hegeliano, seja naquele heideggeriano. Ou melhor, coloca-se aqui em relação o presente com o ser (e com o tempo) *além da história*.³¹

A totalidade produz o seu falimento quanto do encontro com o imprevisto, com o *rosto do outro*, o qual se opõe decisivamente à minha tentativa de compreendê-lo, e que é expresso em uma idéia, aquela do infinito, a única idéia que escapa a toda forma de representação:

A idéia do Infinito pressupõe a separação do Mesmo do Outro. Mas esta separação não pode se fundar sobre uma oposição ao outro que seria puramente antitética. A tese e a antítese, excluindo-se, comprometem-se (...). Estas formam já uma totalidade que torna relativa, integrando, a transcendência metafísica expressa pela idéia de infinito. Uma transcendência absoluta deve produzir-se como não-integrável.³²

²⁸ Idem, p. 60.

²⁹ TI, p. 35.

³⁰ TI, p. 44.

³¹ Cfr. TI, pp. 23-28.

³² TI, p. 51.

O *rosto do outro* coloca em questão a teoria e o *mesmo*, provocando o imperativo lingüístico do imediato (sem mediação conceitual). Um dizer que é original a qualquer dito, uma crítica que precede todo dogmatismo, uma metafísica que precede toda ontologia, uma nova relação, baseada sobre o *face a face*, testemunha de uma incomensurabilidade que não é devida a uma insuficiência do eu, mas ao infinito que é *totalmente outro*,³³ possível de aproximação em uma linguagem que se diz desdizendo-se.

A originalidade da ética vive na absoluta originalidade do tempo em que se cumpre o *face a face*. Afirmar a absoluta originalidade do tempo é afirmar a sua fundamental descontinuidade, fundamental relação de desigualdade. A historiografia, ou a história dos supérstites — como a guerra e o comércio —, na sua tentativa de sistematização do tempo histórico, é injusta. O ateísmo, a economia, a eticidade, nascem diante do reconhecimento desta alteridade nua e falível, mas ao mesmo tempo inviolável.³⁴ Quando um homem vai ao encontro dos outros é arrancado da história; fala; encontra um ponto, em relação à história, absoluto.³⁵ Radicado nesta separação, que não rompe, entretanto, a relação, o tempo se apresenta genuinamente como *tempo interior*, ou seja, responsabilidade, consciência dos perigos e da violência, bondade sempre possível. A morte, a minha morte, como impossibilidade de toda possibilidade, como em *Totalidade e Infinito*, permanece sempre um mistério, não cognoscível como mera analogia da morte dos outros. A morte se apresenta como a violência suprema do *outro* que para mim é imprevisível; sempre futuro, *não existe*. Propriamente enquanto *não existe* morte, o Ser temporal possui um tempo, atualiza-se.

Enfim, no *atualizar-se* o ser temporal pode entrar em conversação com *Outros*. É verdade que a grande incógnita do ser ou do nada que segue a morte não pode ser decifrada a partir do presente. Entretanto, na moralidade, na bondade reside a possibilidade da vida autêntica, do tempo autêntico. Tempo este que se antevê como escatologia, que rompe o ciclo vicioso da totalidade, manifestada como suprema generosidade que vence a violência e se constitui movimento pelos outros, com o *Eu* que se *faz tempo para os outros*. De frente a ele, nem mesmo o sofrimento — que é a forma como a morte se apresenta, ou se representa; o extremo inimigo do ser temporal — não é soberano.³⁶

1.3 «O rastro do outro» (1963) e «Enigma e fenômeno» (1965)

Segundo a opinião de G. Sansonetti: «Os escritos imediatamente posteriores a *Totalidade e Infinito* se movem ao interno das linhas traçadas por esta obra»³⁷ Como acenamos, em *Totalidade e Infinito* se configura um particular modo de entender o *advento* (futuro): a *escatologia*, que deve ser entendida não como uma completude a ser realizada em um futuro, mas como erupção do infinito, que transforma a história. Este particular modo de

³³ Cfr. TI, pp. 75-79.

³⁴ Cfr. TI, p. 242.

³⁵ Cfr. TI, p. 50.

³⁶ Cfr. TI, 225-253.

³⁷ SANSONETTI, G. *Op. cit.* p. 81.

antever o futuro, ou seja, nos contornos da transcendência, assume em *O rastro do Outro* (1963) uma posterior formulação, que se assemelha à idéia platônica do Bem.³⁸ Neste artigo, introduzindo-se novos elementos lingüísticos, o infinito vem definido como *Enigma*, termo que será tomado em um sentido mais forte e particular, como se pode ver em *Enigma e Fenômeno* (1965).

De acordo com a ontologia o sujeito é o centro da atividade cognoscitiva, e o tempo se organiza em sua função, a partir do presente. De fato, o sentido do futuro, o projeto, e o significado do passado se dão em função de um presente, que petrifica o passado e constitui o fundamento de onde se deve partir para o futuro. O movimento temporal é sempre um retorno a si, um *presentificar-se*. Mas é possível uma fuga do *mesmo* que não seja retorno a si?

Em *O rastro do Outro*, lê-se:

A transcendência do Bem em relação ao Ser (...) é uma transcendência de segundo grau, e não se é obrigado a fazê-la reentrar na interpretação heideggeriana do Ser que transcende o ente (...). O Uno de que fala Platão na primeira hipótese do Parmênides é estranho à definição e ao limite, ao lugar e ao tempo, à identidade consigo e à diferença respeito a si, à semelhança e à não-semelhança, estranho ao ser e ao conhecimento, de que, por outro lado, todos estes atributos constituem as categorias (...) o Uno não é além do ser porque escondido e obscuro, mas é escondido porque além do ser, totalmente diverso do ser.³⁹

Retomando a pergunta: é possível um movimento de transcendência que não seja mais um retorno a si? Segundo Lévinas tal movimento se dá na experiência que é comumente chamada *bondade* e na obra «(...) sem a qual a bondade é um sonho sem transcendência (...)».⁴⁰ Mas a obra para ser corretamente entendida nesta prospectiva, deve ser um movimento que exige uma generosidade radical, até a própria ingratidão do Outro.⁴¹

A ação em sentido único é possível somente na paciência, que, bem lá no fundo, significa para aquele que age renunciar a ser o contemporâneo do próprio resultado, agir sem entrar na terra prometida (...) Ser a favor de um tempo que seria sem mim, ser a favor de um tempo posterior ao meu tempo, a favor de um futuro que está além do famoso ser para a morte, ser para depois de minha morte.⁴²

Procurando afastar o sentido diretamente religioso do termo, Lévinas chamará este movimento de *Liturgia*.

A epifania do absolutamente outro se entrevê no *rosto do outro*, nu-indigente e interpelante-resistente. O *Rosto do outro* mete o Mesmo em questão, o intima a responder, ou melhor, o obriga a responder: «O Eu é, na sua mesma posição, até o mais profundo, responsabilidade e

³⁸ Cfr. Idem, p. 85.

³⁹ LÉVINAS, E. *La traccia dell'Altro. 'La traccia dell'Altro'*, p. 28.

⁴⁰ Idem, p. 29.

⁴¹ Cfr. Idem, p. 30.

⁴² Idem, p. 31.

diaconia (...).⁴³ Estamos na presença do Outro, obrigados a responder a uma «ordem cuja significatividade permanece desordenada irremediavelmente, passado dissipado absolutamente (...) Uma tal significatividade é aquela do *Rastro* (...) o rosto é o rastro do ausente absolutamente dissipado (dissolvido), absolutamente passado (...). Nenhuma memória estaria em grau de seguir suas trilhas, ir atrás deste passado seguindo-lhe as pegadas, os rastros. Trata-se de um passado imemorial (...). A eternidade, cuja significatividade não é estranha ao passado (...) a eternidade é a irreversibilidade mesma do tempo, fonte e refúgio do passado (...)».⁴⁴ E ainda acrescenta Lévinas: «O *além* de onde provém o rosto é a terceira pessoa (...). A *eleidade* da terceira pessoa é a condição de irreversibilidade»⁴⁵. Entretanto: «A *eleidade* do Ele não é o *isto* da coisa que está a nossa disposição (...) O movimento do encontro não é algo que venha a acrescentar-se a um rosto imóvel. O movimento é aquele mesmo rosto»⁴⁶.

Passado imemorial e futuro sem realização. Lévinas, assim, faz uso de uma nova terminologia para procurar exprimir o inexprimível, o infinito, que no ensaio de 1965 recebe o nome de *enigma*, isto é: «modo no qual o Outro procura o meu reconhecimento, mesmo conservando a sua incógnita, desdenhando o recurso ao amigo de entendimento e cumplicidade, este modo de manifestar-se sem manifestar-se — atingindo a etimologia do termo grego e em oposição ao indiscreto e vencedor aparecer do fenômeno.»⁴⁷

Em fim, ainda a partir da conclusão de *Enigma e Fenômeno*, Lévinas acena para um tema caro já a *Totalidade e Infinito*, aquele do *desejo*, insaciável, não encarnado em uma necessidade ou em um desejável. O *Desejo* se mostra como a resposta ao Infinito, mais uma vez resposta de radical gratuidade, antes de sacrifício: «Aproximo-me ao *Infinito* sacrificando-me. O sacrifício é a norma e o critério do acontecimento. E a verdade da transcendência, consiste no colocar de acordo o discurso e os atos»⁴⁸. Assim, retornam os temas da *obra*, mas não menos a crítica ao conhecimento e ao discurso sobre o Ser que presumindo-se legítimo, e talvez o seja, se desestrutura, porque o Absoluto é já *passado*:

O lugar clarificado do ser não é outro que a passagem de Deus (...) Aquele que é além-passado não foi jamais presença. Precedia toda presença e excedia toda contemporaneidade em um tempo que não é duração humana, nem projeção alterada, nem extrapolação da duração, que não é desagregação e desaparecimento de seres finitos, mas sim a alteridade originária de Deus respeito ao mundo que não pode hospedá-lo, o passado imemorial que não se é nunca apresentado e que não pode dizer-se nas categorias do ser e da estrutura; bem sim o Uno do além do Ser que toda filosofia queria dizer.⁴⁹

⁴³ Idem, p. 36.

⁴⁴ Idem, pp. 39-40

⁴⁵ Idem, p. 40.

⁴⁶ Idem, p. 45.

⁴⁷ LÉVINAS, E. *La traccia dell'Altro. 'Enigma e Fenomeno'*, p. 54-55.

⁴⁸ Idem, p. 64.

⁴⁹ Idem, p. 65.

1.4 De outro modo que Ser (1974)

A centralidade de *Totalidade e Infinito* não se ofuscou com o seu repensamento realizado por Lévinas no decênio posterior a sua publicação, já que na substância não se desmente as conclusões às quais a primeira obra alcança. *De outro modo que Ser* ou *Além da Essência* constitui, em um mesmo caminho, uma sistematização de novos desenvolvimentos e prospectivas que apontam a pretendida saída do discurso ontológico ao qual *Totalidade e Infinito* talvez ainda era, simplesmente ou ocultamente, solidária⁵⁰, como nos escreve seu próprio autor:

A linguagem ontológica da qual faz uso *Totalité et Infini* para excluir a significação puramente psicológica das análises propostas, é a este ponto evitada. E as análises mesmas conduzem não apenas à experiência em que um sujeito tematiza aquilo que iguala a si, mas à transcendência em que responde por aquilo que as suas intenções não calcularam.⁵¹

Nesta aventura lingüística, a obra se organiza em torno do tema da *substituição*, ao qual todos os outros termos, usados por Lévinas em seu projeto filosófico, mesmo se acentuam um aspecto cada vez diverso, parecem ser sinônimos. A partir da *substituição* se chega à *responsabilidade*.

Seja a *substituição* seja a *responsabilidade*, não são uma espécie de criação do *Mesmo* ou, como a primeira vista pode aparecer, dependentes da sua vontade-liberdade. Estes dois termos fazem referimento sempre à relação com o *Infinito* e assim a um estado de coisas que é *originário*, não-dependente do Eu, mas sempre em nexos com esse, seu interlocutor, chamando-o à *substituição* e à *responsabilidade*, por meio da significação do seu *rosto*, *pegadas*, *rastrões* de uma fissura pertencente à ordem da *diacronia* e a um *passado imemorial*, a uma *radical passividade*, somente entrevista por meio de um *dizer* que se diz desdizendo-se: «Na proximidade se ouve um mandamento vindo como de um passado imemorial: que não foi nunca presente, que não começou em nenhuma liberdade. Este modo do próximo é o *rosto*»⁵². Segundo Sansonetti, o fio condutor de *Além da Essência* consiste propriamente nisto, ou seja: «na busca do princípio que funda a responsabilidade e a liberdade, princípio que (...) é anterior a toda escolha e à consciência mesma»⁵³. Obsessão da presença do Outro, que chama o Mesmo à resposta de uma ética radicalmente gratuita.

Em *Além da Essência* aparece uma concepção do tempo, como já visto precedentemente, que se mostra como refratário a toda tentativa de *com-preensão*, um tempo que não foi e não será nunca presente, nunca feito consciência, nunca histórico: «A significação precede a essência. Essa não é um estado do conhecimento que apela à intuição que a preencheria, nem o absurdo da não identidade ou da identidade impossível. Essa é a glória da transcendência»⁵⁴. Um tempo

⁵⁰ Cfr. G. SANSONETTI. *Op. Cit.*, p. 103.

⁵¹ LÉVINAS, E. *Segnature e difficile liberté*. In G. Sansonetti. *Op. Cit.*, p. 103.

⁵² LÉVINAS, E. *Altrimenti che Essere*, p. 110.

⁵³ SANSONETTI, G. *Op. Cit.* p. 111.

⁵⁴ Idem, p. 18.

an-árquico, de frente ao qual somos passivos e envelhecemos sem poder nada a partir da nossa liberdade, que foge a todo contexto e horizonte da ordem do *Dito e do não dito*, do *Ser e do não ser* que se sintetizam na consciência do Mesmo. *De outro modo que Tempo*, *De outro modo que Ser*: «Ser ou não ser — a questão da transcendência então não reside aqui. O enunciado do *Outro que Ser*, do *De outro modo que Ser*, pretende enunciar uma diferença que está *além daquela que separa o ser do nada*; precisamente a diferença do *Além*, a diferença da *Transcendência*»⁵⁵.

1.5 «Do Uno ao Outro. Transcendência e Tempo» e «Diacronia e Representação»

Nestes dois ensaios, posteriores a *De Outro modo que Ser ou Além da Essência*, Lévinas continua a executar a sua tarefa de crítico em relação ao tipo de racionalidade que se desenvolveu no *lógos ocidental*, caracterizando-a como uma espécie de falida tentativa de integrar por meio do conhecimento, tendo como seu ponto culminante em Hegel, o movimento de saída do *Uno*, extraído da intuição do platonismo. Assim, de Sócrates em diante a filosofia sempre possuiu como dever vocacional a tentativa de recolher a multiplicidade, como em uma nostalgia do *Uno*, intencionando partir deste recolhimento para atingir o *Uno* em si. Todavia, «Essa falta compromete ou fracassa a unidade do *Uno*, colhendo em ato as idéias. Com efeito, a unidade do *Uno* exclui toda multiplicidade»⁵⁶.

Afirma Lévinas, ainda, que o influxo filosófico encontra no monoteísmo europeu um campo de cultura e crescimento, tendente a insana mistura da religião e do *logos* grego que acabou em um movimento de separação no qual a religião foi considerada como inútil, diante do poder do pensamento autônomo, auto-suficiente.⁵⁷

O *Uno* pode, crê-se no ocidente, ser alcançado por meio do conhecimento. O *Uno* pode fazer-se no conhecimento da evidência, presença, ou melhor, co-presença na multiplicidade: «onde a dispersão temporal é considerada uma privação da inteligência ou uma sua imagem degradada. Daqui, com efeito, a secundariedade e a pura aparência atribuída ao tempo (...). Tempo como pura privação do eterno e como sua imitação»⁵⁸.

Movimentos todos estes representativos do retorno do *Mesmo* a si próprio, como se «o tempo, na sua diacronia, retornasse a uma eternidade que faltou, à imagem móvel da eternidade imóvel, ou do *Uno* sumo»⁵⁹. O projeto de Lévinas é aquele de questionar a concepção dominante na tradição ocidental a nós transmitida, segundo a qual o pensamento é sempre intencionalidade, vontade e representação.⁶⁰ Também na forma da intencionalidade propagado pelo seu mestre Husserl, segundo o qual o saber seria uma forma de satisfação de uma aspiração ao objeto:

⁵⁵ Idem, p. 6.

⁵⁶ LÉVINAS, E. *Tra Noi. 'Dall'Uno all'Altro'*, p. 169-170.

⁵⁷ Cfr. Idem, p. 170 - 171.

⁵⁸ Idem, p. 172 - 173.

⁵⁹ Idem, p. 175.

⁶⁰ Cfr. Idem, p. 177.

a redução transcendental, suspendendo toda independência no ser, a exceção daquela da própria consciência, faz reencontrar este ser suspenso como um noema e conduz à plena consciência de si que se impõe como ser absoluto, confirmando como um eu que através de todas as diferenças é senhor de si mesmo como do universo e capaz de iluminar a todos os lados obscuros em que esta senhoria do eu seria colocada em dúvida.⁶¹

Todavia, diversamente da consciência reflexa e sob seu olhar, Lévinas descobre uma consciência pré-reflexa, sempre fugitiva e incapaz de ser objetivada,

Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção, essa não é ato, mas passividade pura... Consciência que mais que significar um saber de si, é um cancelamento ou uma discrição da presença. Pura duração do Tempo (...). Duração subtraída a toda vontade do eu (...) como envelhecimento, é a mesma realização da síntese passiva a partir da passividade do lapso de tempo do qual nenhum ato do recordar, que restitui o passado, poderia inverter a irreversibilidade.⁶²

Assim, ainda uma vez, *Passado Imemorial*.

Na continuação do ensaio Lévinas procurará retornar a lugares comuns de sua reflexão filosófica, na mesma linha que *Além da Essência*, tendo, entretanto, a atenção centrada sobre o conhecimento. Assim, emerge o tema da *responsabilidade*, na relação que se estabelece diante do encontro como o *rosto do outro*. Na relação ética o *Eu* é chamado a responder, colocando-se e ao seu próprio egoísmo em questão diante da impotência-relutante do *Outro*:

O eu é a crise mesma do ser do ente do humano. Crise do ser não porque o senso deste verbo deveria ainda ser compreendido no seu segredo semântico e faria apelo à ontologia, mas porque eu me interrogo já se o meu ser é justificado, se o *Da* do meu *Dasein* não é já usurpação do posto de alguém (...). Responsabilidade que não é a privação do saber e da compreensão e da apreensão, mas excelência da proximidade ética na sua sociabilidade, no seu amor sem concupiscência.⁶³

O nosso autor constrói assim o discurso, já presente na reflexão anterior, sobre a *responsabilidade*, isto é: «do coração da identidade o eu — e contra esta perseverança e contra esta identidade — se eleva, acordada diante do *rosto de outros*, uma responsabilidade pelos outros a que eu fui consagrado antes de toda consagração, antes de ser presente a mim mesmo ou de tornar em mim»⁶⁴. O antes desta *responsabilidade* não é algo a ser representado pela memória e assim referente ao presente, porque isto seria afirmar ainda a *com-preensão* do tempo em sua *diacronia* como dissimulação da *eternidade*. Ao contrário, a anterioridade é aquela de um passado irredutível à presença, a partir de uma *responsabilidade* que é

⁶¹ Idem, p. 179.

⁶² Idem, p. 179 - 180.

⁶³ Idem, p. 184 - 185.

⁶⁴ Idem, p. 187.

assujeitamento de uma obediência precedente à escuta da ordem (...) modo sem igual com o qual, absolutamente irreversível, o futuro ordena ao presente (...) sem que o futuro seja dominado no advir ou na apreensão de uma antecipação (...) sem que a representação do medo ou da esperança ofusque a diacronia do tempo.⁶⁵

Assim, *Passado imemorial* e *Futuro sem Porvir* são as duas formas com as quais o filósofo francês faz entrever o *além do ser e da consciência*, mas também a obediência: «Além daquilo que na obediência se representa e se apresenta. *Além* que significaria à *obediência a imperatividade* mesma do mandamento e a sua bondade»⁶⁶.

Em *Diacronia e Representação*, além de desenvolver os principais argumentos sugeridos já em *Do Uno ao Outro*, Lévinas nos propõe ver este *passado imemorial e futuro sem porvir* na sua concepção de *desformalização do tempo*.⁶⁷ A significação do tempo assim entendido — *passado imemorial e futuro sem porvir*, que comanda na *mortalidade* ou no *rostro dos outros* — não articula mais aquela do tempo *re-presentável* da imanência histórica. «Todas as figuras e todas as palavras que tentam exprimi-lo — como *transcendência* ou *além* — são já derivadas deste»⁶⁸.

Assim, o tema do tempo se mostra ao fim, nestas últimas publicações do filósofo hebreu, como ao início de sua produção filosófica, um ponto importante. Talvez seria um exagero afirmar a *temporalidade* como o centro da sua filosofia, entretanto, o seu indagar o tempo se mostra como uma das formas principais de pensar ou de dizer esta *relação*, nunca presente, na qual se entrever apenas os *rastros* de uma *presença-ausente*, expressão de uma *vontade-liberdade* originariamente impotente. Tempo como

desformalização da forma, a mais formal que exista, da unidade do eu penso (...) Isto que parece, com efeito, abrir-se, depois dos percursos tentados para pensar o tempo a partir do rosto dos outros, onde Deus nos vem à idéia — a autoridade que comanda em modo indeclinável, mas que se refuta pois de constringer e que comanda, ordena ao mesmo tempo enquanto renuncia a onipotência — é a necessidade de pensar o tempo na devoção de uma teologia sem teodicéia.⁶⁹

Conclusões

E. Lévinas e as questões de liberdade

Certamente, o leitor não habituado às obras de E. Lévinas não achará uma empresa fácil a compreensão dos textos de sua autoria, em especial daqueles que seguiram *Totalidade e Infinito*. Se sua leitura fosse fácil, Lévinas não estaria seguindo os rastros de seu projeto filosófico, que procura escapar das estruturas do pensar ocidental. Nem tão pouco é uma

⁶⁵ Idem, p. 189.

⁶⁶ Idem, p. 190.

⁶⁷ Cfr. LÉVINAS, E. *Tra Noi*. 'Diacronia e Rappresentazione', pp. 211 – 212.

⁶⁸ Idem, p. 211.

⁶⁹ Idem, p.212.

empresa fácil comentar Lévinas, procurando no comentário ser fiel ao seu espírito. Entretanto, este foi o nosso projeto.

Como alternativa presente dentre as auto-interpretações produzidas pela filosofia contemporânea o pensar de E. Lévinas é profundamente devedor de Husserl, de Heidegger, mas não menos de uma tradição cultural hebraica, em especial de F. Rosezweig.

Substancialmente, pudemos contemplá-lo no percurso anteriormente realizado, a partir da noção de *Tempo*. Retornando ainda a última etapa deste percurso, em «*Do Uno ao Outro*», o filósofo hebraico propõe de forma sucinta a sua perene crítica ao *logos ocidental*, caracterizando-o como uma espécie de tentativa falida de integrar por meio do conhecimento, tendo como ponto culminante a filosofia de Hegel, o movimento de transbordamento do *Uno*, trazido para a pauta filosófica a partir do Platonismo. Assim, todas as vicissitudes da Filosofia posterior a Sócrates seriam a história de tentativas de recolher a multiplicidade em uma unidade, por razão de uma insaciável nostalgia do *Uno* ou do *Totalmente Outro*:

A aspiração ao retorno é o sopro mesmo do Espírito, mas a unidade suma do Uno vale mais do que o Espírito e a filosofia [...] O Uno ao qual a inteligência anela devotamente, além das idéias que esta alcança e colhe na sua multiplicidade e onde, portanto, esta se cumpre e se realiza, é em ato, é satisfeita — o Uno além do noema que a inteligência adequa — seria segundo o esquema neo-platônico, melhor do que esta aspiração e este apresamento do qual o Uno é ainda ausente.⁷⁰

Em um passo posterior desta história, Lévinas observa que o influxo filosófico grego encontra no monoteísmo europeu um campo de cultura, tendente a uma mistura, exigente da religião uma resposta a tal aspiração. No entanto, ocorreu uma paulatina superação da religião, considerada inútil, diante do poder do pensamento autônomo, auto-suficiente, confiante na capacidade da razão em alcançar a unidade perdida.⁷¹ Todavia, «Colhendo em ato as idéias, esta não consegue atingir a unidade do Uno, e desde já é falida. Com efeito, a unidade do Uno exclui toda multiplicidade»⁷².

Substancialmente, Lévinas propõe o abandono da ontologia tradicional, ou da racionalidade ocidental — fonte de violência e de guerra —, em favor de uma nova lógica ou de um novo modo de pensar fundado em uma prática da diferença e do respeito da multiplicidade, tendo ao seu centro a *responsabilidade* ou a *substituição* no confronto do próximo ou do *Outro*.

Assim, a filosofia de Lévinas aponta para a necessidade de superação da crise do modo como o *logos ocidental* se apresenta em nossos dias, devendo-se antepor a ética à ontologia.

⁷⁰ «L'aspirazione al ritorno è il soffio stesso dello Spirito, ma l'unità somma dell'Uno vale di più dello Spirito e della filosofia [...] L'Uno al quale l'intelligenza aspira devotamente, al di là delle idee che essa raggiunge e coglie nella loro molteplicità e dove pertanto essa si compie e si realizza, è in atto, è soddisfatta — L'Uno al di là del noema che l'intelligenza adequa — sarebbe secondo lo schema neoplatonico migliore di questa aspirazione e di questo approccio da cui l'Uno è ancora assente» (E. LÉVINAS, «Dall'Uno all'altro», 171).

⁷¹ E. LÉVINAS, «Dall'Uno all'altro», 170-171.

⁷² «Essa manca già o fallisce l'unità dell'Uno, cogliendo in atto le idee. In effetti, l'unità dell'Uno esclude ogni molteplicità» (E. LÉVINAS, «Dall'Uno all'altro», 169-170).

A respeito desta crise, F. D'Agostini e E. Lèvinas, a partir de uma tradição devedora da crítica heideggeriana à história da metafísica ocidental, compartilham a intuição segundo a qual se pensa na existência de um erro presente na própria essência da filosofia grega desde Sócrates.

De fato, o modo como Lèvinas e D'Agostini, protótipos de vastas e fortes posições filosóficas contemporâneas, interpretam a história de tal *logos ocidental*, pode parecer a uma primeira vista aproximados. Entretanto, com um pouco mais de atenção mostrarão as suas profundas diferenças.

Em verdade, se por um lado tendem a refutar, na mesma estrada que Heidegger, a interpretação *dialética* da história a modo hegeliano, na sua formulação positiva diferenciarse-ão profundamente. O modo *historicístico*, para o qual a história seria concebida como um fluxo dependente de forças impessoais, às quais as liberdades individuais seriam tragadas, ainda se subjacente à proposta de D'Agostini de assunção da tradição do *logos ocidental*, é para Lèvinas considerado um destrutivo tipo de tirania, um ponto débil da filosofia de Heidegger.

Uma questão crucial vem à tona em tal polêmica: qual o papel de nossa liberdade e qual o influxo dos condicionamentos históricos sobre a mesma? Certamente, os homens são filhos de seu tempo, de sua cultura, de sua linguagem etc., não possuindo uma liberdade infinitamente potente. Tal impotência se mostra como iniludível diante da morte. Paradoxalmente, porque a liberdade se dá conta de sua impotência, já não pode ser considerada como absolutamente impotente. Lèvinas é consciente de tal fato.

E em relação às contingências históricas, como entendê-las? A absolutividade das contingências históricas é relativizada pela consciência destas. A *lógica* encontra a *liberdade* como uma indicação que alerta para a absurdidade de seu emprego absoluto na interpretação histórica. Ou, o que é dizer a mesma coisa: *a história nem sempre é lógica*.

É também por meio de uma diversa lógica que a verdade é dita. A diversa lógica na exposição das principais teses de Lèvinas mostra-se evidente no estudo da temporalidade e na fundação da nova filosofia, completamente outra em relação à antiga tradição ocidental. Contudo, uma pergunta ainda se impõe: toda a história do *logos ocidental* encontra-se realmente condenada ao absurdo, ou não seria mais prudente pensar em uma hipótese que procurasse identificar a pontualidade de tais comprometimentos, que parecem tão ligados às escolhas livres?

Caso se possa identificar um ponto de radical mudança qualitativa no percurso do *logos ocidental*, talvez aí se possa buscar a resposta, à questão da crise da cultura contemporânea. Talvez a única lógica da história do *logos ocidental*, inegavelmente marcada nestes últimos tempos pela *sinceridade*, seja a busca livre e constante do equilíbrio garantidor de sua responsabilidade, mas igualmente de seu respeito não-dominante. Talvez a crise do *Eu contemporâneo* e o seu *fundamental egoísmo dominador*, denunciado por Lèvinas, seja fruto sim de um erro, a partir do qual a distância necessária entre o sujeito e o *Uno*, anteriormente sempre defendida dentro das tensões dinâmicas deste mesmo *logos*, fora violentamente mascarada.

Estas são certamente questões de liberdade... Questões futuras.

Referências bibliográficas

D'AGOSTINI, F. *Breve Storia della Filosofia nel Novecento, L'anomalia paradigmatica*. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1999.

LÉVINAS, E. *Il tempo e L'Altro*. Tradução do Francês de Francesco P. Ciglia, Il melangolo, Genova 2001.

_____. *Totalità ed Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Tradução do Francês de A. Dell'Asta, 2ª ed., Jaca Book, Milano 2000.

_____. *La Traccia dell'Altro*. Tradução de F. Ciaramelli, Napoli 1979.

_____. *Altrimenti che Essere o Al di là dell'essenza*. Tradução do Francês de S. Petrosino e Maria Teresa Aiello, Jaca Book, Milano 2002.

_____. *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'Altro*. Tradução do Francês de Emilio Baccharini, Jaca Book, Milano 2002.

SANSONETTI, G. *L'Altro e il Tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*. Cappelli editore, Bologna 1985.