Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 5 • N.º 10 • OUTUBRO 96

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

JOÃO MARIA ANDRÉ — *Da História das Ciências à Filosofia da Ciência. Elementos para um Modelo Ecológico do Processo Científico*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Raimundo Llull, Sigério de Brabante e o Problema do Primeiro Homem*

BÉNÉDICTE HOUART — *Da Interrogação como Órgão Ontológico segundo Merleau-Ponty*

JOSÉ REIS — *Sobre o* Tratado da Evidência *de Fernando Gil*

FENOMENOLOGIA E TRANSCENDÊNCIA

A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Nos problemas, que se avolumam neste final do século, continua viva a presença de E. Lévinas, um dos filósofos mais originais de língua francesa recentemente falecido. Quando a realidade virtual nos parece absorver como nova utopia, é o iconoclasmo e a crítica da representação de Lévinas, que podem restabelecer a nossa relação ao outro para além do delírio das imagens e das paisagens de sonho da idolosfera. Num mundo de crescente pauperização, de xenofobia e de racismo, onde já se fala de «nova idade das desigualdades» [1] e da necessidade de um novo contrato social [2], soa angustiada a voz de Lévinas a reclamar prioridade absoluta para a vítima na figura do pobre, do apátrida, do órfão e da viúva ou dos periféricos e marginalizados do terceiro mundo, herdeiros da colonização europeia [3]. A um mundo de violência bélica, pública, doméstica e de bairro [4], a uma cultura de violência [5] responde o imperativo ético levinasiano «não matarás» como princípio do humanismo do outro homem. Ao consumismo hedonista, predador e narcísico, incapaz de suportar qualquer sofrimento, sem futuro nem esperança nem sentido, responde Lévinas com a saída de si para além da fruição e com a solicitude pelo outro, pelo

---

[1] J.-P. FITOUSSI/P. ROSANVALLON, *Le Nouvel Âge des Inégalités* (Paris 1996).

[2] G. ROUSTANG/J. L. LAVILLE/B. EME/D. MOTHE/B. PERRET, *Vers un nouveau Contrat Social* (Paris 1996).

[3] H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung. Einfuehrung in die Philosophie Enrique Dussels* (Freiburg/Basel/Wien 1992) 69-95, 97-131; A. SIDEKUM, «Die Lévinasche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung» in: M. MAYER/M. HENTSCHEL, Hrsg., *Lévinas. Zur Moeglichkeit einer prophetischen Philosophie* (Giessen 1990) 178-193.

[4] Cf. Th. LINDENBERGER/A. LUEDTKE, Hrsg., *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit* (Frankfurt/M. 1995).

[5] D. PIEPER, *Wir Barbaren leben in einer Kultur der Gewalt* (Berlin 1996).

seu sofrimento e pela sua morte, antes da preocupação pela morte própria. A crise, que se abate hoje sobre os fundamentos da própria democracia num feixe de problemas, que vão desde o crescente distanciamento do cidadão relativamente ao Estado, dos laços sociais, que se rompem, da quebra da solidariedade à subida do individualismo, à erosão dos vínculos comunitários, à perda de confiança nas instituições e à descrença na linhas de orientação [6], é condicionada para Lévinas pela ausência de Ética como filosofia primeira na raíz do pensamento político e nas diversas esferas da liberdade humana. Não pode compreender-se Lévinas sem o conhecimento da onda do anti-semitismo e sobretudo de *Shoah* ou do holocausto do povo judaico na Segunda Grande Guerra, em que todos os parentes mais próximos do filósofo foram exterminados em campos de concentração após a invasão nazi da Lituânia e ele mesmo foi um sobrevivente de um campo de prisioneiros militares. Numa época, em que frequentemente tudo se procura rever e esquecer, o problema do holocausto acaba de receber novos contornos alarmantes. Na década de 80, a controvérsia sobre o problema do fenómeno trágico da aniquilação dos judeus pelo Nacional-Socialismo agitou a opinião pública germânica, dividindo-se os historiadores entre os que liam o holocausto judaico como mais um crime histórico numa série de muitos outros e os que o singularizavam como um acontecimento único e sem comparação possível na historiografia humana [7]. Porém, em 1996, o historiador da Universidade de Harvard, D. J. Goldhagen, defende apoiado em documentos inquietantes, que a ciência até agora não teve na devida conta ou descurou, que foram alemães completamente normais, de todos os estratos sociais, homens e mulheres, que não só odiaram os judeus livremente mas também os exterminaram e não apenas os torcionários oficiais do sistema [8]. Numa altura em que, em resposta a Goldhagen, de novo se formula a dolorosa pergunta sobre a eventual existência de «um povo de assassinos» [9], qualquer interpretação de Lévinas, que silencie o papel do anti-semitismo e do holocausto nas suas obras, não só incorre no perigo de trair o seu pensamento mas também o de outros intelectuais judeus atingidos pela

---

[6] W. WEIDENFELD, Hrsg., *Demokratie am Wendepunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts* (Berlin 1996).

[7] VARIOS, *'Historikerstreit'. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*[9] (Muenchen 1995).

[8] D. J. GOLDHAGEN, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewoehnliche Deutsche und der Holokaust, Uebers.* (Berlin 1996).

[9] J. E. SCHOEPS, Hrsg., *Ein Volk von Moerdern? Die Dokumentation zur Goldhagen--Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holokaust* (Hamburg 1996).

política anti-semita do governo de Vichy, que entregou aos alemães os judeus, que se encontravam sob a sua única responsabilidade na zona francesa não ocupada, e expulsou, até na própria Argélia, de todas as escolas e instituições do Estado as crianças judias (entre elas J. Derrida) e todos os docentes e funcionários da mesma origem [10].

As vítimas são o irrepresentável, o imemorial, que, à maneira de um «tumor na consciência», persegue o pensamento e a escrita de Lévinas e esclarece a obsessão com que J. Derrida segue os restos e os excluídos do sistema e o modo como o historiador P. Vidal-Naquet dá voz às testemunhas mudas da história [11]. É por uma nova razão heterocêntrica, sensível ao sofrimento alheio e vocacionada para, de modo profético e messiânico, assumir, no cume da criação, a responsabilidade pelas vítimas e até pelos perseguidores, que passa o sentido do homem sofredor, que o jovem Lévinas já conhecera nas obras de grandes escritores russos.

No elogio fúnebre pronunciado por J. Derrida nas exéquias de Lévinas, é evocado um encontro privado em que o filósofo falecido afirmara interessar-lhe não só a ética mas «o santo, a santidade do santo», que era a Transcendência judaica separada do sagrado pagão da natureza, da idolatria do lugar. A esta meditação da ética e da Transcendência do santo viu Derrida associada «uma reflexão incessante sobre o destino e o pensamento de Israel aqui, hoje e amanhã» em que a tradição bíblica e talmúdica se encontra com «a memória terrífica do nosso tempo» [12]. Este tipo de pensamento ético-religioso, extraordinariamente sensível às dores do tempo, foi assinalado por um duplo acontecimento filosófico, segundo a análise de Derrida: o primeiro foi o encontro com a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger e o segundo foi «o feliz traumatismo, que nós lhe devemos», o «traumatismo do outro», que orientou de modo exigente e inflexível o deslocamento do eixo, da trajectória ou da própria ordem da fenomenologia e da ontologia, que ele introduzira em França desde 1930. Esta mudança discreta e irreversível, esta provocação poderosa, singular e muito rara foram realizadas com «uma consciência... simultaneamente clara, confiante, calma e modesta como a de um profeta» [13]. Porém, este duplo acontecimento da fenomenologia e do trauma-

---

[10] E. WEBER, *Questions au Judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber* (Paris 1996) 32; Cf. C. SINGER, *Vichy, l'Université et les Juifs. Les Silences et la Mémoire* (Paris 1992) 53-69, 71-138.

[11] E. WEBER, *o.c.* 36.

[12] J. DERRIDA, «Adieu» in: *L'Arche, Le Mensuel du Judaïsme Français* 459 (1996) 86.

[13] ID., *o.c.* 89-90.

tismo do outro registado por Derrida não pode abandonar a corrente de fundo de «ética e santidade», que jorra da leitura e dos comentários talmúdicos da Bíblia, donde Lévinas extrai um modelo de razão hebraica em confronto interminável com o paradigma da razão fenomenológica transcendental ou ontológica, cedo alargado a todo o legado filosófico grego e ocidental. Não é o sistema nem o estudo rigoroso da História da Filosofia mas o ensaio filosófico que serve a vocação profética de Lévinas, destituída da calma e da clareza, que Derrida lhe atribui. De facto, ao profeta interessa anunciar a mensagem e não cuidar do discurso sistemático e rigoroso, pôr o máximo de força e zelo na comunicação do que o espírito inspira, mesmo à custa da clareza e da transparência da construção lógica, apaixonar-se pela relevância do conteúdo sem curar de uma análise rigorosa da realidade. Ao contrário do sábio, que procura a harmonia do múltiplo, a paz interior e a ataraxia, o profeta anuncia algo único e necessário, deixa possuir-se da ira sagrada na destruição dos ídolos, é crítico implacável de reis e príncipes, levanta a sua voz de paixão e de zelo, contrariando a oportunidade ou inoportunidade das regras da prudência. É na tradição da inquietação e da possessão do profeta que se gerou o pensamento incómodo de Lévinas [14], o que originou uma profunda transformação da fenomenologia em que se especializara. Judeu e filósofo, Lévinas praticou o círculo hermenêutico de uma crença, que buscava inteligibilidade, e de uma inteligibilidade, que se refontalizava na leitura infinita e nos comentários do Livro dos Livros da sua crença. Por isso, importa analisar o modelo de razão judaica, que se desprende dos escritos de Lévinas (I). Profeta e fenomenólogo, Lévinas não reduziu a Transcendência a um ídolo no altar da imanência humana e, por isso, transformou profundamente a fenomenologia, reduzindo o seu âmbito ao comportamento ético heterocêntrico e aos rastos e testemunhos de Infinito, que o assinalam (II).

I

Abrimos este esboço do modelo levinasiano de razão judaica com um sumário. A relação ao livro e não ao mundo caracteriza o modo de ser de um tipo de razão judaica, que, lendo e comentando a Bíblia, se viu referida ao imemorial da criação e investida da vocação messiânica da responsabilidade e da imolação pelo outro, como meta última do sentido da criação. A recepção da Tora, oposta à verdade como desvelamento, aparece assim

---

[14] S. STRASSER, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einfuehrung in Emmanuel Levinas' Philosophie* (Den Haag 1978) 273.

como o antecedente de todo o pensamento. Nesta óptica, torna-se prioritário determinar o sentido de Criação e de Messias e da sua intrínseca interligação, suportada pela instância última da Transcendência Divina, que é a origem da Bíblia [15]. Sendo o acto criador uma escolha amorosa de cada ser, não deixa de surpreender que a essência no sentido de ser, de *il y a* seja considerada destituída de todo o sentido, desperte horror, seja sem-valor e até o mal. Afastada a hipótese de um princípio absoluto, essencialmente mau e criador de um mundo sem sentido, não é tão-pouco aceitável que a «essência» ou o ser seja um princípio mau, oposto ao Bem segundo a concepção de um crasso dualismo maniqueu, porque isto contraria também o monoteísmo de Lévinas e a universalidade da sua ética. Numa terceira hipótese interpretativa, o ser ou *il y a* sub-humano é sem-sentido provisoriamente, porque não tem qualquer significado ético, que só as hipóstases ou pessoas lhe podem outorgar [16]. Além de indiciar uma cedência ao gnosticismo, esta leitura levinasiana da Criação afasta da aliança ou pacto divino o cosmos e todas as formas de vida, o que visivelmente contraria passos claros da Bíblia (Jer. 33, 25; Gen. 9,10) [17]. Neste caso, as relações entre as pessoas como seres separados ou autónomos e o Infinito ou «a sociedade com Deus», como escreve Lévinas, «resgatam o que havia de diminuição na contracção criadora do Infinito». A esta primeira fase da Criação ansiosa de libertação aflora uma primeira vertente messiânica do homem ético, quando neste contexto Lévinas escreve: «O homem resgasta a Criação» [18]. Nesta relação ético-messiânica entre homem e Transcendência funda-se a crítica a toda a «curiositas» ontológica como a tentação da tentação, o mal-estar sentido no cárcere da filosofia do ser e a necessidade de evasão, o êxodo ou movimento permanente de conversão e a «kenose» ou humilhação pelo outro, a substituição, o iconoclasmo e toda a crítica da representação, a crítica da arte e a busca da essência do poético, a fenomenologia do rasto e do testemunho.

Só dentro de uma apropriação histórica da corrente de fundo da tradição judaica, pode Lévinas considerar essencial a relação do homem ao livro, que é «uma modalidade do nosso ser» [19] e não um manual, que,

---

[15] E. LÉVINAS, «Visage et Violence Première (Phénomenologie de l'Éthique). Une Interview» in: A. MUENSTER, Ed., *La Différence comme Non-Indifférence. Ethique et Altérité chez Emmanuel Lévinas* (Paris 1995) 132.

[16] S. STRASSER, *o.c.* 381.

[17] Cf. C. CHALIER, *L'Alliance avec la Nature* (Paris 1989).

[18] E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité* (Paris 1971) 107. Cf. A. BOUGANIN *La Rime et le Rite. Essai sur le Prêche philosophique* (Paris 1966) 234-237.

[19] E. LÉVINAS, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris 1982)16.

pela sua afinidade com a mão, se usasse como qualquer instrumento [20]. Para Lévinas, a Bíblia não é só «um volume habitado por um povo» mas também «um volume de que este povo se alimenta, quase no sentido próprio do termo, à semelhança do profeta, que no cap. 3,3 de Ezequiel devora um volume: Digestão singular de alimentos celestes» [21]. Do ponto de vista filosófico, Lévinas pergunta se o homem, animal dotado de palavra, não é antes de tudo animal capaz de inspiração, animal profético, passível de ser solicitado por um sentido, que transcende as criações da sua linguagem e, por isso, lhe vem de fora. Consequentemente, há que perguntar «se o livro, enquanto livro, antes de se tornar documento, não é a modalidade sob a qual o dito se expõe à exegese e a chama e em que o sentido imobilizado nos caracteres rasgava já a tecitura, que o retém». Uma relação de fonte vincula o Livro dos Livros à literatura: «Nas proposições, que são frequentemente versos ou simplesmente literatura, ecoa entre nós uma outra voz, uma sonoridade segunda, que cobre ou rasga a primeira» [22]. M. Blanchot viu esta originalidade do Judaismo, que, ao procurar a verdade e regras de vida, encontra não o mundo mas um livro, donde tudo parte e aonde tudo regressa, livro único, que encerra uma série prodigiosa de livros, biblioteca não só universal mas senhora de um lugar mais vasto e enigmático do que o universo [23].

Como modalidade do nosso ser, o livro permite superar o cuidado por nós mesmos e põe-nos no caminho do outro, como paradigmaticamente realiza a Bíblia [24]. O livro, lugar do outro, exige para sua leitura um abandono da coincidência do eu consigo mesmo, da unidade entre a subjectividade e as suas representações. O livro convoca todo o homem a tornar-se 'lugar' por onde deve passar o sentido, que não é um dado mas uma orientação absoluta para o Outro, uma obra [25]. O outro em cujo caminho o livro nos coloca, não é o ser-no-mundo nem o habitante do mundo da vida mas o absolutamente outro, o estrangeiro, que, segundo a Bíblia (Números, 11,12), eu não concebi nem gerei mas já o tenho nos

---

[20] ID., *L'Au-delà du Verset. Lectures et Discours Talmudiques* (Paris 1982) 8. Cf. F. CIARAMELLI, «Le Rôle du Judaïsme dans l'Oeuvre de Lévinas» in: *Révue Philosophique de Louvain* 81 (1983) 580-600.

[21] ID., «Les Cordes et le Bois. Sur la Lecture Juive de la Bible» in: ID., *Hors Sujet* (Paris 1987) 195. Cf. B. DUPUY, «Exégèse et Philosophie dans l'Oeuvre d'Emmanuel Lévinas» in: J. GREISCH/J. ROLLAND, Ed., EMMANUEL LÉVINAS. *L'Éthique comme Philosophie Première* (Paris 1993) 229-238.

[22] ID., *Au-delà du Verset* 136 ss.

[23] M. BLANCHOT, *L'Entretien Infini* (Paris 1969) 575.

[24] E. LÉVINAS, *Éthique et Infini* 16.

[25] C. CHALIER, *Judaïsme et Altérité* (Lagrasse 1982) 201.

braços, já o trago comigo no meu seio, pois ele não tem outro lugar, é não-autóctone, é desenraizado, apátrida, não-habitante, exposto ao frio e aos calores das estações [26].

Para os mestres lituanos de Lévinas opostos às efusões místicas do Hassidismo [27], que se prendeu de ignorantes e sentimentais, a Bíblia e os seus comentários, que para Lévinas remontam ao séc. II A.C. e se estendem até fins do séc. V P.C., eram «mais interiores do que a interioridade», constituíam «o essencial do espiritual» [28] e exigiam uma hermenêutica racional através de um constante questionamento, que é uma forma de respeito conducente ao sentido da Transcendência e ao ritmo do Outro, a que não é estranho o nosso psiquismo, sem ter de passar pelo «tremendum ac fascinosum» das emoções religiosas, presas dos lugares sagrados e da imanência bela e cruel do mundo. Por isso, o livro desprende o homem da ligação a um território e a cultos locais e, nesta sequência, «a chegada da escrita não é a subordinação do espírito à letra mas a substituição do solo pela letra. O espírito é livre na letra e é encadeado na raiz» do solo [29]. O livro liberta-nos da prisão do mundo, não nos permite uma fixação definitiva, faz-nos nómadas e, por isso, «foi sobre o solo árido do deserto, onde nada se fixa, que o verdadeiro espírito desceu a um texto para se realizar universalmente» [30]. Perante a impotência radical do paganismo para sair do mundo pelo qual regulava as suas acções e o seu destino, o judeu inquieta-se com a precaridade do mundo e nele lê «o rasto do provisório e do criado» [31]. Se «o que se escreve nas almas, está primeiro escrito nos livros» [32], agiu logicamente o Nacional-Socialismo ao começar por queimar os livros, a fim de esvaziar as almas e lhes abrir a única saída do genocídio. Era preciso secar a fonte do espírito, que é o livro, e substituí-la pela força biológica, pela exaltação do sangue e da terra, pelo culto da guerra e da vontade de domínio [33]. O sentimento da contingência do mundo e o sentido da criação inscreveram-se na alma humana, porque

---

[26] E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence* (La Haye 1974) 115-116.

[27] Cf. Y. JACOBSON, *La Pensée hassidique, Traduit de l'Hébreu par Catherine Chalier* (Paris, 1989); M.-A. LESCOURRET, *Emmanuel Lévinas* (Paris 1994) 19-50.

[28] F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* (Paris 1987) 67; Y. PLASSERAUD/ /H. MINCZELES, Ed., *Lituanie Juive 1918-1940. Message d'un Monde Englouti* (Paris 1996) 207-214.

[29] E. LÉVINAS, *Difficile Liberté. Essai sur le Juadaïsme* [3] (Paris 1976) 194-195.

[30] ID., *o.c.* 195.

[31] ID., «L'Actualité de Maïmonide» in: *Paix et Droit* 15 (1935) 6-7.

[32] ID., *Éthique et Infini* 125.

[33] C. CHALIER, *Lévinas. L'Utopie de l'Humain* (Paris 1993) 16-20.

uma palavra se fez livro como fonte única de inspiração, de que participaram os grandes textos desde Platão e Homero até Tolstoi e S. Agnon. Sem estes livros, os homens não tremeriam de horror perante a história, que eles mesmos construiram ou sofreram nem resistiriam sem eles ao fascínio vindo de forças tenebrosas, que, ao contrário do que preceitua o *Deuteronómio*, 30, 10, aconselham a opção pela morte [34]. Restituir através de uma hermenêutica aplicada a vida aos livros é reencontrar o caminho da interioridade, que frequentemente se converte em último reduto contra a barbárie e, neste sentido, reconhece Lévinas que «é preciso ...abrir um novo acesso aos textos judeus e conceder à vida interior um privilégio novo [35], donde flua a força vigilante do cuidado pelo outro nas horas calmas ou no tempo de penúria e adversidade.

No texto hebraico e não grego da Bíblia, lido à luz da tradição ininterrupta dos comentadores, encontra Lévinas um pensamento e não uma simples fé emocional e, por isso, a Europa aparece-lhe dividida pela dupla fidelidade aos filósofos e aos profetas, a que chama «ruptura profunda» [36]. Porém, entre o hebraico e o grego não há apenas uma discordância de vocabulário e de semântica mas «duas aventuras igualmente necessárias», a que a Escritura se expõe, após a sua tradução para grego. Na leitura judaica, o inteligível desenha-se a partir de uma experiência espiritual ou de uma palavra sempre já passada, desde uma tradição em que transmissão e renovação avançam sempre a par. Esta leitura «prevenida» do passado não se confunde com a passividade estéril do dogmatismo mas continua «o segredo de uma criatividade e de um recomeço eterno de novidade, que é provavelmente o rasto inapagável de um pensamento marcado pela Revelação». Por outro lado, a leitura grega dos livros e das coisas caracteriza a inteligência de um espírito maravilhosamente desprevenido, graças à qual os símbolos procuram decifrar-se e, pelo menos, dizer-se com clareza, «o que se converteu no nosso falar universitário. Duas aventuras inseparáveis» [37]. Por isso, é necessário correr o risco de traduzir no *dito* claro do logos apofântico grego o *dizer* da tradição hebraica, mantendo viva a tensão ineliminável entre os dois polos e satisfazendo, por um lado, a singularidade hebraica, que espera pela sua filosofia e, por outro, enunciando em grego princípios, que a Grécia ignorava [38]. No entanto, só a Bíblia esclarecida pelo Talmud inscreve o

---

[34] ID., *o.c.* 20.

[35] E. LÉVINAS, *Noms Propres* (Paris 1976) 144.

[36] ID., *Totalité et Infini* 9.

[37] ID., *Transcendance et Intélligibilité, Suivi d'un Entretien* (Géneve 1996) 46-47.

[38] ID., *Au-delà du Verset* 233-234.

leitor numa leitura judaica da Escritura e, por isso, Lévinas pratica uma hermenêutica, que não separa o texto de uma tradição de leituras, que de geração em geração descobriram significações inéditas ou pensamentos novos, que, adormecidos na letra, esperavam o despertar através das questões levantadas por leitores individuais exigentes, que tinham consciência de que o sentido último dos versículos ainda não fora atingido. A língua hebraica tem apenas consoantes e não vogais e, por isso, a mesma palavra pode ler-se de vários modos e adoptar de cada vez sentidos diferentes, que a falta de pontuação sobremaneira acentua. A necessidade de completar este modo de escrita e de interpretar um texto já de si complicado é uma permanente interpelação dirigida ao leitor, que para Lévinas significa o «convite à participação e ao deciframento, ao *Midrach*, que é já uma participação do leitor na Revelação, na Escritura» [39]. Por isso, a interpretação da Bíblia requer uma pluralidade de leitores e suas pertinentes interrogações, pois o «poder-dizer» de um texto inspirado, neste caso o «dizer» da Bíblia, excede sempre o seu «querer-dizer» imediato e, por isso, «expõe-se à exegese e reclama-a». Fascinada pelo domínio conceptual das coisas, divorciada da voz do outro, que fala nos livros, «a filosofia é atingida, desde a sua infância, por um horror ao outro, por uma insuperável alergia» [40], em contraste flagrante com o texto bíblico. Porém, o pensamento não se reduz à interpretação, que dele traçou a hegemonia conceptual da razão, ao reduzir toda a alteridade transcendente à imanência da consciência dominadora, pois há outro modelo de razão e de inteligibilidade, que serve a alteridade do outro e se pode documentar com versículos bíblicos e adágios talmúdicos com o mesmo direito com que certos filósofos citam Hoelderlin ou Trakl. Porém, estes versículos e adágios não desempenham o papel de provas «mas testemunham uma tradição e uma experiência» [41] esquecidas ou até repudiadas pelo Ocidente, que herdou com o pensamento grego a ignorância de princípios, que respeitam o humanismo do outro homem, são universais e não propriedade do povo judeu. Neste contexto, «a filosofia como amor da verdade aspira ao Outro como tal», que é um ser distinto do seu reflexo em nós [42], sendo a Escritura e os seus comentários, que «emprestam um sentido original ao ser» [43],

---

[39] ID., *o.c.* 162. Cf. M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud* [2] (Paris 1993) 23-48.

[40] E. LÉVINAS, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* [5] (Paris 1994) 188.

[41] ID., *Humanisme de l'Autre Homme* (Paris 1972) 96.

[42] ID., *Difficile Liberté* 377.

[43] ID., *o.c.* 158.

«uma forma essencial do espírito», uma fonte de inspiração heterocêntrica, que a razão pode escutar sem se negar nem ceder às exigências do discurso argumentativo de domínio.

Após o holocausto, o sobrevivente Lévinas sentiu-se na obrigação de expor um inadiável regresso àqueles textos, que veiculam uma sabedoria e um tipo de razão com força para «manter no perseguido a sua essência humana» [44] e o levar a optar pela vida, quando a dor é inconsolável e a tentação do niilismo e do desespero parece irresistível. Ao lado dos seus grandes mestres da Filosofia Ocidental Husserl e Heidegger (este «o maior filósofo do séc. XX» para Lévinas) [45], é colocada em lugar proeminente a figura de Chochani [46], rabino que o marcou indelevelmente na leitura e interpretação do Talmud. Estas três figuras tutelares simbolizam a tensão bipolar do pensamento de Lévinas sem que jamais o modelo original da razão judaica fosse ofuscado e muito menos pervertido pela génio filosófico dos seus mestres do Ocidente. De facto, a sensibilidade ética judaica obriga a questionar radicalmente a Ontologia Ocidental e suas pretensões à verdade em si, à verdade do ser, que é «a exposição do ser à luz na consciência de si» [47], com a inevitável dissolução da transcendência, porque, neste caso, o «para nós» vence o «em si» do ser: «O ser desvelado é por referência a nós e não kath'autó... Esta modificação, que a consciência introduz no Uno, que perde a sua unidade no conhecimento, Platão evoca-a no Parménides. O conhecimento no sentido absoluto do termo, experiência pura do outro ser, deveria por si manter kath'autó o outro ser» [48]. Pensar o outro kath'autó, na outra margem, em diálogo tenso e crítico com o modelo grego era obedecer ao modo hebraico de «estar na verdade» [49], mantendo «de modo diferente a relação entre o ser e o conhecer» [50]. Era propósito de Lévinas destruir a convicção de que «toda a transcendência se pensa como saber» nos domínios do intelecto [51], reduzida ao conhecimento e à razão. A esta atitude considerada típica do homem grego e ocidental chamou Lévinas «a tentação da tentação», que

---

[44] ID., *o.c.* 362.

[45] ID., «Philosophie, Justice et Amour» in: ID., *Entre Nous. Essais sur le penser-à--l'Autre* (Paris 1991) 134.

[46] Cf. S. MALKA, *Monsieur Chouchani. L'Énigme d'un Maître du XXe Siècle. Entretiens avec Elie Wiesel suivis d'un Enquête* (Paris 1994) 111-114.

[47] E. LÉVINAS, *Autrement qu'être* 35.

[48] ID., *Totalité et Infini* 59-60.

[49] ID., *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris 1968) 101.

[50] ID., *o.c.* 80.

[51] ID., *Autrement que Savoir. Avec les Études de G. Petitdemande et J. Rolland* (Paris 1986) *passim.*

é uma *curiositas* ontológica, um gosto mórbido e impaciente de novidade, uma avidez geral de tudo sem se perder em nada. Neste caso, o que tenta é a tentação de tudo saber sem limites, de questionar tudo, de experimentar tudo, sem cortar raízes com o solo natal nem aspirar a qualquer êxodo [52]. Nesta tentação da tentação fenece toda a relação ao outro e apaga-se o sentido da transcendência, cuja exigência de verdade não se nutre de *curiositas* ontológica mas requer «vias mais puras» [53], por onde passa o respeito pelo que está para além de toda a totalidade e é absolutamente exterior a toda a posição teórica e dialéctica no ser ou no conhecer. Pelo seu lado, a ciência, ao reduzir tudo à presença, é um saber em que a exterioridade se instala na imanência da consciência presidida pela autoridade do mesmo. Assim, «o saber é uma relação do mesmo com o outro, em que o outro se reduz ao mesmo e se despoja da sua estranheza, em que o pensamento se refere ao outro mas o outro já não é outro enquanto tal» mas é do mesmo, «sem segredos ou aberto à investigação, isto é, é mundo [54]. Esta imanência tem o modo temporal da presença ou da «exposição na franqueza absoluta do ser», que é também «reunião e sincronia sem falha nem fuga nem sombra», é «um aparecer e um dar-se», que tendem a restabelecer «a presença na eternidade de uma presença ideal». A imanência traduz-se pela equação entre o saber e o ser, despido de toda a alteridade, o que permite afirmar que só aprendemos o que já sabemos, que nada de absolutamente novo, de outro, de estranho, de transcendente poderá afectar ou alargar verdadeiramente um espírito capaz de contemplar tudo. O *cogito* na primeira pessoa do presente significa já e talvez antes de tudo a apercepção transendental, que abrange todo o pensável na sua totalidade e constitui deste modo a autonomia do saber, que se basta a si mesmo na unidade sistemática da consciência do Eu puro [55]. O ser enquanto dar-se é um «oferecer-se à mão que agarra» mediante a contracção muscular do apanhar e, por isso, a percepção do ser-dado e presente torna-se aquisição, depósito, apropriação e promessa de satisfação para um eu ávido e hegemónico. A satisfação é o ponto alto da imanência e a plenitude da adequação expressa no «satis» (de satisfação), que implica também a ininteligibilidade do que ultrapassa a medida e, por isso, é uma tentação incessante de ateísmo. A presença é um deixar-se agarrar, prender e, por isso, «o conhecimento permanecerá sempre ligado à percepção, à apreensão e à captação» e prolonga-as nas suas

---

[52] ID., *Quatre Lectures Talmudiques* 67-109.

[53] ID., *o.c.* 76.

[54] ID., *Transcendance et Intélligibilité* 12-13.

[55] ID., *o.c.*14.

sínteses, quaisquer que sejam os degraus de idealização de que o saber como olhar é capaz. Essas metáforas da actividade da mão devem tomar-se a sério e à letra, pois «pertencem à fenomenologia da imanência». O saber europeu como actividade humana a que nada de absolutamente outro resiste, é uma doutrina do saber absoluto, que Lévinas vê paradigmaticamente realizada no Hegelianismo e na Fenomenologia Husserliana, onde desaguam «as diversas tentativas do pensamento ocidental» [56]. Neste contexto, as noções de transcendência, de alteridade, de novidade absoluta põem radicalmente em questão o saber e o mundo, que as pretenderam imanentizar e, por isso, propõe Lévinas que a inteligibilidade destas noções seja tarefa de «outra fenomenologia», que certamente procederá à «destruição da fenomenologia do aparecer e do saber» [57].

Só a «revelação» ou doação da Tora, ao descobrir uma ordem mais antiga do que aquela em que se instala um pensamento tentado pela tentação [58], consegue vencer a tentação da filosofia e do saber absoluto, abrindo o campo da Ética para além do ser e anterior ao conhecimento e à liberdade. De facto, «o que se deve receber para possibilitar a livre escolha, não pode ter sido escolhido» e, por isso, a Revelação é certamente «este consentimento anterior à liberdade e à não-liberdade» [59]. Este tema delicado de um consentimento na doação da lei antes de toda a escolha livre é traduzido de modos diversos e até opostos em *Autrement qu'être*: Lévinas ora afirma que a falta de escolha «não pode significar violência senão para uma reflexão abusiva ou apressada e imprudente, porque ela precede o par liberdade/não-liberdade» [60] ora fala de «violência da escolha» [61] ora atenua a violência chamando-lhe boa, porque é a própria eleição do Bem. Em *Totalité et Infini* já a relação do homem à doação da Lei ou ao Bem fora chamada violência e em seguida negada: «Ela (a relação da linguagem e da bondade ao outro) é-lhe (ao homem) imposta para além de toda a violência, por uma violência que o põe inteiramente em questão» [62]. Noutro texto, «a Tora seria precisamente este antecedente do pensamento, que é recebido mas sem violência no sentido corrente do

---

[56] ID., *o.c.* 16.

[57] ID., *o.c.* 17-18.

[58] ID., *Quatre Études Talmudiques* 79. Cf. A. PONZIO, *Sujet et Altérité. Sur Emmanuel Lévinas, Suivi de Deux Dialogues avec Emmanuel Lévinas* (Paris 1996) 13-19, 67-78, 115-141.

[59] ID., *o.c.* 82.

[60] ID., *Autrement qu'être* 148.

[61] ID., *o.c.* 73.

[62] ID., *Totalité et Infini* 38.

termo» [63] e que se aceita antes de todo o conhecimento e exame como obrigação irrecusável ou mandamento ético. Este antecedente de todo o pensamento é absoluto, transcendente, irredutível à imanência devoradora da razão e determinante metafísico de toda a sujectividade humana. A revelação ou recepção da Tora é realmente o comportamento ético-heterocêntrico, que realiza o acolhimento de outrem, a bondade e a justiça. No prefácio de *Totalité et Infini*, a Ética aparece como a original realização da «aspiração à exterioridade radical chamada por esta razão metafísica» e constitui a verdade para além da consciência, pois «o essencial da Ética é a sua intenção transcendente», sem a estrutura noético-noemática da leitura fenomenológica da consciência [64]. Antes da oposição tradicional entre teoria e prática, está a transcendência metafísica «em que se estabelece uma relação com o absolutamente Outro ou a verdade e de que a Ética é a via real» [65].

Quando a filosofia se propõe avançar da estrutura do aparecer ou da manifestação do ser na luz, incorre numa ambiguidade inevitável, pois todo o aparecimento pode ser aparência e toda a manifestação dissimulação, dado que a luz como «aquilo pelo qual uma coisa é diferente de mim mas ao mesmo tempo como se ela saísse de mim» [66], é a raíz desta duplicidade. Assim, o aparecer do ser é também a possibilidade da sua aparência, que dissimula o ser no seu desvelamento e, por isso, a procura da verdade tem de arrancar o ser à ambiguidade do aparecer [67], isto é, transcender toda a Ontologia Fenomenológica, que é uma filosofia da imanência total, presa de um mundo de pura simulação. Neste caso, a «relação originária e original com o ser» de que fala *Totalité et Infini* [68], realiza-se apenas na relação ética ou aproximação absoluta do Outro para além de toda a ontologia e doação de ser na ambiguidade da luz. Ao reconhecer no Judaísmo esta referência ao Absoluto como essencial à subjectividade humana, Lévinas escreveu esta nota autobiográfica: «Eu não lamento ter aproximado na minha fase precedente filosofia e religião. Para mim, a filosofia deriva da religião» [69]. Consequentemente, é o pensamento religioso que nos permite evadir do «sentimento brutal da existên-

---

[63] ID., *Quatre Lectures Talmudiques* 82.

[64] ID., *Totalité et Infini* 14.

[65] ID., *o.c.* 15.

[66] ID., *Le Temps et l'Autre* (Paris 1979) 47.

[67] ID., *Autrement qu'être* 30. Cf. G. BAILHACHE, *Le Sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et Subjectivité* (Paris 1994) 10-17.

[68] ID., *Totalité et Infini* 6.

[69] ID., *Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques* (Paris 1977) 155-156.

cia» e da visão dramática de «tudo o que há de revoltante na posição do ser» [70]. De facto, «a religião — ou mais exactamente o Judaísmo — seria o modo como de per si se produz e é possível uma des-substanciação do ser... O simbolismo do rito, como o enigma do dizer hebraico, desnucleou a solidez última latente sob a plasticidade das formas, que a Filosofia Ocidental ensina» [71]. A des-substanciação do ser restitui-lhe o seu estatuto de criatura, porque «um mundo sem descanso, um mundo sem tempo livre, um mundo sem sábado é sem dúvida ainda o que os filósofos chamam ser, não a criatura de que fala a Bíblia. É o sétimo dia sem actividade que termina a criatura enquanto criatura. Ela já não é uma peripécia do ser, um acaso da Ontologia», que não conserva qualquer rasto de criatura [72]. Nesta ordem de ideias, a Revelação ou doação da Tora inverte a verdade como desvelamenco e rejeita a ambiguidade da luz, acolhendo o imperativo da lei antes do conhecimento, do livre exame e da comunicação de conhecimentos. Esta atitude religiosa é a categoria filosófica mais importante e eficaz para Lévinas, pois sem esta heteronomia não se atingiria o kath'autó originário e absoluto visado pela investigação da verdade. Nestas circunstâncias, Lévinas censura a filosofia por ter rompido com a heteronomia religiosa, resvalando para uma «filosofia da imanência e da autonomia do ateísmo» [73], apesar dos exemplos em contrário como o Bem platónico para além da essência, o Uno plotiniano para além do ser e a ideia de Infinito de Descartes para além da imanência da consciência. A autonomia ocidental é entendida como «o estádio em que nada de irredutível viria de novo limitar o pensamento e em que, por consequência, o pensamento não limitado seria livre. A filosofia equivaleria assim à conquista do ser pelo homem através da história» [74]. Contra esta hybris ocidental e contra a essência imperialista, autónoma e violenta da sociedade e da política do Ocidente a ideia de uma heteronomia testemunhada pelo Judaísmo seria a crítica por excelência e o permanente desafio [75].

O mal-estar sentido por Lévinas na prisão da filosofia fenomenológica e ontológica dominante, que estudara em Freiburg, foi o ponto de partida do livro *De l'Évasion* escrito em 1936 sob a pressão do «sentimento da brutalidade da existência» e do peso de «tudo o que há de revoltante na

---

[70] ID., *De l'Évasion* (Paris 1982) 67, 70, 89, 94.

[71] ID., *Noms Propres* 18.

[72] ID., *Transcendance et Intélligibilité* 45; ID., *Autrement qu'être* 117.

[73] ID., *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* 188.

[74] ID., *o.c.* 166.

[75] Cf. F. CIARAMELLI, «Le Rôle du Judaïsme dans l'oeuvre de Lévinas» in: *Révue philosophique de Louvain* 81 (1983) 580-600; G. BAILHACE, *o.c.* 153-182.

posição do ser» [76]. Este ser bruto e revoltante não é a criatura propriamente dita da Bíblia mas é, sob o nome de *il y a*, uma presença indeterminada semelhante ao caos informe, que precedeu a criação e a diferenciação dos seres e a que se retorna, quando se suspende o mundo, como a uma facticidade invencível a que ninguém pode fugir e que nenhum suicídio pode destruir. A experiência do *il y a* permite imaginar «o vazio absoluto de antes da criação», um vazio irredutível ao nada, embora nele nada haja [77] e para ele se abra «o mundo das formas... como (para) um abismo sem fundo. O cosmos explode para deixar abrir-se o caos, isto é, o abismo, a ausência de lugar, o *il y a*» [78]. A experiência de estupefacção (tohu), do vazio e da solidão (bohu) dos comentários bíblicos [79] aparece de novo como uma das possibilidades constantes e mais dramáticas do mundo, que o podem povoar de violência destruidora e de morte. Para Lévinas, não é a morte que torna trágica a existência mas a impossibilidade de escapar à fatalidade do ser como caos ameaçador, ao seu domínio sufocante e absurdo, enquanto não soar a justificação de uma Palavra orientadora, que permita sair da solidão do ser [80]. Esta materialidade informe não é uma pessoa nem uma coisa nem a totalidade das pessoas e das coisas mas apenas o facto anónimo de ser, o facto de *il y a* [81], fechado sobre si como cárcere da imanência absoluta, que é impossível negar e de que ninguém se pode evadir. Neste anonimato essencial ou ser, que fica como resto ineliminável após o desaparecimento de todas as coisas e de todos os eus, somos obrigados a participar de modo necessário «sem termos tomado a iniciativa» [82]. Por isso, o sujeito solitário está colado a algo diferente de si, que é a existência ou o ser impessoal e anónimo, que precede toda a relação ao mundo, o que torna a solidão do eu uma «solidão a dois», em que «este outro além de mim corre como uma sombra, que acompanha o meu eu» [83]. No fundo do mal-estar humano há um sentimento agudo de estarmos enlaçados ao existir e de não podermos desatar o laço, restando-nos apenas a quimera de uma evasão, porque, levando-nos sempre a nós

---

[76] ID., *De l'Évasion* 67, 69, 71, 73, 74, 94. Cf. F. CIARAMELLI, «Le l'Évasion à l'Éxode. Sujectivité et Existence chez le jeune Lévinas» in: *Révue philosophique de Louvain* 80 (1982) 553-578.

[77] ID., *Éthique et Infini* 46-47.

[78] ID., *De l'Existence à l'Existtant*[4] (Paris 1986) 121.

[79] ID., *Noms Propres* 107; ID., *À l'Heure des Nations* (Paris 1988) 156.

[80] Cath. CHALIER, *L'Utopie de l'Humain* 42-44.

[81] E. LÉVINAS, *De l'Existence à l'Existant* 26.

[82] ID., *o.c.* 95.

[83] ID., *o.c.* 151.

mesmos nas nossas viagens, nenhum céu desconhecido, nenhuma nova terra nos permitem uma evasão real: «Como para os verdadeiros viajantes de Baudelaire, trata-se de partir para partir» [84]. Hamlet teria compreendido que o não-ser é talvez impossível e por isso ele não pode dominar o absurdo do ser pelo suicídio. A noção do ser inevitável e sem saída constitui o absurdo fundamental da vida. O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites [85]. O fundo da tragédia shakespeareana está na impossibilidade de nos evadirmos da existência anónima e incorruptível e, por isso, não será de todo despropositado afirmar que «toda a filosofia é apenas uma meditação de Shakespeare» [86].

Dada a incapacidade de evasão real na Modernidade, Lévinas vai propor como primeira obrigação perante a violência intolerável da Ontologia «a saída do ser e das categorias, que o descrevem», seguindo a inspiração da fórmula platónica, que situa o Bem para além da essência (Rep. 506 b) [87] e prefigura o primeiro esquema filosófico de evasão. Superar radicalmente a Ontologia e o primado do ser implica abandonar o horizonte da pergunta pelo ser, porque admitir a questão do ser é já assumi-lo e, se a filosofia é mais do que a questão do ser, «é porque ela permite ultrapassar esta questão e não responder-lhe». Ora, «o que pode haver a mais para além da questão do ser, não é uma verdade mas o Bem» [88]. O existente na sua subjectividade é resultado do primeiro salto para além do anonimato do ser, do primeiro movimento de saída e de sentido e, nesta óptica de evasão, «a luz e o sentido só nascem com o surgimento e a posição de existentes nesta horrível neutralidade do *il y a*», os quais ficam «na via que conduz da existência ao existente e do existente a outrem» [89]. Daí, o processo de transcendência, que, iniciado na evasão do *il y a* através da posição de sujeitos ou hipóstases solitárias, prossegue na abertura destes ao outro e culmina no reconhecimento do Infinito no rasto deixado no rosto do outro.

O aparecimento do sujeito singular é a primeira inversão do anonimato impessoal do existir em geral concretizada no acontecimento da hipóstase. Nesta, «o acto expresso pelo verbo (existir) torna-se um ser designado por um substantivo (existente). A hipóstase... significa a suspensão do *il y a* anónimo, a aparição de um domínio privado com um nome... Sobre o fundo do *il y a* surge um sendo... Pela hipóstase o ser anónimo perde o

---

[84] ID., *o.c.* 32.

[85] ID., *Le Temps et l'Autre* 29.

[86] ID., *o.c.* 60.

[87] ID., *De l'Existence à l'Existant* 9.

[88] ID., *o.c.* 28.

[89] ID., *Difficile Liberté* 375.

seu carácter de *il y a*. O sendo — o que é — é sujeito do verbo ser e, por isso, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser convertido em atributo seu» [90]. A constituição do sujeito como hipóstase, que sujeita a si o ser anónimo, é um momento necessário no processo de superação da Ontologia mas ainda radicalmente imanente, porque «o acto da posição não se transcende» e «este esforço, que se não transcende, constitui o presente ou o eu». Nesta interpretação, a noção de ex-sistência heideggeriana é substituída por «um ser cuja chegada é mesmo um dobrar-se sobre si... é uma substância» [91]. O eu aparece na hipóstase como um recuo e uma libertação do ser impessoal mas, enquanto auto-referência e regresso a si na solidão hipostática, não é qualquer relação ao exterior, é identificação consigo mesmo autónoma e solipsista. Não é numa relação prévia ao outro que surge a solidão do eu, como pensa Heidegger [92], mas a solidão é o facto original da chegada de um existente separado, que dominou o existir impessoal, tornando seu o acto de existir e pagando com isso a factura da solidão: «Pela sua identificação, o existente fechou-se já sobre si mesmo. Ele é mónada e solidão» [93]. Enquanto eu sou, sou nómada e é pelo existir assumido hipostaticamente que não tenho portas nem janelas, porque, de contrário, a totalidade do ser seria inevitável e com ela o monismo: «Chegamos ao monismo, se abandonarmos a monadologia» [94]. Porém, a solidão não significa ausência e abandono mas o cuidado agudo por si mesmo ou materialidade, que mergulha na fruição dos bens sensíveis e se deixa por eles absorver num certo esquecimento de si mas não no seu desaparecimento. A fruição de bens é uma «transcendência instantânea», que não arranca o eu da sua solidão original, pois a luz e a claridade, que permitem encontrar as coisas, que se fruem, saiem do próprio eu, que é a razão solitária: «...Neste sentido, o conhecimento jamais encontra no mundo qualquer coisa verdadeiramente outra. Está aqui a verdade profunda do idealismo» [95]. Neste primeiro momento da evasão, há o desencanto de um fracasso, pois a hipóstase fica inclausurada na solidão monádica de um presente imóvel e definitivo, que impede a verdadeira transcendência. A saída do presente de uma identidade solitária colada a si mesma, em que «o presente e o eu são o movimento da referência a si, que constitui a identidade» [96], é possível no tempo da socialidade ou da

---

[90] ID., *De l'Existence à l'Existant* 141.
[91] ID., *o.c.* 138.
[92] ID., *Le Temps et l'Autre* 18.
[93] ID., *o.c.* 31-32.
[94] ID., *o.c.* 22.
[95] ID., *o.c.* 51-53.
[96] ID., *De l'Existence à l'Existant* 136.

relação a outro, já prefigurada na solidão pelo «pensamento da liberdade» em que se pressente um modo de existência em que nada é definitivo [97]. O tempo da relação a outrem é a libertação do emparedamento no instante do presente [98] com que o eu solitário se debate e, por isso, ao concluir o *De l'Existence à l'Existant*, Lévinas pressente nesse tempo o «tempo de redenção» [99].

Após o desencanto da constituição da hipóstase na sua solidão original, é a alteridade, irredutível ao seu reflexo no eu, que vem libertar o homem da sua clausura onto-ego-lógica, realizando o sonho da evasão. Esta libertação pode chamar-se êxodo ou movimento de abertura nunca acabado, aspiração perpétua ao exterior, convocação sempre nova da transcendência. O êxodo só acontece graças à alteridade do outro no seu tempo originário, que põe eticamente em questão o eu solitário, o faz sair de si, o inquieta e desperta do repouso na sua imanência hermética. Este êxodo está sempre por vir, sempre a recomeçar numa reiteração ininterrupta e numa permanente saída do ser [100].

Lévinas ouviu lições de Heidegger e meditou longa e profundamente o *Ser e Tempo*. M. Candillac recordou em 1970 que Lévinas, no encontro entre Heidegger e Cassirer em Davos (1929), revelou um conhecimento perfeito de *Ser e Tempo* e serviu de intérprete e intermediário aos estudantes, a quem explicou a originalidade da filosofia heideggeriana e as suas relações com a Fenomenologia de Husserl [101]. Para Heidegger, a estrutura ontológica aberta do ser-aí permitia atitudes diaspóricas de fuga e de evasão dentro do ser, o que, na óptica de Lévinas, destruía todo o sentido anti-ontológico da revolta e do mal-estar da cultura e não deixava qualquer espaço, para além do ser, à exigência de exterioridade e de transcendência. Por isso, logo na introdução de *De l'Existence à l'Existant* é posto em relevo o distanciamento do autor relativamente a Heidegger: «Se, de começo, as nossas reflexões se inspiram em larga medida, no que tange a noção de Ontologia e a relação, que o homem mantém com o ser, na filosofia de M. Heidegger, elas são comandadas por uma necessidade profunda de abandonar o clima desta filosofia e pela convicção de que se

---

[97] ID., *o.c.* 152.

[98] ID., *o.c.* 134, 150. 159-160.

[99] ID., *o.c.* 153 ss. Cf. F. CIARAMELLI, «De l'Errance à la Responsabilité» in: *Études Phénoménologiques* 12 (1990) 45-66.

[100] Cf. F. CIRAMELLI, «De l'Évasion à l'Exode. Subjectivité et Existence chez le jeune Lévinas» in: *Révue philosophique de Louvain* 80 (1982) 577-578: P. HAYAT, *Emmanuel Lévinas Élhique et Socielé* (Paris 1995).

[101] M. GANDILLAC, «Martin Heidegger im Zeugnis» in: R. Wisser, Hrsg., *Martin Heidegger im Gespraech* (Freiburg/Muenchen 1970) 17.

não poderá sair dela para uma filosofia, que se pudesse qualificar de pré-heideggeriana» [102]. Anos depois, ao recordar salas a regorgitar de ouvintes, Lévinas referia o clima emocional de magia, nada proprenso à reflexão, que a filosofia de Heidegger despertara na juventude do seu tempo [103]. Por isso, o importante é «sair do ser por uma nova via, com risco de inverter certas noções, que ao senso comum e à sabedoria das nações parecem as mais evidentes» [104]. Em 1934, já a filosofia do Hitlerismo encarnava, para Lévinas, o *il y a* ou o caos primitivo, ao glorificar o facto da prisão ao corpo sem escapatória possível e ao reduzir o espírito a este encarceramento corpóreo com o desprezo da liberdade e do acordo das vontades livres. A ideologia nazi substituía a universalidade pela exaltação da própria expansão e esquecia a possibilidade de o homem se libertar do peso obsediante do corpo, do sangue e do passado biológico. Toda a civilização, que aceita o ser e com ele o desespero trágico e os crimes por ele justificados, «merece o nome de bárbara» [105]. Cinquenta e quatro anos depois (1990), Lévinas esclarecia que o seu artigo sobre o Hitlerismo procedeu da convicção de que a fonte da barbárie sangrenta do Nacional--Socialismo não estava em qualquer anomalia contingente do raciocínio humano nem em qualquer mal-entendido ideológico acidental mas «numa possibilidade essencial do Mal elementar», inscrita na Ontologia do ser preocupado apenas consigo mesmo sem jamais assumir a responsabilidade pelo outro homem nascida de uma eleição, «que vem de um deus — ou de Deus — que o olha no rosto do outro homem,... lugar original da Revelação» [106].

O movimento de fuga iniciado na evasão aprofunda-se numa mudança radical do sujeito. diversamente traduzida por expressões como «converter-se», «inverter-se», «mudar-se», «viragem», «reviravolta», «conversão», «inversão», «subversão», «fissura», «desnucleação», «declaustração», etc. [107]. Esta mudança radical do pensamento ontológico e fenomenológico não é de tipo reflexivo [108] mas resulta da experiência originária do outro

---

[102] E. LÉVINAS, *De l'Existence à l'Existant* 19.

[103] M. JAKOB, «Gespraech mit Emmanuel Lévinas» in: *M. Jakob, Aussichten des Denkens* (Muenchen 1994) 48-49.

[104] E. LÉVINAS, *De l'Existence à l'Existant* 99.

[105] ID., *De l'Évasion* 98.

[106] ID., «Quelques Refléxions sur la Philosophie de l'Hitlerisme» in: Cath. CHALIER/ M. ABENSOUR, *Cahier de l'Herne.* Emmanuel Lévinas (Paris 1991) 118.

[107] ED., *Autrement qu'être* 206, 195, 197, 11, 190, 199, 206, 227; ID., *En Découvrant l'Existence* 195, 196, 190.

[108] ID., *En Découvrant* 195.

«absolutamente exterior» [109], que rompe toda a 'transcendência na imanência' e todo o esquema fenomenológico husserliano ou dialéctico e me fala da nudez sem forma e sem mundo do seu rosto [110]. Por fidelidade à voz exigente do rosto do outro, a intencionalidade tem de se despojar da sua orientação centrípeta, que regressa sempre à consciência transcendental, para se converter num «movimento sem regresso», como o de Abraão [111]. Só por uma conversão sem resíduos do sujeito se pode pensar a alteridade do outro e a própria Alteridade Absoluta, que naquela deixou rasto, isto é, só por um profundo despojamento das formas egocêntricas, teóricas e práticas, da consciência pode o homem concreto corresponder ao «outro modo que ser ou para além da essência» e ao seu imperativo de justiça. Esta conversão do pensamento pode exprimir-se com a sentença do *Górgias* de Platão, 469 c, segundo a qual é preferível sofrer a injustiça a cometê-la [112] ou, com termos de Lévinas, «ser-para-além-da-minha--morte» [113] até à imolação pelo outro. Se compararmos a vigilância da consciência, do Ego, do Espírito ou da Alma, nas suas formas egóides famintas de descanso, de satisfação de necessidades e de felicidade do ser-para-si, ao sono, que realiza funções análogas, então os chamados conscientes e vigilantes não passam de seres adormecidos, que é necessário despertar para o processo de humanização em que o rosto do outro ou do próximo toca a minha sensibilidade, ferindo-me e traumatizando--me desde a sua«altura e miséria». Sentir-se visto e tocado pelo olhar do outro, infinitamente exigente e acusador, é semelhante a uma ferida ou traumatismo sem limites, que a razão egoista, cruel e dominadora, é incapaz de compreender antes da conversão ou da substituição da óptica do eu pela óptica do outro. Neste sentimento de ferida e de acusação, o eu convertido e desperto ouve a voz do rosto do outro e torna-se sujeito responsável. Esta nova atitude é como uma «ruptura de identidade» pela qual o sujeito alcança a «sua subjectividade de sujeito no sentido da «sua sujeição a tudo», que é a «sua susceptividade, a sua vulnerabilidade, isto é, a sua sensibilidade» [114].

---

[109] ID., *o.c.* 190.

[110] ID., *o.c.* 194, 195.

[111] ID., *o.c.* 189, 191.

[112] ID., «La mauvaise Conscience et l'Inexorable» in: ID., *De Dieu qui vient à l'Idée* (Paris 1882) 265.

[113] ID., *En Découvrant* 191.

[114] ID., *Autrement qu'être* 17; M. FAESSLER «Humilité du Signe et Kénose de Dieu» in: J. GREISCH/J. ROLLAND, EMMANUEL LÉVINAS. *L'Éthique comme Philosophie Première* (Paris 1993) 239-257.

Na conferência «Transcendence et Intelligilité» pronunciada em 1983 na Universidade de Genebra e que Lévinas quis fosse «rigorosamente filosófica» e no diálogo com especialistas, que se lhe seguiu, o nosso filósofo declara-se absolutamente pela kenose, humilhação ou esvaziamente de si, que Paulo atribui a Cristo (Phil. 2, 6-8) e Lévinas a todo o homem, que renuncia totalmente a si em prol do outro e também a Deus, que se associa à miséria dos miseráveis. Na sensibilidade religiosa judaica, os termos, que evocam a Majestade e a Altura divinas, são frequentemente precedidas de termos, que descrevem um Deus inclinado sobre a miséria humana ou até habitando esta miséria [115]. No pensamento talmúdico, é inseparável em Deus a conjunção da descida e da elevação, da grandeza e da humildade. No aprofundamento da kenose, Deus associa-se aos mundos criados ou retira-se deles em função do comportamento do homem, que responde pelo universo e pelos outros, como a alma viva do universo, que estaria com o Criador no cume da hierarquia dos mundos e, por fim, seria a sua imagem. Daí, o significado ético da actividade humana responsável por todos os outros mundos e homens, pois «a associação de Deus aos mundos ou o seu afastamento — o ser ou o não-ser da criatura — depende de mim», «o reino de Deus depende de mim» [116]. Ao subordinar a sua eficácia ao meu mérito e demérito, Deus só reina através de uma ordem ética em que o homem responde pelo outro e pelo universo de tal modo que o mundo é não porque persevera no ser mas porque ele pode ser justificado no seu ser pelo homem. Nesta sequência, «mais importante do que o omnipotência de Deus, é a sua subordinação ao consentimento ético do homem». Este é um dos sentidos primordiais de kenose em que a subjectividade humana não se define pelas categorias do em-si e do para-si mas pelo olvido de si no «temor e tremor» pelo outro, pelos mundos e pelos homens e Deus renuncia à sua omnipotência para se comprazer apenas na relação para-o-outro [117]. Esta concepção talmúdica está no núcleo do pensamento de Lévinas, para quem o Deus enquanto omnipotência pura se suicidou em Auschwitz [118]. Sendo a verdadeira prece sempre pelos outros, só é possível uma prece por si, quando se sofre, pois, neste caso, a prece é «por um Deus que sofre» e, sintetiza Lévinas, tal é a kenose do Judaísmo: «Podemos dizer que Aquele que sofre no meu sofrimento — mesmo que eu o tenha merecido pelo meu pecado

---

[115] ID., *À l'Heure des Nations* (Paris 1988) 133.

[116] ID., *o.c.* 145.

[117] ID., *o.c.* 145-147.

[118] ID., Emmanuel Lévinas: Visage et Violence Première (Phénoménologie de l'Éthique). Un Interview 135.

— é Deus» [119]. Perante um Deus, que sofre nos sofrimentos humanos, «as preces dos homens que sofrem, têm de aliviar esta tortura divina ou esta paixão de Deus». Esta ideia está presente ao trabalho intitulado *De Dieu qui vient à l'Idée*, pois a «obediência extraordinária» ou «serviço sem escravidão» ao imperialismo irrecusável vindo do rosto do outro homem recebe a sua «autoridade incomparável» do sofrimento. Por isso, se diz «palavra de Deus e é nestas circunstâncias que Deus nos vem à ideia. Como humilhação, descida ou assunção das dores de quem sofre, a kenose é idêntica à espiritualidade do espírito [120].

Da afectividade ou sensibilidade não se pode divorciar o logos ou a ideia de Infinito, que acorda o psiquismo humano da sua correlação ou paralelismo noético-noemático imanente ao saber humano, destrói a tese aristotélica de um Deus, que apenas se pensa a si mesmo e toda a fenomenologia comummente admitida, que, na sua essência, é ateia, ao igualar pensamento e pensado e ao converter em actividade da consciência toda a passividade da experiência. Na ideia de Infinito há precisamente a afecção do finito pelo Infinito, que se deve descrever em termos diferentes do aparecer, do participar ou do compreender, porque há nessa afecção passividade e paciência, que não se mudam em elaboração conceptual mas permanecem afectividade (amor, adoração, temor de Deus). Esta afectividade, que atravessa o logos do Infinito, não é a disposição afectiva heideggeriana angustiada pela morte do ser-aí singular pertencente ao mundo. A ideia de Infinito exige a saída da clausura do cogito e da sua imanência para «um pensamento, que pensa mais do que ele pensa e ou faz melhor que pensar» [121]. Este pensamento vai até ao Bem como afectividade ou desejo desinteressado em que a pluralidade social não tem de se unificar necessariamente na unidade do Uno, pois ela não significa mais «uma simples privação de coincidência, um puro e simples defeito de unidade». A afectividade é excelência do amor, da socialidade, do «temor pelos outros» e da responsabilidade por eles e não de modo algum a minha angústia perante a minha própria morte. Nesta nova concepção, «a transcendência não seria mais uma imanência falhada» mas teria na socialidade a excelência própria do espírito, que é a perfeição ou o Bem. Oposta a todo o saber puro e a toda a imanência, a socialidade é relação com o outro como tal e não com o outro, que fosse pura parte do mundo [122]. A razão

---

[119] ID., *Transcendance et Intelligibilité* 58-59; ID., «Un Dieu Homme?» in: ID., *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre* (Paris 1991) 69-76.

[120] ID., *Transcendance et Intelligibilité* 62-66.

[121] ID., *o.c.* 26-27.

[122] ID., *o.c.* 27.

pela qual a humanidade preocupada por si mesma e fechada no finito relegou a ideia de Infinito com sua passividade e afectividade para o reino da incerteza, está provavelmente, segundo Lévinas, no «desconhecimento da originalidade irredutível da alteridade e da transcendência», numa «interpretação puramente negativa da proximidade ética e do amor» e na «teimosia em os dizer em termos de imanência, como se a fusão — ideal de uma consciência intencional — esgotasse a energia espiritual». Ora, «a ideia de Infinito em nós ou a humanidade do homem compreendida como teologia ou a inteligibilidade do Transcendente» significa directamente que a proximidade do Infinito e a socialidade por ele instaurada e exigida podem ser melhores do que «a consciência da unidade», que a socialidade pela sua própria pluralidade é uma excelência irredutível, embora «a não possamos dizer em termos de riqueza sem recairmos no enunciado da miséria», que a relação ou não-indiferença relativamente ao outro não consiste em o converter ao mesmo, que a religião não é o momento da «economia» do ser e que o amor não é apenas um deus menor [123].

Para um leitor e comentador da Bíblia como Lévinas, os textos bíblicos, que proibem o uso de imagens (v. g. Ex. 20, 4-6; Lev. 26, 1; Deut. 4, 15-18), foram matéria de reflexão e ocasião de aprofundar uma epistemologia crítica da representação. Daí, a pertinência da pergunta sobre a denúncia por parte do monoteísmo judaico de determinado primado da representação sobre outras modalidades possíveis de pensamento [124]. Ao submeter toda a presença do objecto aos dois polos *cogitatio e cogitatum*, a re-presentação entrega e oferece ao poder de captação do pensamento o que parece transcendente, moldando-se o acto de pensar pela mão aberta que agarra, numa viva cumplicidade entre ver e captar, que adequa o pensado à medida e à disposição do pensamento. A proibição bíblica das imagens visa precisamente esta imanência ou ateísmo radical do ver e do saber, que é a tentação da idolatria [125]. A imagem reduz o rosto alheio a formas plásticas mortas, por mais fascinantes que estas pareçam como nas obras de arte: é «uma boca que não fala», são «olhos que não vêem», «ouvidos que não ouvem», «narinas que não sentem o odor», como diz o Salmo 115. Ao pensar as coisas, o pensamento representa-as, tornando-as irreal ou idealmente presentes como objectos intencionais rememorados e antecipados no fluxo da consciência. O «interdito da representação» atinge mortalmente este modelo de pensamento, que reduz a inteligibilidade ao saber e a este a essência do espírito, desconstrói «o privilégio

---

[123] ID., *o.c.* 29.

[124] ID., *Altérité et Transcendance* (Paris 1995) 129-130.

[125] ID., *o.c.* 130.

exclusivo conferido pela cultura ocidental à consciência, à ciência» e à sua promessa de sabedoria última e de pensamento absoluto [126] e sugere outra transcendência, que é a relação viva ao rosto do outro homem sem defesa e exposto à morte. Pela «interdição das imagens» protege-se a verdadeira transcendência do sofredor e da vítima, sumariada por Lévinas nestes termos: «rosto como mortalidade, mortalidade do outro para além do seu aparecer; nudez mais nua, pode dizer-se, do que aquela que o desvelamento da verdade descobre: para além da visibilidade do fenómeno, abandono da vítima» [127]. O sentido do rosto é «não matarás», imperativo, que proclama um direito e me responsabiliza pelo outro homem, pois a sua morte anunciada no seu rosto é problema meu e ele jamais deve ser abandonado à sua sorte extrema. A quietude e a boa consciência da perseverança no ser equivaleriam a deixar morrer o outro homem. A epifania do rosto, refractária a imagens, à consciência intencional e às suas sínteses transcendentais e apenas acessível ao amor sem concupiscência, só é possível após a purificação das representações, como se conclui da meditação crítica realizada por Lévinas sobre os «objectos de uso» de Husserl, elaborados posteriormente em «objectos-à-mão» ou utensílios por Heidegger, em cujas análises, porém, não surgiram preocupações éticas. Aqui interveio o apelo e o imperativo bíblicos, que, através da proibição das imagens, despertam o sujeito para uma responsabilidade pelo outro a partir da sua mortalidade e se não compaginam com o eu substancial perseverante, sem remorso, no seu ser e insensível ao que de facto se joga para além das imagens e das representações [128]. A proibição bíblica da imagem e da representação repercute-se na obra de Lévinas em todas as críticas ao pensamento reconstituinte das coisas na imanência do sujeito [129], a todas as tentativas de redução do outro ao mesmo [130], a toda a totalização sincrónica presidida pela unidade de apercepção transcendental do Eu puro [131]. Porém, a desconstrução da representação e da intencionalidade sincrónica não provem de qualquer reflexão do sujeito sobre si mesmo mas da experiência originária e temporal do outro ou do «exterior absoluto», que transforma toda a narração, apresentação e presentificação sincrónicas no dizer responsável pelo outro, que inverte a essência do sujeito em substituição [132] e converte a sua positividade em «dívida involuntária» perante o

---

[126] ID., *o.c.* 132-133.
[127] ID., *o.c.* 134.
[128] ID., *o.c.* 137.
[129] ID., *Autrement qu'être* 210.
[130] ID., *Totalité et Infini* 27.
[131] ID., *Autrement qu'être* 188, 181.
[132] ID., *o.c.* 206.

outro [133], prosseguindo o movimento de evasão e conversão. Expurgado da sua correlação nético-noemática, que dissolvia na imanência da consciência toda o transcendente, o dizer é «obediência pura» à alteridade do Outro [134], cujo rosto é rasto do Infinito e ponto de partida de uma Filosofia da Religião.

A linguagem metafórica da Bíblia mostra que a relação ao outro é relação religiosa [135] e, por isso, na experiência de alteridade, que incondicionalmente nos vincula, anuncia-se a Alteridade Absoluta, que deve ser repensada sem recorrer a imagens nem aos fenómenos e sistemas de sinais, que sejam elementos constituintes do universo da consciência mas unicamente aos rastos, traços e enigmas deixados pela visita do Outro e que perturbam a ordem intencional e mundana pela estranheza de lhe não pertencerem. O rasto é anti-intencional e anti-mundano, porque é uma relação ao «encontro de páscoa» entre o homem e o Infinito, que passa não só para um passado mais afastado do que todo o passado, «onde se desenha a eternidade» [136] mas também avança para um futuro para além de todo o futuro [137] ou «jamais demasiado futuro, mais longínquo do, que o possível» [138]. Quando Lévinas escreve que «o rasto não pertence à Fenomenologia» [139] e persiste em continuar fenomenólogo, isto apenas significa que a sua filosofia é uma contribuição para uma fenomenologia do rasto, assente na crítica da imagem, da representação e do fenómeno de matriz husserliana ou heideggeriana. Por isso, o rasto nunca é fenómeno presente à consciência no horizonte temporal do mundo mais um indicativo presente do passado absolutamente passado [140] ou de um futuro para além do possível. Pensar o sentido do humano é também pensar «o futuro sem mim», que se abre pela sexualidade fecunda e pela alteridade da mulher, pelas gerações vindouras, que são necessárias ao «êxtase do futuro» [141]. Quem deixou um rasto, perturbou a ordem do mundo, nada de mundano

---

[133] ID., *o.c.* 197.

[134] ID., *o.c.* 184.

[135] ID., *o.c.* 94, 116, 99, 112, 141, 150, 156 ss., 165, 186, 181, 189, 190-192, 200, 229. Cf. R. FUNK, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott* (Freiburg/Muenchen 1989) 35-48, 63-104, 107-169, 251-416.

[136] ID., *En Découvrant* 201.

[137] ID., *o.c., l.c.*

[138] ID., *Totalité et Infini* 232-233.

[139] ID., *En Découvrant* 199.

[140] ID., *o.c.* 200.

[141] ID., «L'Humanité est biblique» in: E. WEBER, *Questions au Judaïsme* 143. Cf. ID., *Le Temps et l'Autre*, passim.

comunicou, passou absolutamente: «Ser enquanto deixar um rasto, é passar, partir, desaparecer» [142]. O modelo é o cap. 33 do Êxodo em que Jahve só pelas costas poderia ser visto, portanto após ter passado e nunca no seu rosto, face a face. Por isso, «ser à imagem de Deus não significa ser a ícone de Deus mas encontrar-se no seu rasto», o traço da sua ausência. Porque o rasto não é sinal, ir para Jahve não é seguir o rasto deixado mas ir para os outros, que se mantêm no rasto [143]. Ora, é precisamente no rasto do Outro e no que aí se apresenta, escapando-se e me visita, tendo já abalado, que luz o rosto humano. Tal rasto de Transcendência não significa qualquer inscrição mundana passada nem qualquer trabalho ou fruição no mundo, porque isto seria uma contaminação pela ordem do ser, do *il y a*. A superioridade do Outro Transcendente «não reside numa presença no mundo mas numa Transcendência irreversível», que nada tem a ver com «uma modulação do ser do sendo» e, enquanto Ele na terceira pessoa, está fora da distinção entre ser e sendo [144]. Esta «terceira pessoa» ou «illéité» não é um «menos que o ser» relativamente ao mundo, onde penetra o rosto humano mas é, pelo contrário, «toda a enormidade, toda a desmesura, todo o infinito do absolutamente Outro, que escapa à Ontologia». Paradoxalmente, a «suprema presença do rosto» do homem é «inseparável desta suprema e irreversível ausência, que funda a própria eminência da visita» [145]. O rasto e com ele a ordem pessoal do rosto significam um «para além do ser» ou «uma terceira pessoa», que se não define pela ipseidade, pois escapa ao «jogo bipolar da imanência e da transcendência», próprio do ser em que a imanência ganha totalmente contra a transcendência [146]. Nesta ontofobia, o rosto é precisamente a única abertura ou um buraco no mundo segundo Sartre [147] em que a força significante do Transcendente deixa no rasto da sua passagem uma relação extra-mundana, que não deve ser anulada por nenhuma ordem imanente e sincrónica. «Só um ser que transcende o mundo, pode deixar um rasto» [148] e, por isso, o que, no encontro com o outro, fica como rasto, obriga infinitamente, ao remeter para o absolutamente Outro [149]. É o outro por quem nos responsabilizamos incondicionalmente que nos põe no rasto

---

[142] ID., *En Découvrant* 200.
[143] ID., *o.c.* 202.
[144] ID., *o.c.* 201.
[145] ID., *o.c.* 199.
[146] ID., *o.c.l.c.*
[147] ID., *o.c.* 198.
[148] ID., *o.c.* 201.
[149] ID., *o.c.* 200.

temporal do absolutamente Outro, interrompendo o tempo retenso e protenso da consciência, que é outrossim a sincronia do sujeito transcendental [150] e a unidade extática do ser-para-a-morte de Heidegger. Só na ruptura diacrónica, que anuncia a Transcendência e acontece na responsabilidade, se entreve também esse enigmático futuro, que me apela incondicionalmente e me toca de modo infinito no meu desejo, cuja sabedoria, segundo *Autrement qu'être*, é o reino da justiça e da paz consumada, de que todo o sujeito singular deve ser testemunha profética [151].

No rasto do rosto do outro apreendido na ruptura diacrónica aparece a «Illéité», que se mostra e, ao mesmo tempo, continua enigma [152], pois é o perfil de um Ele, de um Sujeito, de uma Pessoa [153], que sempre já passou, se anuncia no «passado imemorial» e é «insuportável para o pensamento» [154]. Esse sujeito na terceira pessoa — Ele — não está em relação exclusiva comigo e, por isso, o abstracto «Illéité» designa o fundo sem fundo do rasto, que se percepciona na ruptura diacrónica como rasto do Infinito, que me obriga o um «tu deves» e que nenhuma consciência sincrónica pode integrar e conter. Vindo de um Ele pessoal e não de um isso, de uma estrutura ou de um sistema, o rasto do Infinito não se pode ler coisisticamente dentro do binómio sendo-ser [155] mas apenas de modo personalista, porque a relação com a «Illéité» «é pessoal e ética» [156]. O Ele interpela-me da altura e da transcendência da sua «Illéité» e orienta-se irreversivelmente para o outro, mantendo-se diferente da alteridade do outro como o «séparé», o santo, o exterior, que também «está no fundo do tu» [157]. O rasto do Infinito não se refere apenas ao passado imemorial mas aponta também para um futuro, que é impossível para o pensamento sincrónico. Por isso, «no profetismo o Infinito... tem o significado de «Illéité» na terceira pessoa» [158], isto é, uma voz infinitamente futura, que promete a justiça e a paz e permanece na terceira pessoa, converte o homem em profeta. Esta voz, que ordena, não pertence ao domínio da fenomenalidade nem pode ser constituída pelo eu, pois penetra em mim sem a minha intervenção como um ladrão (Job, 4, 12) e, por isso, a sua autonomia infinitamente significativa para além do domínio familiar aberto

---

150 ID., *Autrement qu'être* 176.

151 ID., *o.c.* 185-194, 203.

152 ID., *En Découvrant* 199, 201, 202, 214; ID., *Autrement qu'être* 202.

153 ID., *En Découvrant* 201.

154 ID., *Autrement qu'être* 191[21].

155 ID., *En Découvrant* 201.

156 ID., *o.c.* 199.

157 ID., «Dieu et la Philosophie» in: ID., *De Dieu qui vient à l'Idée* 113-114.

158 ID., *Autrement qu'être* 191.

pelo diálogo diz-se «Illéite», para onde aponta a «relação anárquica» e aquela «intriga que religa ao que absolutamente se desliga» [159]. Só pela «inversão do ser em substituição» do outro [160] é possível o sujeito ficar frente a frente à «Illéite» infinita, que é passado imemorial e futuro transcendente, é sempre de novo e também sempre de novo se furta à nossa posse.

Esta tentativa de entender um Deus não contaminado pelo ser aproxima Lévinas de F. Rosenzweig, referido em *Totalité et Infini* [161] e que traduzira o nome de Deus para alemão, servindo-se da terceira pessoa do pronome pessoal Ele [162]. Por outro lado, Rosenzweig opôs-se à tradução do verbo Hajah por «ser», que a tradução luterana da Bíblia usara para nomear Jahve. A razão apresentada por Rosenzweig é a seguinte: o verbo Hajah tem o carácter surpreendente de um chegar, não é por essência cópula como o indogermânico «ser», não é estático mas é a palavra do devir, do chegar, do acontecer [163]. Este sentido do verbo hebraico Hajah visaria uma exterioridade radical ou metafísica, que se não verga à transcendência enquanto intencionalidade de uma noematização sem limites. Lévinas continuou a conversão à exterioridade radical de Rosenzweig até à consagração do outro como o «princípio do fenómeno» e ao abandono do ser, que Rosenzweig apenas traduzira de outro modo. A filosofia da Religião tem meditado e valorizado o contributo de Lévinas, como o «nascimento oculto da Religião no outro» [164], a sujeição ao outro em que o «pensamento pensa mais do que ele pensa» [165], o sentido vivo do testemunho prático, em que o sujeito se sente ferido pela exterioridade do outro numa paixão, que é a «profundidade de um sofrer, que nenhum poder conceptual concebe», de acordo com aquela «passividade mais passiva do que toda a passividade», que designa a subjectividade despojada de si mesma e alimentada pelo desejo ilimitado de «extra-versão» e de submissão messiânica que em *Autrement qu'être* se chama substituição e culmina o pensamento das duas lições de 1967 intituladas *La Trace de l'Autre*.

---

[159] ID., *o.c.* 201, 188.

[160] ID., *o.c.* 206.

[161] ID., *Totalité et Infini* 14.

[162] Cf. B. CASPER, «Illeité». Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Lévinas» in: *Ph Jb* 91(1984) 273-288, 282 ss.; F. FUNK, *o.c.* 33, 170, 421; B. CASPER, «La Prière comme être voué à l'au-delà de l'Essence. Quelques considérations sur Rosenzweig dans la perspective de l'oeuvre de Lévinas» in: J. GREISCH/J. ROLLAND, *Emmanuel Lévinas L'Ethique Comme Philosophie Prémière* (Paris 1993) 259-271.

[163] ID., *o.c.* 285-286.

[164] ID., *Dieu et la Philosophie* 118.

[165] ID., *o.c.* 116.

Lévinas rejeita a expressão «sinal de um Deus oculto» [166], porque o toque de ferida causado pelo outro nú e estranho não indica a presença do Infinito como se ele fosse uma super-ordem ou um meta-tema mas o modo novo e diferente como Ele enquanto Transcendência se afasta na proximidade ou no rosto do outro, fugindo a toda a captação noemática [167]. O Infinito passa por cada rosto, por cada dizer ou falar responsável e o rasto, que Ele deixa, é de um ausente, que já passou, de uma passagem, que nunca se tornou presença, de Algém, que não pôde entrar no interior limitado da casa, porque é, por essência, o Infinito e o Exterior. Contudo, sem o toque e o ferimento experiencial do rosto do outro toda a Transcendência se esfumaria. Desprovida dos sinais e das imagens, a linguagem do rosto joga o jogo do dizer, do desdizer e do redizer [168] sem cair no arbitrário e no ilusório [169]. Toda esta análise feita à luz do iconocasmo bíblico é sintetizada por Lévinas nestes termos: «A Teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus joga-se no humano. Deus desce ao 'rosto' do outro» [170]. Daí, o acosmismo resultante do conceito levinasiano de criação: não é como organismo nem como membro de uma totalidade política, social e económica, que o homem é concebido mas como 'pessoa' ou, na linguagem de Lévinas, como rosto, que não é objecto de experiência no sentido corrente do termo, como se fosse fisionomia com certas particularidades faciais objectiváveis, não tem lugar nem exerce funções dentro do horizonte do mundo, cuja ordem egocêntrica perturba, é uma ausência, «um buraco no mundo» na sua nudez, que me visita e fala de uma altura estranha. Inserido no mistério central da religião judaica, que é a Criação, o rosto exprime a anterioridade absoluta do Criador, a não-reciprocidade e a assimetria da relação Criador-criatura, o passado absoluto sem limites arqueológicos nem escatológicos do acto criador, que nunca foi encerrado num presente nem fez parte da história. Jamais a passagem do Criador se pôde transformar em presença e esta fronteira é inultrapassável, bastando-nos a consciência de uma ausência, o desejo do Divino e o seu rasto, que desarranja a ordem do mundo, porque não é signo ou sinal, que se integre e funcione na ordem interna de um sistema, nem se pode interpretar de modo unívoco. O rasto do Transcendente é um movimento de passagem pelo rosto do outro, que não propõe uma ordem estável em conflito ou em acordo com uma ordem

---

[166] ID., *Autrement qu'être* 119.

[167] ID., «La Trace de l'Autre» in: ID., *En Découvrant* 187-202.

[168] ID., *Autrement qu'être* 210 ss.; ID., Dieu et la Philosophie 122 ss.

[169] ID., *Autrement qu'être* 120[35].

[170] ID., *Les Imprévus de l'Histoire* (Paris 1994) 202.

anterior, «entra nesta de um modo tão subtil que dela logo se retira», «insinua-se, retira-se antes de entrar» e «apenas fica para aquele, que deseja dar-lhe seguimento» [171]. Este iconoclasmo, que vai substituir o fenómeno por rasto e enigma, termina numa ambiguidade típica, que não é arbítrio nem ilusão: o Deus Criador é um deus «sem audácia», pois a sua revelação numa montanha ou numa sarça ardente poderia ter sido um fenómeno natural, v.g., uma tempestade, e os livros da sua revelação uma criação de sonhadores. Perantes estes rastos ambíguos, sem a força de uma evidência intrínseca, sem violência nem sensacionalismo tem o homem de decidir: «É a nós ou, mais exactamente, a mim que compete reter ou rejeitar o Deus sem audácia, exilado porque aliado ao vencido, prescrito e, por isso, absoluto, que desarticula o próprio momento em que se oferece e se proclama, ir-representável». Daí, o sentido de Revelação ou manifestação como enigma na sequência da interdição da representação: o modo como o Outro conquista o meu reconhecimento, conservando-se incógnito, a maneira de se manifestar sem se manifestar «chamamo-los enigma, recuando à etimologia deste termo grego e por oposição ao apa-recer indiscreto e vitorioso do fenómeno» [172].

A interdição das imagens está viva na crítica movida à arte, em cujo centro Lévinas visionou em 1948 a vitanda figura do ídolo e a proibida representação plástica da figura corpórea [173]. A obra de arte, plenamente consumada e saturada, está separada do mundo não por ser um movimento de transcendência para «a região das ideias platónicas e para o eterno, que dominam o mundo» mas porque se retira para um aquém do mundo e do tempo, para um «comércio com o obscuro» ou para um acontecimento da não-verdade do ser», um obscurecimento, «uma chegada da noite», «uma invasão da sombra». Assim descrita, a arte sai da órbita da criação, cujo movimento inverte, e «não pertence à ordem da revelação», porque não manifesta qualquer sentido [174]. Ao poder do conceito no conhecimento corresponde na arte o poder de fascínio da imagem, que hipnotiza os seus possessos — os espectadores. Daí, a proximidade entre imagem e magia, porque em ambas aparece suspensa a relação à realidade, como se depreende das vivências da música e do ritmo, em que o sujeito enfeitiçado

---

[171] ID., *En Découvrant* 208.

[172] ID., *o.c.* 209. Cf. S. STRASSER, «Le Concept de 'phénomène' chez Lévinas et son importarce pour la Philosophie religieuse» in: *Révue philosophique de Louvain* 76 (1978) 328-342.

[173] E. LÉVINAS, «La Réalité et son Ombre» in: I.D., *Les Imprévus de l'Histoire* 123--144. Cf. A./J.-RASSIAL, *L'Interdit de la Représentation. Colloque de Montpellier 1981 Textes rassemblés* (Paris 1984).

[174] ID., *La Réalité et son Ombre* 126.

perde toda a iniciativa e liberdade e é raptado pela arte para um estado intermédio entre consciência e inconsciência e reduzido a um anónimo como uma coisa entre coisas [175]. A vivência estética implica, nesta leitura, a redução da consciência a um estado de incapacidade de acção e de anonimato e a exclusão de toda a objectividade, substituída agora pela imagem, pois «o objecto representado, pelo simples facto de se tornar imagem, converte-se em não-objecto» [176]. A arte é, por definição, em virtude da sua redução à imagem, in-objectiva e irreal e, neste contexto, Lévinas aplica-lhe a categoria de «simulacro», que não é o resultado de qualquer comparação entre original e a sua cópia mas o movimento, que no ser ou *il y a* gera a imagem como sombra da realidade e tão originária como esta. Neste caso, «a realidade não seria apenas o que ela é, o que ela se desvela na verdade, mas também o seu duplo, a sua sombra, a sua imagem» [177]. Enquanto na realidade o ser se revela e vela, na arte escapa-se a si mesmo e projecta no reino do meramente sensível «uma sombra», uma «essência obscura e incaptável», uma «essência fantasmática, que nada permite identificar com a essência revelada na verdade». Quando se diz que o ser é também a sua imagem ou simulacro, isto significa que o original se dá «como se ele estivesse distante de si, como se ele se retirasse, como se alguma coisa no ser se atrasasse relativamente ao ser». A imagem é a ausência do objecto, que altera o ser do objecto através das formas por ele abandonadas. É a partir da fenomenologia do quadro como lugar paradigmático deste abandono que se deve compreender a imagem e não inversamente, pois o representado no quadro substitui de tal modo a realidade que a faz esquecer e a torna ausência e negatividade. Por isso, o quadro não é um movimento de transcendência, não nos leva para além da realidade mas, de algum modo, para aquem dela, é um «retro-símbolo» em que o artista regressa a «um universo, que precede... o mundo da criação», é uma «transdescendência», degradação ou erosão do referente da imagem [178]. A essência da imagem e do movimento produtor de simulacros é a substituição da realidade pela sua sombra ou aparência e o seu consequente esquecimento. O modelo deste processo é a fabricação do ídolo ou da estátua, que reprime o acontecimento da verdade do ser, trocando-o pela aparência do existir [179]. Esta sombra ou reflexo, que desdobra a realidade, «estende-se à própria luz, ao pensamento, à vida

---

[175] ID., *o.c.* 129.
[176] ID., *o.c.* 131.
[177] ID., *o.c.* 133.
[178] ID., *o.c.* 135.
[179] ID., *o.c.* 138

interior» e, por isso, em princípio, «toda a realidade traz sobre a sua face a sua própria alegoria fora da sua revelação e da sua verdade». Ao utilizar a imagem, a arte não reflecte apenas mas completa esta alegoria, que por ela se introduz no mundo como a verdade pelo conhecimento. Ao lado da simultaneidade do ser e do seu desvelamente, há a simultaneidade do ser e da não-verdade, que não é apenas um resíduo obscuro do ser, mas o seu carácter sensível, que faz surgir no mundo o simulacro e a imagem [180]. A raíz da sombra e do simulacro a que a arte se reduz, está na espacialização ou imobilização do tempo da estátua ou do ídolo, em que o momento presente dura sem futuro, sem evanescência, é alongado infinitamente, sem jamais nos trazer novidade nem verdadeiro futuro, que, no entanto, a estátua promete mas jamais realiza. O artista deu à estátua uma vida sem vida, uma vida irrisória, que não é senhora de si, uma caricatura da vida e, nesta perspectiva, «toda a imagem é já caricatura» [181]. Apesar de incapaz de vida, o presente da estátua ou da imagem é o próprio destino, refractário à vontade dos deuses pagãos e mais forte do que a necessidade racional das leis da natureza, um domínio da morte e prisão da liberdade. Não é o artista que representa seres torturados pelo destino mas os seres entram no seu destino, porque são representados pelo artista. A obra de arte é prisão em que os seres se acorrentam ao destino, é «queda aquem do tempo» e, por isso, ela é o obscurecimento do ser. A fixidez da imagem não é abalada pelo «tempo aparentemente introduzido... pelas artes como a música, a literatura, o teatro e o cinema» porque a repetição infinita dos mesmos actos e dos mesmos pensamentos das personagens implica precisamente o simulacro, a duplicidade e a imobilidade do seu próprio ser, portanto, a «duração eterna de intervalo» entre o presente e o futuro, o eterno adiamento de um presente verdadeiramente novo, a petrificação do momento presente, comparado por Lévinas a um morrer eternamente prolongado, a um intervalo vazio e definitivo. A arte realiza esta duração no intervalo, no entre-tempo, onde se imobiliza a estátua na sua duração eterna como algo de desumano e de monstruoso [182]. As imagens-sombras, que evocam o livro VII da *República* de Platão, não são imagens sombras de algo mas aparências enganadoras, ídolos da vida, que petrificam o tempo em momentos, que jamais morrem e conferem à obra de arte o seu carácter hermético, definitivo e consumado, a que se refere *La Réalité et son Ombre*. Em *De l'Existence à l'Existant*, a arte transmite-nos a experiência sensível da materialidade nua do ser, da sua impes-

[180] ID., *o.c.* 135
[181] ID., *o.c.* 139
[182] ID., *o.c.* 143

soalidade e impenatrabilidade, da «sua nudez exótica de realidade sem mundo» [183], sem qualquer relação à realidade objectiva. Para Lévinas, a materialidade revela o lado nocturno do ser, a sua facticidade pura sem relação a sendos, a ausência de forma e de sentido, uma necessidade de facto a que se não pode fugir [184]. Ao suspender a relação ao mundo da percepção objectiva e ao canalizar a intenção da consciência para o reino da sensibilidade e para o contacto sensível com as forças elementares do ser (som, ritmo, cor, densidade), a arte torna-se um campo privilegiado da experiência do ser anónimo e informe e mantém estreitas relações com as experiências do sagrado ou do numinoso, em que o homem é absorvido por forças sem rosto de que misticamente participa [185]. Porém, no final de *La Réalité et son Ombre* Lévinas lembra o papel importante da crítica da arte e da sua exegese filosófica, capazes de arrancar a obra de arte ao reino das sombras e dos simulacros e de a inscrever no mundo intersubjectivo do público e da realidade, interpretando criticamente a obra de arte a partir do primado da «relação ao outro homem». Em termos de Lévinas, «tratar-se-ia de facto de fazer intervir a perspectiva da relação com outrem, sem a qual o ser não se poderia dizer na sua realidade, isto é, no seu tempo» [186]. As lições sobre *Le Temps et l'Autre* publicadas em 1947 e o artigo *La Transcendance des Mots* aparecido em 1949 realçam já o papel desta relação da linguagem ao outro, que certamente rompe o castelo fechado da obra de arte, até então sem ponte levadiça. A presença do outro é uma presença que ensina e a palavra «arranca a experiência à sua superfície estética, ao seu aqui, onde ela repousa em paz». Neste sentido, «a crítica — palavra de um ser vivo falante a um ser vivo — restitui a imagem em que a arte se compraz, ao ser plenamente real». Assim, «a linguagem da crítica faz-nos sair dos sonhos, de que faz integralmente parte a linguagem artística» [187].

Em *Totalité et Infini* (1961), à visibilidade irradiante da obra de arte, em que o ver como percepção sensível privilegiada tudo para si encaminha e presentifica como «olhar panorâmico», opõe-se o rosto singular do outro, que se oferece no modo imediato da presença da palavra, expondo-se às respostas e às perguntas alheias e impondo-se através do seu apelo ético irrecusável. Na descrição fenomenológica do ver realizada na mesma obra [188], o objecto desvelado e descoberto é o objecto visível ou tocado,

---

[183] ID., *De l'Existence à l'Existant* 88.
[184] ID., *o.c.* 90-92.
[185] ID., *o.c.* 83-92, 98-105.
[186] ID., *La Realité et son Ombre* 148.
[187] ID., «La Transcendance des Mots. À propos des Biffures» in: ID., *Hors Sujet* 220.
[188] ID., *Totalité et Infini* 203-211.

sem participação das outras sensações, dada a conivência entre a visão e os movimentos da mão, que apalpa. Esta interpretação da experiência a partir do ver e do tocar não é casual e pode desenvolver-se em autêntica civilização [189], em que o olhar dominador se não distingue do «acolhimento do rosto, que a linguagem pressupõe». A visão abre-se sobre uma perspectiva, um horizonte, descreve uma distância transponível e convida a mão ao movimento e ao contacto seguros. Deste modo, as formas dos objectos chamam a mão e a respectiva captação e, pela mão, o objecto é com-preendido, tocado, agarrado e referido a outros objectos, recebendo uma significação precisamente da sua relação aos outros objectos, dentro do espaço vazio envolvente. Por isso, «a visão não é uma transcendência» mas pelas relações, que possibilita, estabelece significações laterais entre coisas, sem nunca atingir o «absolutamente outro» [190]. Absorvida pelo horizonte, a visão «não encontra um ser a partir do outro lado de todo o ser» mas contenta-se com a fruição de bens e a correlativa satisfação, fica-se pelo contentamento do finito sem qualquer preocupação pelo Infinito. Assim, a consciência regressa a si mesma através da visão, que é, apesar de tudo, o «esquecimento do il y a» ou esse «fundo elemental e obscuro» a que a luz sensível está referida sem que ele apareça por si mesmo. Em contraste com este fundo nocturno, Lévinas entrevê uma relação com aquilo que, noutro sentido, vem absolutamente desde si mesmo e torna possível a consciência da exterioridade radical e reconhece a necessidade de «uma luz para ver a luz» [191]. Esta nova luz ou «alteridade total» pela qual um ser deixa de se orientar pela fruição das coisas e se apresenta a partir de si, não brilha na forma ou nessa superfície visível pela qual as coisas se nos abrem, embora destituídas de profundidade. Ora, é precisamente a arte sem a nova luz da alteridade total que empresta às coisas uma fachada mas nunca uma face, pela qual os objectos não seriam apenas vistos mas se exibiriam a si mesmos. Oriunda das construções, a nação de fachada sugere, que a arquitectura é talvez a primeira das belas-artes a produzir o belo, que é, por natureza, «indiferença, esplendor frio e silêncio» sobre a obscuridade e impenetrabilidade da matéria. A fachada ou essência monumental é prisão bela de uma coisa, que guarda o seu segredo, se não entrega nem revela, embora subjugue pela graça e magia da fachada. Este segredo só se entrega na visão de uma abertura, que rasgue o ser para além da sensibilidade estética e da contemplação das formas: esta abertura é a do rosto revelado na palavra e portador de uma

---

[189] ID., *o.c.* 205.
[190] ID., *o.c.* 208.
[191] ID., *o.c.* 209.

dimensão de transcendência, que inaugura uma relação totalmente estranha a uma experiência sensível meramente relativa e egoísta [192].

Esta separação entre expressão visível e expressão linguística, que atravessa *Totalité et Infini*, é modificada em *Autrement qu'être* (1974) onde claramente se mostra como a ordem da visão e da visibilidade no rosto do outro homem está indissoluvelmente articulada ao apelo ético incondicionado e, neste sentido, ao «dizer», que não só provém do outro indivíduo do encontro mas de todos os outros, o que obriga a comparar, a interrogar, a ponderar, a tematizar o incomparável [193]. A distinção estabelecida no cap. II, 4 de *Autrement qu'être* entre a função verbal e a nominal da linguagem incide sobre o corpo sonoro da palavra, retendo da função verbal o «ressoar» do ser, que se mostra e temporaliza, independentemente do que exprime, e da função nominal o nome como processo de identificação dentro de uma linguagem já estabelecida como sistema e não apenas como signo de um sendo. A obra de arte realiza a diferença ontológica, quanto distingue a função verbal ou modal que diz como o ser acontece, da função nominal e identificadora e as refere uma à outra no «é» da cópula. A expressão heideggeriana «ressonância do silêncio» [194] é interpretada por Lévinas como o acontecer da linguagem, que deixa ver e faz ver, que se mostra na «ressonância» como processo temporal de tornar visível, de se mostrar [195]. Ao tornar presentes os seus modos diferentes, o verbo «ser» ressoa «de poesia ou de canto» de modo único no verbo da enunciação artística, que é o modo por excelência de enunciação em que o ser acontece. Nesta produção linguística de beleza, há o trânsito permanente do dizer sonoro para o dito, do verbo para o substantivo, como na pintura as cores se coloram, as formas se contornam, na música os sons ressoam, na literatura os vocábulos cantam em poemas, na construção artística a arquitectura faz cantar os edifícios. Ao verbalizar de muitos modos o ser no discurso, «a poesia é produtora de canto, de ressonância e de sonoridade» [196]. Na diversidade inesgotável das obras ou na renovação essencial da arte, é o ser ou essência que se modula ou multimodamente ressoa na paleta das cores, na gama dos sons, no sistema dos

---

[192] ID., *o.c.* 210-211.

[193] Th. WIEMER, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs* (Feiburg/ Muenchen 1988) 369: E. FERON, *De l'Idée de Transcendance à la Question du Langage. L' Itineraire philosophique d'Emmanuel Levinas* (Paris 1992) passim.

[194] M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache, GA 12, hrsg. v.F.-W. von Herrmann* (Frankfurt/M. 1975) 241, 251.

[195] ID., *Autrement qu'être* 51.

[196] ID., *o.c.* 52.

vocábulos, no meandro das formas. Porém, os múltiplos modos de ser (cores, formas, sons, ritmos) isolam as obras de arte, fazem dela uma «essência em disseminação» exótica, sem mundo [197] a não ser que a interpretação relacione entre si as diferentes obras de arte, contrariando a disseminação, à semelhança do que a crítica realizara em *La Réalité et son Ombre*, ao libertar a obra de arte do seu isolamento. A arte, «ostensão por excelência» [198], torna-se paradigma da linguisticidade do ser, pois nas proposições predicativas deste ressoa o ser das coisas e das suas qualidades. Porém, o ser verbalizado na obra de arte é relacionado em *Autrement qu'être* com o discurso interpretativo, isto é, com uma exegese em que a obra de arte recobra o seu pleno sentido, uma vez interrogada quanto à diferença ética ou ao direito de ser, lido no rosto do outro [199]. Para isso, é necessário recolher os rastos deste sentido nas entrelinhas do discurso artístico, como prevê Lévinas no artigo que escreveu sobre o escritor israelita Samuel J. Agnon em 1973, pois tais vestígios são traços de uma marcha ou ecos de uma voz que a exegese tem de ininterruptamente perseguir [200]. Esta voz é o grito do outro pela libertação a ecoar nos meus ouvidos, como se em mim entrasse com o ar, desde dentro me tocasse e fosse apropriado como a inspiração e a expiração do hálito vital. À leitura do texto de Agnon aplica-se o conceito de «abertura de si ao outro» ou «pneumatismo», que em *Autrement qu'être* é a respiração como transcendência, que nos declaustra na relação com outrem, na proximidade do próximo, na responsabilidade por ele e na sua substituição [201]. Segundo o modelo bíblico de lei, esta deveria estar não em tábuas de pedra mas no coração e na consciência do homem de tal modo que ele fosse de certo modo autor daquilo mesmo, que recebeu. A inspiração como sopro vindo de fora significa precisamente a constituição da subjectividade em que o homem é autor daquilo mesmo que sem sua consulta lhe fora insuflado [202]. A obra de arte, saída das mãos do homem, tem uma inspiração ou um potencial de sentido, que supera todas as realizações havidas e as intenções dos seus autores, nunca foi nem será totalmente realizado mas espera sempre pela leitura de intérpretes, de cujo encontro de alteridades renas-

---

[197] ID., *o.c.* 53.

[198] ID., *o.c.* 51.

[199] ID., «Herméneutique et Au delà» in: ID., *De Dieu qui vient à l'Idée* 166 ss.; ID., «La Pesée de l'Être» in: ID., *De Dieu...* 185 ss.; Transcendance et Mal» in: ID., *De Dieu...* 201 ss., ID., «Note sur le Sens» in: ID., De Dieu... 253 ss. Cf. Th. WIEMER, *o.c.* 373--375.

[200] E. LEVINAS, «Poesie et Résurrection. Notes sur Agnon» in: ID., *Noms propres* 12.

[201] ID., *Autrement qu'être* 228-229.

[202] ID., *o.c.* 179-182, 187-189.

cerá sempre novo. Em *Totalité et Infini*, as belas-artes e a poesia não veiculavam qualquer eco ou rasto do outro, porque a aparência fascinante e enganadora, a exposição à vista, muda e fria, segundo o modelo da fachada e da superfície impediam toda a expressão ética do rosto, que é apelativa, imperativa, solicitadora e magistral, como fonte de linguagem e de humanidade. Num texto desta mesma obra, aos encantos mágicos da actividade poética, às influências involuntárias do seu ritmo feiticeiro opõe Lévinas a prosa ou linguagem do diálogo face a face, o discurso dos interlocutores nascido do encontro imediato do outro, que não só respeita mas vive da diferença. O que distingue esta linguagem da visibilidade e encenação poético-artísticas, é a presença imediata de quem falando se exprime ou o rasto do outro, que não é máscara nem qualquer papel ou função mas uma presença mais directa do que a manifestação visível e, ao mesmo tempo, mais longínqua [203]. Sem esta «presença ausente» do outro, a expressão aliena-se na obra, o anonimato cresce, as influências do impessoal cruzam-se nas redes da explicação do texto e a «actividade poética» avizinha-se da experiência do numinoso. A escrita poética pelo fascínio da sua sonoridade e do seu ritmo violentaria com o seu monolitismo totalitário a «sincérité» ou autenticidade ética da linguagem dos falantes, irredutivelmente plurais e diametralmente opostos aos cultores da vontade dionisíaca de viver, sempre solitários e silenciosos na sua «arte monológica» [204]. Porém, se o outro for determinante para a essência da obra de arte, a sua aliança ao potencial de sentido da obra rompe as coacções e as fixações da violência da linguagem e abre na interpretação o espaço da criação e da novidade. Neste caso, a literatura e com ela a criação poética testemunhariam um excesso sempre aberto e inconcluso de sentido, que necessita do encontro sempre renovado com o outro para se actualizar mas jamais se prende nem cristaliza nos limites de um texto com sentido anunciado ou aparentemente sem ele. Esta presença do outro no texto poderia ser uma vertente da utopia de Lévinas ou da «incapacidade de ter um lugar» [205], se o lugar do eu for uma usurpação do lugar do outro e, no caso da literatura, uma leitura última e definitiva for um lugar, onde o outro já não cabe. O processo ternário hermenêutico do dizer, desdizer e redizer persegue desde dentro o enlaçe entre o potencial de sentido do texto e a presença insubstituível do outro, o que retira ao poético a pretensa violência do seu fascínio. O trânsito sempre reiterado

---

[203] ID., *Totalité et Infini* 62.

[204] Th. WIEMER, *o.c.* 382-383.

[205] E. LÉVINAS, «De l'Un à l'Autre» in: ID., *Entre Nous. Essais sur le Penser-à--l'Autre* 166.

do dizer para o dito e deste para o dizer significa a sua relação à presença do outro, que reclama no dito o seu lugar, isto é, opõe-se a toda a exclusão implicada na fixação e clausura definitivas, o que submete a compreensão do texto a um processo indefinido e plural de renovação de sentido. O que no texto como discurso interrompido parece fixo e morto, está aberto e vivo pela referência a interlocutores, que atravessa de modo permanente todo o livro, cuja escrita, impressão e prefácio o inserem já num mundo, onde os livros «se interrompem, apelam a outros livros e se interpretam afinal num dizer distinto do dito» [206]. Pela escrita como inserção histórica, a linguagem adquire um novo ritmo temporal, expõe-se a indefinidas recepções e deixa de ser o feudo de algo dito de uma vez para sempre para requerer a releitura, o novo questionamente, a nova interpretação em situações históricas diferentes. Ao, prolongar no futuro a tradição, a escrita requer discontinuidade de leituras e não homogeneidade monológica e coactiva, liberta o passado do esquecimento através de recepções originais e novas, vai actualizando as possibilidades de futuro de textos antigos, cuja voz incómoda é sempre interrogação e exigência para cada novo presente [207].

É a linguagem da «diferença ética» nascida do rosto do outro para além do ser que permite a Lévinas uma interpretação filosófica do fenómeno literário [208]. Trata-se de interpretar aquele excesso pelo qual a linguagem literária contém mais do que ela tematiza e do que a intenção do autor se propôs abarcar e pelo qual toda a escrita é sempre desproporcionada à sua obra. Num artigo sobre R. Laporte, Lévinas assenta a literatura na «desproporção entre a escrita e a obra», entre a «linguagem portadora de sentido» e o sentido, que o autor «julgou introduzir nas palavras» e critica os filósofos e os historiadores das letras por reduzirem a investigação literária à caça exclusiva das palavras dos autores, como se nada mais acontecesse na escrita do que «os pensamentos e as emoções dos autores» [209]. O que excede a letra e a intenção, anuncia o que ainda não é, comporta o rasto do que já passou e toca o presente da inquietação a que não poupa exigências nem questões. Este excesso vem-nos do exterior como inspiração ética ou apelo do outro, que incondicionalmente nos fere e se torna voz na nossa resposta. A inspiração vinda de fora é mais-valia profética, que rompe a imanência a que a linguagem se encontra

---

[206] ID., *Autrement qu'être* 217.

[207] Th. WIEMER, *o.c.* 402-403. D. BANON, «Exégése Biblique et Philosophie» in: J. GREISCH/J. ROLLAND, Ed., EMMANUEL LEVINAS, *L'Éthique comme Philosophie Première* (Paris 1993) 209-238.

[208] Cf. ID., *Sur Maurice Blanchot* (Paris 1975); ID., *Noms propres* (Paris 1976).

[209] ID., *Noms Propres* 107.

condenada [210]. Não é a previsão do futuro que diz quem é o profeta mas a apropriação prática do discurso ético, que vai repor o direito e a justiça numa total entrega aos outros até ao sacrifício da própria vida. O profético caracteriza, para Lévinas, esta linguagem, que diz mais do que explicitamente tematiza e recebe esta mais-valia do sentido incondicionado do outro homem, que se expõe ao processo indefinido de interpretações em que este sentido se diz, desdiz e rediz de modos sempre novos. Nesta sequência, o dom profético está latente em toda a inspiração e a inspiração é a ambiguidade sublime da linguagem humana, em que «se insere uma semântica absoluta, inesgotável, sempre renovável pela exegese» [211].

O paradigma da literatura não é modelado pelos poemas de Hoelderlin mas pelas discussões talmúdicas acerca do sentido da Escritura, sempre orientadas pela vida concreta e seu contexto, num permanente vaivém entre letra e espírito, entre a letra, que se renova na leitura comentada e o comentário, que, sem abandonar o chão da letra, o transcende e a ele regressa no «ritmo oceânico» da diversidade dos tempos. O subsolo da literatura é a cadeia viva e interminável de comentários em série da Escritura ou do primeiro «já dito», em que permanentemente se avança da letra para o espírito através dos tempos sem jamais o espírito abandonar a letra, que o revela [212]. Neste modelo de leitura e de discussão o outro continua a presidir e a orientar todo o movimento de sentido: «O verdadeiro aprender consiste em receber a lição tão profundamente que ele se transforma em necessidade de se dar a outro. A lição da verdade não se confina à consciência de um só homem, ela explode para outrem. Estudar bem, ler bem, escutar bem é já falar, quer formulando questões e ensinando assim o mestre, que vos ensina, quer ensinando um terceiro» [213].

Quando Lévinas diz de P. Celan que «o poema vai na direcção do outro» [214], confessa a sua afinidade profunda com esse poeta judeu, que viveu também o anti-semitismo e sentiu horrores do inferno nazi. Nele Lévinas celebra o poema, que se torna diálogo, que, ao falar do eu, fala do que respeita o outro, um outro totalmente diferente, um exterior muito próximo [215]. O movimento assim descrito vai «do lugar para o não-lugar»,

---

[210] ID., *Sur Maurice Blanchot* 79.

[211] ID., «De l'Éthique à l'Exégèse» in: *À l'Heure des Nations* 129.

[212] ID., *Quatre Lectures Talmudiques* 21.

[213] ID., *Au-delà du Verset* 99. Cf. Th. WIEMER, *o.c.* 430-431.

[214] E. Lévinas, *Noms Propres* 51.

[215] Cf. B. FASSBIND, *Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivitaet bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas* (Muenchen 1995) 22 ss., 83-254; O. POEGGELER, *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans* (Freibung/Muenchen 1986) passim.

daqui para a utopia» e, por isso, é evidente em Celan «uma tentativa de pensar a Transcendência», em que a poesia converte em infinito a mortalidade pura e a letra morta. As coisas aparecem neste dito do dizer poético inseridas no lanço, que as leva para o outro, como figuras do «movimento centrífugo do para-o-outro». Como acto espiritual por excelência, a poesia de Celan sugeriu a Lévinas «uma modalidade inaudita de *outro modo que ser* [216]. O capítulo central de *Autrement qu'être* intitulado A Substituição tem como mote um verso de P. Celan: «Eu sou tu, se eu for eu», tirado do poema *Louvor da Distância*, em que a «fonte dos teus olhos» se torna também a fonte dos meus, isto é, a comunhão nas lágrimas da dor do outro, antes das palavras, é a essência da substituição. Para além do laço da origem judaica e do holocausto, une-os a paixão pela linguagem, que busca testemunhar e dizer de novo um sentido para além de todas as aniquilações e absurdos e contra todas as negações da linguagem, rompendo, por isso, constantemente os sistemas de significações, de valores e todas as formas linguísticas. Talvez só assim se mantenha viva no pensamento silencioso das vítimas e dos sem-nome a alteridade e a estranheza do outro.

Esta convergência de Lévinas e de Celan na referência a motivos bíblicos prolonga a milenária relação entre Atenas e Jerusalém nas origens da cultura europeia, que a secularização moderna erigiu em fonte de inspiração literária. Assim, v.g. de Goethe a Nietzsche, Kafka, Rosenzweig, Benjamin, Th. Mann e P. Celan, a Bíblia, silenciada na sua dimensão religiosa de revelação, foi explorada como fonte de inspiração literária, donde brotaram conceitos como criação, redenção, paraíso, confusão babilónica, eleição, etc. destacados do seu horizonte primário de revelação, cujo sentido se perdeu. Assim, em Goethe, Kafka e Celan é explorado o motivo da revelação, convertido de teológico em poetológico e que Lévinas procura, através do aprofundamento da essência da poesia, interpretar em Celan como outra linguagem da Transcendência [217]. Nietzsche e Th. Mann interessaram-se pelo conceito de eleição e viram na conversão da religião popular primitiva dos hebreus numa fé universal o ponto de partida de uma revolução moral, donde nasceu a cultura ocidental. Esta conversão abriu, para Nietsche, o caminho para a moral dos escravos, enquanto Th. Mann lia na apologia da religião arcaica dos hebreus uma prefiguração do «mundo moderno da anti-humanidade» [218]. F. Rosenzweig

---

[216] E. LÉVINAS, *Noms Propres* 55-56.

[217] S. MOSÈS, *Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan* (Frankfurt/M. 1987) 13-38, 52-72, 134-160.

[218] ID., *o.c.* 39-51, 111-133.

vê subjacente às narrações bíblicas uma linguagem dialógica de sentido ético e W. Benjamin interpreta a «verdadeira linguagem» ou linguagem da revelação como o horizonte originário e utópico do pensamento, em que é possível a redenção numa interrupção messiânica do tempo histórico do progresso, que esqueceu a vítima [219]. Porém, quando o texto bíblico deixa de ser discurso com sentido, então as letras do texto são simples rastos ou signos gráficos a que não corresponde qualquer significado possível. Como escreve Lévinas a propósito de J. Derrida, «no significado destes signos apenas se produzem signos» numa iteração infinita, pois da erosão do significado resta simplesmente «um sistema de signos» de significantes sem significado» [220]. Perante esta radical desconstrução, julga Lévinas «não ser impossível» reencontrar, a partir do dizer e da respectiva significação, a sua correlação com o dito, sem com este se identificar, e libertar o signo da presença ou referência ontológica do dito. Nesta alternativa à desconstrução, presa ainda negativamente da ontologia, o signo enquanto dizer é o acontecimento extraordinário da exposição e da sujeição a outrem, a que se reduz a subjectividade. O que à análise praticada pela desconstrução aparece como falha, remete ainda negativamente para «uma promessa de felicidade e um resíduo de ontologia» e não é, portanto, a proximidade, a excelência, a elevação do para-o-outro, que é eticamente antes de ser ou é o Bem para além do ser [221].

A trajectória concreta do pensamento de Lévinas distingue-se pela tensão permanente entre a razão hebraica diaspórica, nómada, inspirada e profética, forjada na leitura da Bíblia e dos comentários talmúdicos e a razão grega em cuja língua a Bíblia foi traduzida e cuja filosofia e respectivo desenvolvimento ocidental muitos judeus cultivaram e, de modo especial no nosso tempo, E. Lévinas. Consciente da sua singularidade judaica, a que se manteve fiel na variedade de encontros culturais, a razão levinasiana investe o seu espírito profético e ético-messiânico na crítica dos sistemas, das totalizações, das construções definitivas e da insensibilidade cruel e totalitária de uma razão, que negou aos excluídos o próprio direito de uma morte humana. No espaço da razão europeia sedentarizada, que sempre regressa ao seu império como Ulisses, plena de autonomia e de força criadora, que, no mundo da vida, apenas compreende as construções da sua imanência, aparece com Lévinas não o cidadão do mundo mas uma figura de homem do livro, «desenraizado e apátrida desde que surgiu na terra» e confiado, enquanto próximo, ao eu responsável.

---

219 ID., *o.c.* 73-110.

220 E. LÉVINAS, *Noms Propres* 68.

221 ID., *o.c.* 72.

O homem é criatura num sentido em que «a própria presença do Infinito» o não deixa ser autóctone e presente, o arranca à cultura, à lei, ao horizonte, ao contexto, o coloca «no não-lugar do rasto». Sem atributos susceptíveis de figurar num passaporte, o outro homem vem de frente, manifesta-se destruindo a própria manifestação como um rosto, onde a epifania se faz proximidade [222]. Dentro destas amplas coordenadas desenvolveu-se a razão itinerante de Lévinas, hostil a toda a síntese mas profundamente bipolar, em que o logos apofântico grego, convertido aos caminhos do outro, é sempre excedido pelo potencial infinito de sentido, que atravessa o dizer, o desdizer e o redizer da comunidade humana interlinguística.

Como homem de múltiplas fronteiras, o judeu lituano E. Lévinas pensou entre tradições, tempos e mundos diferentes, avançando por entre uma experiência histórica de contrastes, onde se opunham figuras de linhas cortantes, como a Rússia dos czares e a Revolução de Outubro, a Primeira Grande Guerra e a emigração da sua família para a França, o fantasma lúgubre do anti-semitismo nutrido por movimentos, ligas, associações, publicações, partidos e seitas desde finais do séc. XIX e o seu desenlace trágico no Nacional-Socialismo (1935-1945), a ortodoxia bíblica e a leitura dos clássicos russos, a cultura do judaismo lituano e o estudo da filosofia europeia em Estrasburgo e em Friburgo da Brisgóvia [223]. Nesta experiência rica e simultaneamente dolorosa de contrastes sobressai a singularidade de Israel e a sua possível tradução filosófica ocidental sem qualquer imitação servil dos modelos europeus, como escreveu Lévinas em 1980: «Ela (a singularidade de Israel) pede ao pensamento a sua explicação... Ela tem ainda necessidade de ser traduzida neste grego, que, graças à assimilação, nós aprendemos no Ocidente. Temos a grande tarefa de enunciar em grego os princípios, que a Grécia ignorava. A singularidade judaica espera a sua filosofia. A imitação servil dos modelos europeus já não basta». Após ter recriminado os «processos de assimilação» patentes na investigação das referências à universalidade das Escrituras e nos textos da Lei Oral, Lévinas crê que «estes testos, através dos seus comentários bi-milenários, têm ainda algo de diferente a dizer» [224], que as categorias helénicas rigorosamente não contemplam. Por isso, confessou o filósofo numa entrevista em 1977 que a sua preocupação constante era precisamente «traduzir este não-helenismo da Bíblia em termos helénicos e não

---

[222] ID., «Langage et Proximité» in: ID., *En Découvrant* 231.

[223] Cf. Th. WIEMER, *o.c.* 11 ss.

[224] E. LÉVINAS, «Assimilation et Culture nouvelle» in: ID., *L'Au-delà du Verset* 233--234.

repetir as fórmulas bíblicas no seu sentido óbvio» [225]. Prosseguia deste modo o perfil de uma racionalidade diferente da do humanismo triunfante do espírito europeu, porque não era com os instrumentos forjados pelas «duvidosas 'Ciências Humanas'» que se cultivava a velha vinha de Israel [226]. Já em 1962, na discussão promovida na Sorbonne sobre o livro *Totalité et Infini* Lévinas propôs uma «análise filosófica e fenomenológica» da noção «muito misteriosa» de solidariedade ou de fraternidade, que é a extensão do conceito de homem, o único que não tem compreensão, «pois cada homem é absolutamente diferente do outro». Na experiência judaica de outro, em que é basilar a relação ao totalmente Outro ou Jahve, está o ponto de partida da reflexão levinasiana sobre a Transcendência. A descrição deste conceito foi sintetizada nestes termos no aludido colóquio: «Para mim, ela (a Transcendência) só é possível, quando outrem não é inicialmente o semelhante ou o próximo mas o muito longínquo, o outro, aquele com quem inicialmente nada tenho em comum, uma abstracção» de tudo o que temos em comum com os vizinhos, os semelhantes, os da mesma essência. De facto, «a transcendência só é possível com outrem de quem somos absolutamente diferentes sem que esta diferença dependa de qualquer qualidade», que a radique na Ontologia. Nas filosofias hodiernas do concreto, ignora-se que «a relação com outrem é um elemento de abstracção, que rompe a continuidade do concreto, é uma relação com o Outro enquanto Outro, desnudado em todos os sentidos do termo». Nesta relação nua de transcendência situam-se os nossos encontros empíricos e, por isso, a transcendência pareceu a Lévinas «o ponto de partida das nossas relações concretas com outrem», enxertando-se nela todo o resto. Como termo da relação, «o transcendente é uma noção, que me parece primeira», o que se harmoniza com expressões como «para além do ser», o Bem ou a ideia de Infinito [227]. Entre a trans-cendência do potencial bíblico de sentido e a sua tradução grega agitam-se sempre as sombras da desfiguração e da abreviação, apesar de a tradução continuar indispensável como possibilidade única de comunicar ao pensamento um Original, que a ele se furta na sua raíz e princípio, e de perpetuar o diálogo inacabado entre a maturidade do texto e as novas formas históricas da tradução, num processo de apropriação sem fim, sempre aberto e a caminho, numa leitura infinita, em que a outra margem jamais se atinge. A singularidade judaica impõe-se como um excesso, que o

---

[225] ID., «Questions et Réponses» in: ID., *De Dieu...* 137.

[226] ID., «Le Surlendemain des Dialectiques» in: *Les Cahiers de la Nuit surveillée* 3(1984) 324.

[227] ID., «Transcendance et Hauteur» in: *Cahhier de l'Herne* 68-69.

universal indiferenciado não diz nem a língua estranha de uma terra alheia e, por isso, exige da razão uma outra filosofia da superação e da transcendência numa experiência diferente de tempo, pre-anunciada na figura singular do verbo «ser», que em hebraico não conhece as formas do presente e, por isso, rejeita o passado e o futuro como modificações do presente. O hebraico é também a língua do 'dizer' dentro do primado do paradigma da palavra, que jamais anula em si o permanente trânsito para o 'dito', sempre necessário à articulação do 'dizer', que, por seu lado, permanece no 'dito' como «uma inquietação muito antiga», que «transporta (o logos) sem que este se aperceba» [228]. Na relação sempre inquieta entre 'dito' e 'dizer' insere-se para a cultura hebraica o espírito pessoal de justiça ou uma original sabedoria concreta, que interroga o «quid iuris» do próprio desejo de saber teórico e universal, submetendo-o à preocupação singular pela justiça e ao respectivo cuidado pessoal pelo outro. De acordo com a antiga crença de Israel no papel positivo desempenhado por cada um na descoberta infinita das verdades da Tora e considerado tão imprescindível que uma pessoa a menos no mundo significaria uma verdade a menos da Tora perdida para toda a eternidade, a ideia hebraica de sabedoria não separa da objectividade e da verdade «a recordação da justiça», que reenvia ao direito original infinito do próximo, à responsabilidade por outrem. A justiça não é um sistema cego para as diferenças, que ganhasse contornos nas leis humanas como as estruturas do espaço se mostram nos teoremas dos geómetras e a que Montesquieu chamou o Logos de Júpiter, parecendo com esta metáfora recuperar a religião, quando, com a eliminação das diferenças, laicizou a transcendência. Na justiça dos rabinos, a diferença conserva o seu sentido próprio e, por isso, «a ética não é o corolário do religioso» mas «o elemento em que a transcendência religiosa pode ter um sentido» [229]. Sob as formas do saber, que o pensamento ocidental tem por absolutamente últimas, a sabedoria de Israel preserva «o rosto do outro homem e o seu imperativo» e, por isso, a ordem humana traçada entre os polos do 'dizer' e do 'dito' deve refazer-se constantemente «para responder ao extraordinário para-o-outro», que tem de se libertar das peias da razão anónima e da sabedoria de uma pretensa serenidade teórica consumada. É que «o sábio jamais é suficientemente sábio», dada a inquietação e a renovação exigidas pelo seu estatuto de eleito e pelo seu sentido originário de justiça [230], que mantém sempre

---

[228] C. CHALIER, *Figures du Féminin* (Paris 1982) 142.

[229] E. LÉVINAS, «Leçon Talmudique sur la Justice» in: *Cahier de l'Herne* 97.

[230] E. LÉVINAS/F. ARMENGAUD, «Entrétien avec Emmanuel Lévinas» in: *Révue de Métaphysique et de Morale* 90 (1985) 296-310, 304 ss.

tensa a relação entre 'dito' e 'dizer'. A tradição hebraica e o mundo do logos ocidental aparecem como duas «aventuras do espírito» igualmente necessárias e inseparáveis mas diferentes no seu tipo de leitura da escrita. Na leitura judaica, o inteligível desenha-se a partir do pressuposto de uma experiência espiritual ou de uma palavra sempre já passada, a partir de uma tradição em que transmissão e renovação caminham sempre a par. Na criatividade, que é recomeço eterno de novidade, está provavelmente «o rasto inapagável de um pensamento marcado pela Revelação» [231]. Ao pensamento grego falta rigorosamente a palavra promulgada num passado imemorial, que jamais se fixou em qualquer presente e, ao transmitir-se, se renova e diferencia. Por isso, o logos grego apreende, desvela e ordena as coisas e o mundo e, quando lê, filtra o heterogêneo, fixa o semelhante, compara todas as coisas e torna tudo comunicável. Ao afirmar que a Europa «é a Bíblia e os Gregos», Lévinas não ocultou a tensão entre estas duas dimensões e lembrou que a ontologia ou a filosofia da inércia das coisas, do enraizamento dos vegetais, da luta das feras, da guerra dos homens, «proprietários e interessados», de que fala Bossuet, mudou radi-calmente de sentido «com o homem anunciado em Israel à humanidade» e dotado da possibilidade «de interromper o seu conatus essendi» e de se responsabilizar pelo outro estrangeiro sem domicílio nem língua, materialidade roída de fome e de sede, nudez mortal sem defesa [232]. A Grécia ensina-nos a universalizar o outro sob o nome de terceiro, a construir um saber, uma ciência objectiva, um sistema, pois «é necessário que a huma-nidade do humano se recoloque no horizonte do universal». Para além do vocabulário, da gramática e da sabedoria, o grego significa a universalidade do Ocidente com a superação dos particularismos locais, a paixão do dizer, desdizer e redizer a verdade e uma língua, que, ao continuar a tradução histórica e concreta da Bíblia, não poderá olvidar na justiça, que instaura, a unicidade do outro, que no encontro exige misericórdia e responsabilidade. Por isso, há «uma recordação da Bíblia» na incessante exigência europeia de uma justiça «cada vez mais justa, mais fiel ao seu imperativo original no rosto de outrem». Numa Europa moderna, permanentemente tentada pelo racionalismo ideológico e por experiências conduzidas segundo «o rigor da dedução, da administração e da violência», «a bondade que vai de um homem para o outro homem» é a «pequena bondade», que não garante qualquer regime mas é invencível mesmo no tempo de Estaline ou de Hitler [233], como dimensão subliminar e viva da Europa.

---

[231] E. LÉVINAS, *Transcendance et Intelligibilité*, 47.

[232] ID., «La Bible et les Grecs» in: ID., *À l'Heure des Nations* 155.

[233] ID., *o.c.* 157.

A originalidade de Lévinas como pensador de fronteiras mantém inseparáveis estas duas aventuras, que não passam de «dois momentos distintos mas solidários deste processo espiritual único, que é a aproximação da transcendência» [234]. Por isso, ele serve-se da linguagem filosófica para articular a mensagem do que «está para além do logos», procura no dito o que o transcende, coage e terminologia filosófica a dizer o que transgride a sua matriz ontológica, situando-a na rota do Outro, que se furta a toda a presentificação e põe em crise o descanso do ser, do idên-tico e a positividade de todo o saber. Daí, a dupla racionalidade do pro-cesso filosófico — a que demonstra segundo o paradigma da lógica ocidental e a que justifica, porque a sua «inteligibilidade se refere à jus-tiça» segundo razões filosoficamente captáveis «sob as formas ontológicas» da reflexão e passíveis de realização num ritmo antitético segundo o qual «o pensamento vai e vem entre as duas possibilidades numa inevitável alternância» [235]. O «enigma da filosofia» e a «permanência da sua crise» têm o significado de toda a proposição ontológica «continuar aberta a uma certa redução, disposta a desdizer-se e a pretender-se dita de modo totalmente diferente» [236], numa radicalidade extrema, que é o topos do para-além-da essência, da exterioridade, do que se não pode sincronizar nem presentificar, do irrepresentável e da «anarquia» mais antiga do que todo o começo e toda a liberdade [237], como se fosse a escrita mais profunda de um palimpsesto [238]. Dar expressão filosófica ao legado hebraico sem o assimilar a visões diferentes de mundo nem o desfigurar numa síntese ou suma conceptual à maneira de Filão de Alexandria ou de Maimónides exige uma elaboração filosófica da sua singularidade no contexto plural das filosofias, que seja capaz de as sensibilizar para a inclusão da justiça na raíz do pensamento e com ela das dores e das provações do homem concreto, mormente das vítimas inocentes, excluídas dos sistemas da razão humana, a que Lévinas deu voz na sua obra *Autrement qu'être*, escrita em novos conceitos, numa solidariedade dolorosa com os eliminados pela «solução final», como consta da dedicatória do livro: «À memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado dos milhões e milhões de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio ao outro homem, do mesmo anti-semitismo». M. Blanchot leu nesta

---

234 ID., *Transcendance et Intélligibilité* 46.

235 ID., «Façon de Parler» in: ID., *De Dieu...* 270.

236 ID., *o.c.* 269-270.

237 ID., *Autrement qu'être* 211.

238 ID., *Humanisme de l'Autre Homme* (Paris 1972) 96.

dedicatória o pensamento de fundo, que atravessa de lés a lés as páginas assinadas por Lévinas e procurou traduzi-lo nestes termos: «Como filosofar, como escrever com a recordação de Auschwitz, daqueles que nos disseram, por vezes em notas enterradas perto dos fornos crematórios: 'sabei o que se passou, não esqueçais e, ao mesmo tempo, jamais o sabereis'? É este o pensamento que atravessa e suporta toda a filosofia de Lévinas e que ele nos propõe sem o dizer, para lá e antes de toda a obrigação» [239]. Em 1970, Lévinas recordara uma parábola talmúdica segundo a qual todos os judeus passados, presentes e futuros se encontraram no sopé do Sinai e, de certo modo, estiveram presentes em Auschhwitz. Os judeus são sujeitos históricos religados «a um passado prodigioso pelo próprio horror do seu presente» e pertencem «a uma história enorme», que não significa qualquer particularismo mas uma responsabilidade por todos os outros. Lévinas universaliza esta solidariedade com a vítima, quando escreve que sentir hoje ameaçada a existência do Estado de Israel é «reconhecer a aliança selada em Auschwitz através do sangue e lágrimas com todas as gerações e toda a dispersão de Israel até aos judeus do silêncio' da cortina de ferro e com toda a humanidade sofredora» [240]. Ao traçar uma pequena auto-biografia, Lévinas considerou-a «dominada pelo pressentimento e pela recordação do horror nazi» [241] e deixou aflorar às entrelinhas a dor dos anos passados num campo de prisioneiros e o luto pelos parentes próximos massacrados nos campos de concentração. Antes da recusa da assimilação no mundo vário da diáspora e da singularidade judaica perante a ascensão dos povos afro-asiáticos, a condição de vítima do povo judeu tem prioridade na leitura dos sinais dos tempos em 1961: «Três grandes acontecimentos... constituem hoje para o pensamento judaico os dados da nova situação: 1° A experiência única da renovação do anti-semitismo, que produziu o extermínio científico de um terço do povo judeu através do Nacional-Socialismo; 2° As aspirações sionistas, que desembocaram na criação do Estado de Israel; 3° A vinda para a boca de cena da história, das massas subdesenvolvidas afro-asiáticas estranhas à História Santa, donde saiu o mundo judaico-cristão» [242]. Subjacente a toda a escrita de Lévinas está a indissolubilidade da justiça e da vítima.

Na experiência plural de fronteiras, que a filosofia de Lévinas reflecte, sobressai um determinado culto da razão herdado da Lituânia, onde, por

---

[239] M. BLANCHOT, «Lettre» in: F. LARUELLE, Ed., *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris 1980) 86-87.

[240] E. LÉVINAS, «Séparation des Biens» in: *Cahier de l'Herne* 555.

[241] ID., *Difficile Liberté* 406.

[242] ID., *o.c.* 224.

meados do séc. XIX, um movimento racionalista apelidado «movimento moral», sob o impulso de Rabbi Israel Salanter (1810-1883), se opôs ao Chassidismo, corrente pietista, que exaltava o coração e o irracional na prática do judaísmo, se apresentava popular, anti-elitista e servidor das aspirações espirituais dos simples e dos ignorantes, a quem inculcava a procura das centelhas de Deus imanente à Criação. Contra o Chassidismo frequentemente supersticioso, o «movimento moral» propunha-se como escopo primário alcançar através da rigorosa observância da Tora aquela realização prática da redenção, que a mística chassidista proclamava mas não conseguia concretizar. O pensamento profético condutor deste movimento moral da Lituânia estribava na solidariedade com os estranhos, as viúvas e os órfãos a fim de realizar no mundo a justiça e não em qualquer exigência de imortalidade da alma [243]. Fiel ao espírito deste «movimento moral», Lévinas escrevia em 1950 que «falar de redenção num mundo, que continua sem justiça, é esquecer que a alma não é uma exigência de imortalidade mas uma impossibilidade de assassinar e que, por consequência, o espírito é o próprio cuidado por uma sociedade justa» [244]. Perante a injustiça estampada no rosto das vítimas, esta exegese moral do Judaísmo via no homem o actor livre e responsável, que, apesar de agredir o outro homem, não era menos um sujeito responsável de modo absoluto e ilimitado, que no Judaísmo rabínico substituía o homem ferido da queda original e devia animar a pratica concreta da vida quotidiana com recusa de todo o Messianismo Político e de todo o pensamento utópico, que originaram a queda do estado judaico e a perda da independência. Sem ocultar o avanço da razão moderna nos judeus russos, polacos e lituanos, Lévinas regista como «marca característica do judeu de leste» a «fidelidade à Tora como cultura e uma consciência em função desta cultura... no seio de uma vida de estilo ocidental» [245]. No entanto, ser judeu na Rússia, no começo do século, era uma condição dolorosa, perigosa e indigna aos olhares dos cristãos, que, mesmo esclarecidos, cediam ao anti-semitismo, como Dostoiewski [246].

A interpretação ética do Judaísmo esteve bem viva no pensamento de Lévinas quando ele em 1957 afirmava em Marrocos que o conhecimento de Deus expresso por Maimónides em termos negativos recebe um sentido

---

[243] M. BRUMLIK, «Phaenomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas, Umkehrung der Ontologie» in: M. MAYER/ M. HENTSCHEL, *Lévinas. Zur Moeglichkeit einer prophetischen. Philosophie* 120-142, 139-140.

[244] ID., *Difficile Liberté* 147.

[245] ID., *L'Au delà du Verset* 184.

[246] Cf. M-A. LESCOURET, *Emmanuel Lévinas* (Paris 1994) 31-32.

positivo a partir da moral: «Deus é misericordioso significa: Sede misericordiosos como Ele. Os atributos de Deus são dados não no indicativo mas no imperativo... Conhecer Deus é saber o que se deve fazer» A trave-mestra da Moral é a justiça feita ao próximo, que «dá de Deus uma proximidade inultrapassável, é tão íntima como a prece e a liturgia, que nada são sem a justiça. Deus nada pode receber das mãos, que praticaram violência. O piedoso é o justo. Justiça é o termo, que o Judaísmo prefere a termos mais evocadores do sentimento» [247]. Por isso, «a ordem ética não é uma preparação mas o próprio acesso à Divindade. Todo o resto é quimera» [248]. Para o «judaísmo lituano» de Lévinas, o essencial do espírito residia não nas suas modalidades místicas mas «numa muito grande curiosidade pelos livros», que são «mais interiores que a interioridade» [249]. Esta relação humana ao livro, como assinalámos no começo deste trabalho, foi promovida por Lévinas a «uma modalidade do nosso ser», a uma «referência ontológica do humano», porque começamos provavelmente a pensar «por traumatismos ou apalpadelas a que não sabemos dar uma forma verbal» e é pela leitura dos livros, não necessariamente filosóficos, que estes choques iniciais se tornam questões e problemas e dão que pensar. Neste sentido, a Bíblia surge na trajectória levinasiana como o livro por excelência, que suscita questões e problemas e dá que pensar [250]. Nesta ordem de ideias, a leitura de autores russos como Puchkine, Lermontov, Gogol, Turguenev, Tolstoi e Dostoiewski semeou no seu espírito a inquietação metafísica e religiosa, lida como busca de sentido da vida e despertou-o para a problemática filosófica [251]. Lévinas aceita ser um «pensador judeu», se esta expressão significar que os conceitos recolhidos da tradição e dos textos religiosos judaicos passam «pela crítica filosófica» e nesta revelam inteligibilidade e estatura racional. Há, portanto, dois modos de abordar um versículo bíblico: um apela simples e ingenuamente para a tradição, concedendo-lhe valor de premissa para as suas conclusões, sem desconfiar nem tão-pouco cuidar dos pressupostos desta tradição, dos seus modos de expressão e particularismos; outro modo de leitura consiste «em traduzir e em aceitar as sugestões de um pensamento», que pela tradução se manifesta e pela manifestação se pode justificar. Para esta segunda leitura, era «extremamente importante» a Fenomenologia, que

---

[247] E. LÉVINAS, *Difficile Liberté* 33-34.

[248] ID., *o.c.* 147. Cf. F. CIARAMELLI, *Transcendance et Éthique. Essai sur Levinas* (Bruxelles 1989) 86-167.

[249] F. POIRIÉ, *o.c.* 67.

[250] E. LÉVINAS, *Éthique et Infini* 11-12.

[251] F. POIRIER, *o.c.* 69-70.

investiga o sentido do texto, o seu contexto, os seus pressupostos intelectuais e a sua atmosfera espiritual [252]. A verdade filosófica não se pode basear na autoridade do versículo mas naquilo que a análise fenomenológica do mesmo versículo manifestar e justificar, pois «o versículo pode permitir a investigação de uma razão», e ser citado como exemplo e ilustração desta mesma razão nele descoberta [253]. Segundo a dupla atitude de fiel e de filósofo, Lévinas separa nitidamente duas espécies de trabalhos: «Eu tenho até dois editores, um que publica os meus textos ditos confessionais, outro que publica os meus textos ditos puramente filosóficos. Eu separo as duas ordens». Contudo, esta separação não impede que surja algo de comum a crenças diferentes e que «um acento filosófico» desponte de um contexto religioso. Assim, a expressão «tu não matarás», nascida numa crença religiosa determinada, torna-se «uma definição ou uma descrição fundamental do acontecimento humano do ser» enquanto prudência permanente perante o acto violento e assassino ou contenção da violência, como se a imposição da existência fosse sempre atentar contra a vida de alguém [254]. Também a expressão bíblica «tu amarás o estrangeiro» é a afirmação audaz e verdadeira de que o amor, a afectividade e o sentimento se situam de começo na relação com o outro, com o estrangeiro, que todo o homem é relativamente ao outro homem. Do mesmo modo, as expressões bíblicas «eu sou estrangeiro na terra» e «dá-me a lei» têm o alcance filosófico de todo o homem ser um exilado na terra em contraste com o autóctone, que é a definição do sujeito puro transcendental, e de ter necessidade da lei moral neste exílio [255]. Neste contexto, a Bíblia pela sua carga racional implícita, diferente da do mundo grego, é essencial ao pensamento. Enquanto a filosofia grega promove o acto de conhecimento a acto espiritual por excelência, a Bíblia eleva o amor do próximo a uma modalidade de pensamento superior ao conhecimento dos objectos e, neste sentido, Lévinas considera-se um pensador religioso, pois, como escreve em *Totalité et Infini*, a religião é «o laço, que se estabelece entre o mesmo e o outro, sem constituir uma totalidade» [256]. O termo «religioso» é usado para designar a situação em que o sujeito existe na impossibilidade de se esconder. Nesta situação de responsabilidade, que é religiosa pelo facto de o eu a não poder iludir, é que se poderá falar da existência de «um ser muito grande ou muito poderoso». Esclarecendo melhor a sua posição a objectores da sua obra *Totalité et Infini*, Lévinas apresentou esta síntese:

---

[252] ID., *o.c.* 110.
[253] ID., *o.c.* 111.
[254] ID., *o.c.l.c.*
[255] ID. *o.c.* 112.
[256] ID., *Totalité et Infini* 30.

«...é a esta situação excepcional em que vocês estão sempre em face de outrem, em que não existe privacidade, que eu chamarei situação religiosa. Tudo o que depois disser quanto a Deus... partirá desta experiência e não inversamente» [257]. Nesta sequência, o traçado fundamental da Bíblia com relevância para a filosofia é a posição do outro homem em relação comigo, ou antes, a afirmação do meu ser votado a outrem, a determinação do homem como sujeito independente e responsável por outrem — ideias, que penetraram na consciência europeia, dividida entre uma história de sangue e de guerra, por um lado, e de remorso e de má consciência, por outro, caminhos de regresso não à Grécia mas à Bíblia [258]. Do mesmo modo, a expressão «povo eleito» não tem o significada de excelência, de pretensão a aristocracia, de direitos a privilégios mas de um excesso de obrigações e de deveres, em que Lévinas situa o tema da responsabilidade pelo outro na sua unicidade, sempre indissociável da não-indiferença» e do amor, pois «o outro homem é outro como único no seu género e, enquanto amado, único no mundo» [259]. Nesta unicidade da responsabilidade irrecusável está no fim de contas «a minha própria unicidade», que substitui o outro até na própria morte e se confessa seu refém. Quando numa sociedade organizada em Estado segundo um sistema de justiça eu cedo a este a minha responsabilidade, continuo ainda vinculado, pois toda a exigência de justiça no Estado continua a fundar-se no facto de eu ser responsável pelo outro homem. A eleição é em rigor «esta unicidade do eu na responsabilidade», que, de facto, nos lembra a eleição de que fala a Bíblia, mas pensada racionalmente como «o último segredo da minha subjectividade». A noção de eleição não é agora uma categoria religiosa confessional mas tem origem ética e significa um acréscimo de obrigações de um eu, que não domina o mundo mas é destinatário de uma escolha para substituto e refém do outro, que não pode recusar sem macular a consciência moral, pois o bem é uma questão de responsabilidade, de dignidade e de escolha e não de felicidade [260].

A responsabilidade exclusiva pelo outro singular compagina-se com a consideração do outro como género ou homem político, pois «nós vivemos numa multiplicidade humana: fora do outro, há sempre um terceiro, um quarto, um quinto, um sexto... Na minha responsabilidade exclusiva perante um indivíduo, eu estou a pensar nos outros, não posso desprezar ninguém. É então que eu sou obrigado a pensar o outro sob um género

---

[257] ID., *Transcendance et hauteur* 70-71.
[258] F. POIRIÉ, *o.c.* 114.
[259] ID., *o.c.* 115.
[260] ID., *o.c.* 116.

ou no Estado como um cidadão ou homem genérico, que a sabedoria grega ajuda a pensar na sua dimensão política. Lévinas considera «pre-lógica» a actividade mental, que se dedica à unicidade e lógico todo o pensamento, que, no Estado, compara os indivíduos e julga quem é culpável através de instituições e de processos jurídicos, em que a «necessidade do Estado» é a «primeira violência», quando posta em paralelo com «a caridade inspirada pelo rosto do próximo». Enquanto o Estado considera o indivíduo no seu género, a «responsabilidade interpessoal» toca o indíviduo na sua unicidade e o responsabiliza pelo que ele nunca fez, por um passado, que não é o seu nem nunca lhe fora presente, «passado imemorial, passado provavelmente absoluto, passado na sua categoria própria» [261]. Subjacente a esta concepção de passado está a crença bíblica de criação, que é uma referência insubstituível na crítica de Lévinas à concepção ocidental de ser, dominada pelos conceitos de génese, emanação e sistema. Na criação bíblica, há uma Liberdade Criadora e não qualquer necessidade, uma precedência absoluta desta Liberdade relativamente à criatura, uma distinção ineliminável entre Criador e criatura, que seculariza radicalmente a natureza e o homem, uma passividade absoluta do criado incapaz de cooperar no acto de criação, uma separação intocável entre Criador e criatura — duas alteridades ou autonomias religadas por uma relação de transcendência em que repousa a bondade de todas as coisas [262]. É natural que os pensadores judeus criticassem a concepção moderna de tempo a partir do evento único da criação. Além da crítica à totalidade hegeliana, F. Rosenzweig transmitiu a Lévinas a ideia da inteligibilidade inicial formada pela conjunção de Criação, Revelação e Redenção em que o passado é a Criação, o presente a Revelação e o futuro a Redenção. O que Lévinas reteve, foi a «ideia muito precoce» de que certas noções formais, neste caso o passado, só são plenamente inteligíveis num acontecimento concreto (no caso do passado a Criação), em que são verdadeiramente pensadas [263]. A audácia filosófica de Rosenzweig consiste, para Lévinas, em referir o passado à criação e não a criação ao passado, o presente à Revelação e não a Revelação ao presente, o futuro à Redenção e não a Redenção ao futuro. Neste contexto, inscreve-se a tipicidade do discurso de Lévinas: uma obrigação perante outrem nascida num passado, que nunca foi um presente nosso nem fruto de um contrato nosso e um impe-

---

[261] ID., *o.c.* 118.

[262] *Gen.* 1, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

[263] ID., «Philosophie, Justice et Amour» in: ID., *Entre Nous* 137. Cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), Internationaler Kongress-Kassel* 1986 Bd. I e II (Freiburg/Muchen 1988).

rativo de morrer pelo outro referido a um futuro, que jamais poderá ser o presente de quem morre [264]. De facto, na Criação anuncia-se um passado imemorial, uma passividade absoluta, um atraso irrecuperável, uma separação infinita, uma dependência sem possibilidade de emancipação e, ao mesmo tempo, uma autonomia, uma dignidade absoluta, uma separação, que não é negatividade mas alteridade. Porque o ser surgia a Lévinas directamente ligado à geração da physis grega, a Criação na sua bondade necessita para se dizer de uma super-categoria traduzida pela expressão «de outro modo que ser», como o Bem platónico para além da essência e o Infinito de Descartes, que está para além de toda a totalidade. «Entender o Infinito», que é o Criador Bíblico, significa ao mesmo tempo «estar atento à sua significação», «estar à escuta do que significa para nós», ao tecer connosco «outra intriga», que rompe toda a imanência do saber, pois metáforas com aparência espacial como «para além do ser», «deportação» ou «separação» do ser expressas pela ideia de Infinito significam uma alteridade radical ou a ruptura de uma subjectividade invadida por uma exigência absolutamente diferente de qualquer simples desejo de saber e que nos violenta, ao ordenar o indesejável para nós, isto é, a renúncia à perseverança no ser, ao conatus essendi e a relação primária ao outro contra o nosso narcisismo natural. No desejo do Infinito, a aproximação afasta e a fruição aumenta a fome, pois «o Desejável ou Deus permanece separado no desejo», possibilitando o desinteresse pelo eu, o «além do ser» e a transcendência. O Infinito desejável mas separado «ordena-me ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem», despertando-me «para a proximidade, que é a responsabilidade pelo próximo, até à sua substituição». A ideia humana de Infinito separado ou transcendente significa a anterioridade imemorial em cada homem do cuidado pelo outro, que foi depositado em nós sem nós e nos obriga a renunciar à inclinação natural egóide de conservação e desenvolvimento da vida. Nesta pers-pectiva, a ideia de Infinito em nós seria menos o efeito do desejo do Infinito do que o rasto de um ferimento e de um traumatismo [265] do nosso ser natural, deixado pela perfeição do Infinito, que designa «uma altura, uma nobreza, uma transcendência» positivas, porque «a negatividade é incapaz de transcendência» [266]. Na discussão do pensamento de Lévinas realizada em 1962 na Sorbonne, é à ideia de Infinito que recorre o autor de *Totalité et Infini* para tornar possível o realismo, pois só por uma relação à ideia de infinito pode «o ser... dispor de um peso e de uma base, que o

---

[264] ID., «L'Autre, Utopie et Justice» in: *Autrement 102* (1988) 60.

[265] ID., *Autrement qu'être* X.

[266] ID., *Totalité et Infini* 31.

distinguem de um fantasma do pensamento». A linguagem ontológica é estranha a esta ideia de Infinito, que é de origem bíblica: «Tal é possivelmente o sentido filosófico de criatura distinta da ideia de ser. É enquanto criatura que o ser se distingue do seu reflexo em mim» [267]. A ideia cartesiana de Infinito torna-se assim versão filosófica de Deus bíblico, que sendo por essência irrepresentável, não deixa de se oferecer à admiração do homem sem comprometer a sua irrepresentabilidade [268]. Anuncia-se aqui uma transcendência, que a linguagem ontológica não poderia traduzir. «O enunciado do outro do ser — do outro modo que ser — pretende enunciar uma diferença para além daquela que separa o ser do nada, precisamente a diferença do que está para além, a diferença da transcendência» [269]. A questão da transcendência irrompe do mundo da criação e, por isso, não se situa no ser ou não-ser oriundos da filosofia grega. Nesta só teria lugar a transcendência fáctica dos sub-mundos da cidade celeste, que gravitam no céu da cidade terrestre. A essência ou o ser clássico representa para Lévinas a imanência, que de modo algum pode traduzir o problema de Deus e o do sujeito humano: «O problema da transcendência e de Deus e o problema da subjectividade irredutível à essência — irredutível à imanência essencial — avançam em conjunto» [270]. A ideia de criação, «a menos que ela seja puro sem-sentido» [271], constitui uma via de acesso privilegiada à compreensão do «outro modo que ser» e a uma compreensão mais consciente da pretensão que anima a filosofia de Lévinas [272]. A «saída para fora do ser» traduz a «tendência para o Criador» e é uma evasão tentada desde 1935 «numa via nova», correndo o risco de subverter certas noções, que parecem evidentes ao sentido comum e à sabedoria das nações [273]. Do termo «criatura» se serve Lévinas para designar o eu vigilante, que renuncia ao repouso e à perseverança no ser para exercer a sua responsabilidade perante o outro, observando que, neste caso, «criatura» como «outro modo que ser» não significa um «ser menor» nem uma modificação ou um derivado do ser mas a desnucleação» ou cisão do sujeito-substância, a sensibilidade como vulnerabilidade ou exposição ao outro, a inquietação permanente contra o repouso do mesmo, que a linguagem do ser não traduz mas, pelo contrário, trai [274]. Ora, pergunta

---

[267] ID., *Transcendance et Hauteur* 61.

[268] *Ex.* 33, 12; 34, 8.

[269] E. LÉVINAS, *Autrement qu'être* 4.

[270] ID., *o.c.* 20.

[271] ID., *o.c.* 145.

[272] S. PETROSINO, «L'Idée de Création dans l'Oeuvre de Lévinas» in: A. MUENSTER, Ed., *La Diférance comme non-In-différence* 99.

[273] ID., *De l'Évasion* 97, 99.

[274] ID., «De la Conscience à la Veille. A Partir de Husserl» in: ID., *De Dieu...* 57.

J. Rolland, «ultrapassar este 'sentido comum' e esta 'sabedoria das nações', 'sair do ser' a fim de entender um sentido 'para além do ser' — seria possível de outro modo que não fosse abrir-se a esta sabedoria, que biblicamente se opõe precisamente à «das nações» e é a sabedoria de Israel? Mais tarde, Lévinas escreve que a passividade originária da criatura pela qual ela responde à ordem do Criador antes de a entender, não pode ser traduzida pelo pensamento ontológico como eterna presença a si. Na chamada criação ex nihilo é pensada uma passividade antes de esta se assumir a si mesma deste modo, o homem como criatura é concebido «numa passividade 'mais passiva' que a passividade da matéria, isto é, àquem da coincidência virtual de um termo consigo mesmo» [275]. A passividade e a anterioridade da criação dizem uma relação a um «mais» ou a um «Outro», a uma Bondade para além do ser, a uma Liberdade e Gratuitidade, que fala nas criaturas, boas, separadas e distintas da Bondade Criadora, que é «um Deus não contaminado pelo ser» [276]. Nesta ordem de ideias, a bondade é diferente do ser, não é como a negatividade, que conserva na sua história o que ela mesma nega. O carácter excepcional, extraordinário, transcendente da Bondade consiste nesta ruptura com o ser e com a sua história e, por isso, reduzir o bem ao ser, aos seus cálculos e à sua história é anular a Bondade [277]. O «além do ser» ou «o outro do ser» ou «o de outro modo que ser» mostra-se na apofântica do dito de um modo enigmático, resistindo à totalidade, à conjunção e à conjuntura, à contemporaneidade, à imanência, ao presente da manifestação [278], como núcleo secreto de um passado imemorial, cuja Bondade possibilitou a criação. Tomando por terno de comparação o demiurgo do Timeu, Lévinas localiza «a grande força da ideia de criação» veiculada pelo monoteísmo não em ser «uma obra mais miraculosa do que a informação demiúrgica da matéria» mas no facto de «o ser separado e criado» não ter sido gerado simplesmente pelo pai mas de «ser absolutamente outro relativamente a ele». Por isso, só recordando a criação ex nihilo é que o filho na família humana é «um verdadeiro outro», quando comparado com seu pai [279]. A separação secularizadora implicada na ideia bíblica de criação justifica a crítica de Lévinas à participação e o uso do termo «ateísmo» no sentido de autonomia da criatura racional: «Podemos chamar ateísmo a esta sepa-

---

[275] J. ROLLAND, «Annotations» in: E. Lévinas, *De l'Évasion* 121; E. Lévinas; *Autrement qu'être* 144-145.

[276] E. LÉVINAS, *Autrement qu'être* X.

[277] ID., *o.c.* 22.

[278] ID., *o.c.* 23.

[279] ID., *Totalité et Infini* 108.

ração tão completa que o ser separado se mantém completamente só na existência sem participar no Ser de que está separado... Vivemos fora de Deus, na interioridade de nós mesmos, somos eus, egoismos. A alma... consumação da separação, é naturalmente ateia. Por ateísmo, compreendemos assim uma posição anterior à negação e à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se põe como o mesmo e como eu» [280]. Na linha de Parménides e de Plotino, é impossível pensar a separação e a exterioridade, porque a multiplicidade aparece integrada numa totalidade e, como tal, aparente e inexplicável. Ora, a ideia de criação ex nihilo exprime rigorosamente «uma multiplicidade não unida em totalidade». É certo que «a criatura é uma existência, que indubitavelmente depende de um Outro mas não como parte, que dele se separe», pois «a criação ex nihilo rompe o sistema, põe um ser fora de todo o sistema», tornando possível a liberdade. A criação imprime na criatura um traço de dependência ímpar, pois neste caso «o ser dependente tira desta dependência excepcional, desta relação, a sua própria independência, a sua exterioridade relativamente ao sistema». O que é essencial na existência criada, não consiste nos limites e na finitude do seu ser mas «na sua separação relativamente ao Infinito», que não é simples negação mas abertura no homem à ideia de Infinito e raíz do pensamento e da liberdade [281]. Na sua separação e independência, o homem criado pode de facto matar-se e Lévinas admira na condenação platónica do suicídio (Fédon, 61c-62e) a concepção de vida como uma «modalidade de obediência» e a «temporalidade do tempo como obediência» [282], pois a questão por excelência não é «porque é que há ser de preferência a nada?» mas «tenho eu o direito de ser?» [283] e, consequentemente, como é que a vida pode ser uma dívida e eu posso ser sempre devedor sem previamente nada haver pedido emprestado. Daí, expressões de Lévinas para dizer o homem como «o anacronismo de uma dívida que precede o pedido de empréstimo» [284], «nada fiz e estive sempre em causa» [285], «tudo está previamente no acusativo» [286], o «reino de Deus» carrega «o dever de uma dívida impagável» do homem [287], traumaticamente imperado desde fora sem que ele possa «interiorizar pela representação e pelo conceito a

---

280 ID., *o.c.* 52.
281 ID., *o.c.* 108.
282 ID., *Autrement qu'être* 68.
283 ID., «Notes sur le Sens» in: ID., *De Dieu...* 257.
284 ID., *Autrement qu'être* 143.
285 ID., *o.c.* 145.
286 ID., *o.c.* 143.
287 ID., *o.c.* 67.

autoridade, que sobre ele impera» [288]. O questionamento desta dívida constitutiva do eu de Lévinas percorre a sua obra *Autrement qu'être*, pois trata-se de uma dívida tão originária, que precede toda e qualquer actividade do devedor e não se identifica com o chamado pecado original [289]. Pensar com rigor esta dívida sem limites é pensar «a bondade original da criação» [290], o dom por excelência, que me dá o meu próprio eu a mim mesmo e me destina antes de toda a minha decisão. Impõe-se uma verdadeira gratidão pela dívida sem limite, que me elege e me torna um sujeito insubstituível, que a todos substitui e um eu único e messiânico, que suporta todo o mal do mundo e a acusação de faltas jamais por ele queridas nem contraídas [291]. Pela dívida criatural, o eu suporta e expia «todo o sofrimento e a crueldade da essência» [292] e o sentido vem ao ser, recobrindo de significação o absurdo do *il y a* [293]. O dizer como raiz da linguagem é o reconhecimento da dívida sem começo e infinita, que precede todos os modos de dizer [294] e se formula assim: «Quanto mais justo, mais culpado sou» [295]. Do reconhecimento da conjunção da justiça e da dívida procede o dizer do sujeito único e insubstituível, responsável messianicamente por tudo e por todos: «Sou eu que sou integral ou absolutamente eu e o absoluto é assunto meu. Ninguém me pode substituir a mim, que substituo a todos» [296].

Na criação messianicamente interpretada, a separação e a relação ética e sacrificial são incindíveis do conceito de sujeito. A separação e a solidão inscritas na criatura humana revertem «numa grande glória para o Criador», que ergueu sobre os seus pés «um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está na interio-ridade de si mesmo» [297]. O ponto de partida da relação a outrem é «a separação, o ateísmo» — noções negativas produzidas por acontecimentos positivos, pois «ser eu, ateu, estar na interioridade de si mesmo, separado, feliz, criado» são sinónimos [298]. A separação aberta pela aventura da criação é «absolutamente nova relativamente à beatitude do Uno

---

288 ID., *o.c.* 110.
289 ID., *o.c.* 144.
290 ID., *o.c.* 156.
291 ID., *o.c.* 157-158.
292 ID., *o.c.* 161.
293 ID., *o.c.* 208-209.
294 ID., *o.c.* 183.
295 ID., *o.c.* 143.
296 ID., *o.c.* 162.
297 ID., *Totalité et Infini* 52.
298 ID., *o.c.* 158.

e à sua famosa liberdade, que consiste em negar ou em absorver o outro para «nada encontrar». Ora, um Bem para além do ser e da felicidade do Uno é o conteúdo original do conceito rigoroso de criação, que não seria uma negação nem uma limitação nem tão-pouco uma emanação do Uno, pois «a exterioridade não é uma negação mas uma maravilha» [299]. O Acto Criador como Bondade para além do ser e da felicidade do Uno, apesar de imemorial, irrepresentável e invisível, «impera-me e ordena-me a outrem, ao primeiro que chega», torna-mo próximo, provocando mesmo contra vontade uma responsabilidade, que vai até à substituição e à entrega como refém [300]. A maravilha da criação ex nihilo consiste em «criar um ser moral», capaz de receber uma revelação, de aprender que é criado, de se questionar [301] e de responder quotidianamente «pelas faltas ou pela infelicidade dos outros», obedecendo a um imperativo, que vem «de um aquém ou além da essência» [302] ou da criação ex nihilo. O tempo da criação é o tempo da responsabilidade por outrem, cujo passado, que nunca foi meu presente, «me olha», sem ser para mim uma mera representação. Neste contexto, «o passado de outrem e, de algum modo, a história da humanidade em que eu nunca participei, a que eu nunca estive presente, é a partir da minha responsabilidade por outrem, o meu passado» [303]. A criação é o apelo a que o apelado saído do nada obedeceu antes de ter podido entender o apelo [304] e, por isso, há um «sim» nesta obediência sem consentimento nem decisão prévios e este «sim» originário é uma exposição sem condições, sem recuos nem recurso ao dom por excelência da criação, a cuja «bondade original» [305] se deve ler a vítima e a sanha de perseguidor, que contesta ao outro o direito de viver e até de morrer, como nos mostra a profanação dos túmulos. Apesar de a criação envolver a natureza, a vida e o homem, Lévinas lê a Bíblia dentro do primado do humano: «A Bíblia é a prioridade do outro sobre mim. É no outro que eu vejo a viúva e o órfão. Sempre o outro tem prioridade. É o que eu chamei, em linguagem grega, a dissemetria da relação interpessoal. Nenhuma linha daquilo que eu tenho escrito, se sustenta, se não houver isto. E isto é a vulnerabilidade. Só um eu vulnerável pode amar o seu próximo» [306].

---

[299] ID., *o.c.* 325.
[300] ID., *Autrement qu'être* 13-14.
[301] ID., *Totalité et Infini* 88.
[302] ID., *Autrement qu'être* 12.
[303] ID., *Philosopie, Justice et Amour* 133-134.
[304] ID., *Autrement qu'être* 145.
[305] ID., *o.c.* 156.
[306] ID., «Questions et Réponses» in: ID., *De Dieu...* 145.

A uma filosofia fiel à experiência bíblica de criatura opõe Lévinas aquele espirito da História da Filosofia dominado pelo conceito de sistema, que pode ser interpretado «como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo o que tem sentido, a uma totalidade em que a consciência abarca o mundo, nada deixa fora de si e se torna assim pensamento absoluto» [307], numa identificação entre consciência de si e consciência do todo. Foi em F. Rosenzweig que Lévinas encontrou pela primeira vez uma crítica radical da totalidade e a abertura de uma via completamente diferente na investigação de sentido. Na crítica da totalidade, Lévinas apela para o não-sintetizável como a relação entre os homens, para a ideia cartesiana de Infinito, a vida concreta do homem e a história. O não-sintetizável é o que não faz parte de uma totalidade, o que transcende o ser: «O termo 'transcendência' significa precisamente o facto de não podermos pensar em conjunto Deus e o ser», nem o eu e o outro numa síntese mas apenas face a face [308], numa linguagem diferente da do ser. A verdadeira subjectividade humana é indiscernível e, como tal, não-sintetizável e irredutível a um indivíduo de um género, podendo falar-se, neste caso, do «segredo» da subjectividade, que a totalidade e o totalitarismo radicalmente reprimem. É neste contexto que Lévinas confessa estar na raíz do seu livro *Totalité et Infini* a experiência negativa da política europeia, alérgica à ideia de que o pluralismo da sociedade só é possível com o «segredo» da subjectividade [309]. É extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é para-o-outro-homem ou, por outras palavras, há que perguntar se o social, com suas instituições, formas universais e leis provém do facto de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens ou da circunstância de se haver reduzido o Infinito, que se abre na relação ética inter-humana. Esta segunda forma de socialidade faz justiça a este «segredo», que é a vida própria para todo o homem, «segredo» que nada tem a ver com uma clausura, que isolasse qualquer domínio rigorosamente privado de uma interioridade hermética, mas «segredo» que estriba na responsabilidade por outrem, a que se não foge e que é o princípio da individuação absoluta [310]. Porém, historicamente um parentesco profundo religa o logos do saber

---

[307] ID., *Éthique et Infini* 79.

[308] ID., *o.c.* 72.

[309] ID., *Totalité et Infini* 73-74. Cf. G. PETITDEMANGE, «Emmanuel Lévinas et la Politique» in: J. GREISCH/J. ROLLAND, *o.c.* 327-354.

[310] ID., *Éthique et Infini* 86.

filosófico da totalidade ao logos do poder político e «a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro» [311]. Para a filosofia ocidental, «coincide a expressão plena da verdade e a da constituição do Estado Universal através das guerras e das revoluções», donde resulta a unidade compulsiva dos homens. Foi a partir da matriz cultural judaica que Lévinas pôde afirmar que «a paz é modo de unidade superior à unidade do Uno... Chamo ao amor paz. É extremamente importante, no Judaísmo em particular. A última palavra do Talmud é a palavra paz... A paz é a socialidade» [312]. Porque o rosto do outro é, na socialidade, exposição nua à morte, dada a sua precaridade, a paz é o despertar do sujeito para esta fraqueza e a consequente impossibilidade de deixar o outro só perante o mistério da morte, substituindo-o até neste decisivo desenlace [313]. Por isso, a filosofia, «chamada ao pensamento pela justiça», continua serva do dizer a diferença do um e do outro e de um-para-o-outro, isto é, a filosofia é sabedoria do amor ao serviço do amor» [314]. O rosto em que o outro se apresenta, não nega o 'mesmo' nem o violenta mas acolhe-o. Esta apresentação do outro no rosto é «a não-violência» por excelência, porque, em lugar de ferir a minha liberdade, apela-a à responsabilidade e instaura-a». A não-violência do rosto acolhedor mantém a pluralidade do mesmo e do outro, é a paz [315]. As instituições seculares só se legitimam pelo «valor em si da paz», que devem servir [316], sem jamais a confundirem com a coerência sistemática dos elementos de uma pluralidade nem com «o fim dos combates, que terminam por falta de combatentes, mediante a derrota de uns e a vitória de outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais do porvir» [317]. A J. Wahhl respondeu Lévinas em 1962 que o elemento negativo, o elemento de violência do Estado aparece quando a hierarquia funciona perfeitamente, quando toda a gente se dobra a ideias universais. «Há crueldades que são terríveis, porque provêm exactamente da necessidade da ordem racional. Há... lágrimas que um funcionário não pode ver: as lágrimas do outro» [318]. É à subjectividade individual que se

---

[311] ID., *Totalité et Infini* 5.

[312] Texto citado por G. PETITDEMANGE, «Emmanuel Lévinas: Au-Dehors, Sans Retour» in: J.-CH. AESCHLIMANN, Ed., *Répondre d'Autrui. Emmanuel Lévinas* (Neuchatel 1989) 91[3].

[313] ID., «Paix et Proximité» in: *Les Cahiers de la Nuit surveillée. Emmanuel Lévinas* (Paris 1984) 344.

[314] ID., *Autrement qu'être* 206-207.

[315] ID., *Totalité et Infini* 222.

[316] ID., «La Laicité et la Pensée d'Israel» in: VARIOS, *La Laicité* (Paris 1969) 48.

[317] ID., *Totalité et Infini* 342.

[318] ID., *Transcendance et Hauteur* 63.

deve confiar a vigilância das violências vindas da ordem da razão universal, sendo o seu contributo indispensável à defesa da não-violência, que o Estado com a sua ordem racional não consegue assegurar.

Ao contrário do ideal de paz judaico, as pugnas entre os homens, a oposição de uns aos outros, a oposição de cada um a si mesmo «fazem saltar as centelhas de uma luz ou de uma razão que domina e penetra nos antagonistas. A verdade última abrange todas estas centelhas como o fim da história engloba todas as histórias. Os dois acontecimentos são apenas um» [319]. Ao exaltar a razão dos vencedores, a filosofia da história coloca-se do lado da violência, alicerçando a prática política de uma totalização forte e sábia, que esquece o homem, que pretende servir e promover. Nesta linha interpretativa, a Ontologia tradicional, como filosofia primeira, é uma filosofia do poder [320], que luta pela abolição da diferença radical entre o sujeito epistemológico e o ser, convertido em pura manifestação ou mera exibição ao sujeito cognoscente [321], elevado por Heidegger a pastor do ser, a confidente que lhe empresta voz, a arauto e mensageiro. Na realidade, com a recusa da alteridade, Heidegger constrói uma Ontologia da fusão do indivíduo com o Da-sein, em que o cuidado pelo ser é o interesse egocêntrico, o «conatus essendi» prossegue no ser, dramazando-se «nos egoismos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de eus alérgicos, que se guerreiam até à morte. «A guerra é o gesto ou o drama do interesse da essência... Tudo se defronta apesar da diferença das regiões a que podem pertencer os termos em conflitos. Assim, a essência é o extremo sincronismo da guerra... Extrema contemporaneidade ou imanência» [322]. Assim, a noção de mesmo pressupõe uma espécie de conspiração da tradição filosófica para negar o outro como tal e para afirmar o que Lévinas chama em sentido dinâmico «essance», termo comum ao ser heideggeriano, ao eidos platónico, à substância espinosista, ao sujeito hegeliano e à consciência transcendental kantiana ou husserliana [323]. Porque a Ontologia não só não pensou o justo mas é, como filosofia do poder, uma filosofia da injustiça [324], revestiu a máscara de 'verdade do ser', de desvelamento e descoberta das coisas sem cuidar de justificar esta pretensa actividade primária. Neste contexto, é inevitável a pergunta de

---

[319] ID., *Difficile Liberté* 135.

[320] ID., *Totalité et Infini* 38.

[321] ID., *Dieu et la Philosophie* 97.

[322] ID., *Autrement qu'être* 4-5. Cf. V. TSONGO LUUTU, *Penser le Socio-Politique avec Emmanuel Lévinas* (Lyon 1993) 12 ss.

[323] Cf. M. HAAR, «L'Obsession de l'Autre. L'Éthique comme Traumatisme» in: *Cahier de l'Herne* 526-527.

[324] ID., *Totalité et Infini* 38.

Lévinas: «Será certo que a verdade justifica em último lugar a procura da verdade ou que a investigação da verdade se justifica por si mesma como se a verdade coincidisse com a Ideia de Bem?» [325]. O facto de a racionalidade pretender justificar e não apenas demonstrar deve-se a uma ordem de razões que a filosofia pode surpreender «sob as formas ontológicas», como outra possibilidade destas, porque «o pensamento oscila entre as duas possibilidades, numa alternância inevitável». Aqui reside o enigma da filosofia relativamente ao dogmatismo ontológico e à sua lucidez unilateral e, nesta alternância de possibilidades, «a proposição ontológica fica aberta a certa redução, disposta a desdizer-se e a desejar-se dita de modo completamente diferente» [326]. Uma ontologia, que descure esta possibilidade, nada pode admitir que lhe seja exterior, novo e estranho, pois permanece prisioneira do ideal do 'mesmo' e da imanência com rejeição de toda a alteridade, que o transcenda. No texto *La conscience non intentionelle* [327], o pensamento tem como correlato noemático o pensado, que é o ser, e, embora pareça sair fora de si, «fica maravilhosamente em si mesmo ou regressa a si mesmo», pois a exterioridade ou a alteridade é recebida na imanência e o outro e o mesmo coincidem. Só aparentemente o conhecimento nos faz sair de nós mesmos, porque «ele é também uma lenta absorção e uma digestão da realidade por nós mesmos. A resistência da realidade aos nossos actos torna-se *experiência* desta resistência; como tal, ela é já absorvida pelo conhecimento e deixa-nos sós connosco mesmos» [328]. A visão torna-se captação, posse e domínio sempre avessos à dimensão de transcendência em virtude do seu egoísmo centrípeto, que joga o jogo da totalização. Por outro lado, só aprendemos o que já sabemos e se insere na interioridade do pensamento à maneira de recordação, que se evoca e re-presenta. Nesta fenomenologia do saber, a reminiscência e a imaginação sincronizam e unificam o que, na experiência temporal, se perde ou ainda não chegou. «Em Husserl, encontramos um privilégio da presença, do presente e da representação», em que a diacronia se deve interpretar como uma «privação da sincronia», o chegar do porvir se compreende desde a protensão, como se a temporalização do futuro não passasse de uma apreensão manual, de uma recuperação, como se a vinda do futuro se reduzisse à entrada de um presente. O fenómeno é o sendo sempre reduzido aos modos do que está presente à consciência e nesta é captado, constituído e possuído [329]. Não pode ser fundamental para Lévinas

---

[325] ID., «Façon de Parler» in: ID., *De Dieu...* 269.

[326] ID., *o.c.* 269-270.

[327] ID., «La Conscience non intentionelle» in: F. POIRIÉ, *o.c.* 151-162.

[328] E. LÉVINAS, *Difficile Liberté* 22.

[329] ID., *La Conscience non intentionelle* 153-154.

uma Ontologia, que não seja aberta ao outro, absorva o ser no pensar, perpetue o universo do mesmo de modo totalitário e alimente com o seu 'conatus essendi' egocêntrico a guerra entre os homens. É esta omnipresença do eu ou presença do mesmo em toda a parte, que Lévinas descreve nestes termos em *Totalité et Infini*: «Filosofia do Poder, a Ontologia como Filosofia Primeira, que não põe o mesmo em questão, é uma filosofia da injustiça», que desemboca «na dominação imperialista, na tirania». Porém, a tirania tem raízes gregas e não judaicas, remonta a «estados de alma» pagãos, à adoração, que homens escravizados podem prestar aos seus senhores. Ora, «o ser antes do sendo, a Ontologia antes da Metafísica é a liberdade... antes da justiça. É um movimento no mesmo antes da obrigação perante o outro» [330]. Num colóquio em 1986, Lévinas insistiu sobre a ruptura da Ontologia da totalidade e da perseverança do ser em si mesmo provocada em *Totalité et Infini* pelo conceito de justiça como vocação do homem e declarou ter continuado este propósito em «*Autrement qu'être*, que nas últimas páginas antepõe à ordem jurídica e ao universo lógico «formas éticas e a axiologia da santidade, cuja possibilidade... significaria sempre, de modo enfático ou eminente, o humano» [331]. Apesar de a história da humanidade ser uma guerra, contudo «um pode morrer pelo outro» e a santidade é «a possibilidade de sentir o ser-para-a-morte do outro mais intensamente do que o meu ser-para-a-morte» [332]. Uma justiça radicalmente independente da ética seria «uma alienação profunda», que remontaria à ordem puramente política e se fundaria na crença no regresso do ser ao seu 'conatus essendi', proclamada pelo Nacional-Socialismo, embriagado pela certeza de dispor da eternidade. Neste contexto, Lévinas recorda o boletim judaico *Paix et Droit*, que seguiu o desenvolvimento do drama dos judeus da Alemanha de Hitler desde 1933, quando se iniciava o genocídio ou Shoah com o seu horror de fim do mundo, interpretado no quadro das coordenadas ocidentais do pensamento: «Em que é que as violências hitlerianas seriam... estranhas à violência implicada ou anunciada por uma Ontologia do Ser entendido como obstinação em ser e, por isso mesmo, refractário e impiedoso para com todo o para-o-outro, para com toda a bondade ou misericórdia, para com todo o sacrifício em consentir na irredutível alteridade de outrem, que precisamente, enquanto irredutível, seria o único?» [333]. Historicamente, o interesse ou

---

[330] ID., *Totalité et Infini* 38.

[331] ID., *Autrement que Savoir* 59-60.

[332] ID., Emmanuel Lévinas: Visage et Violence Première (Phénoménologie de l'Éthique). *Une Interview* 133.

[333] ID., *Autrement que savoir* 60.

perseverança no ser pôde em certa medida «limitar a sua violência constitutiva numa justiça calculada e compensada», dar-se ares de nova inocência, de um desinteresse interessado em que o homem, lobo do outro homem, se tomava por irmão do homem. Porém, «esta política sem ética» revelou a sua profunda desumanidade no apocalipse do Nacional--Socialismo, pois «o direito do homem é originariamente o direito do outro homem e não coincide com os cálculos subtis da lógica do totalitarismo» [334]. Ameaça-nos constantemente o perigo de regresso à situação em que o homem se torna lobo do outro homem, a que Lévinas opõe diametralmente o homem responsável pelo outro homem mesmo no seio do Estado Moderno, pois neste a universalidade da lei, «sempre violência feita ao particular», «não está ainda acabada e pode ser mais justa do que a justiça actual». Porque a justiça em que se funda o Estado, «é ainda uma justiça imperfeita», a preocupação com os direitos do homem não pode coincidir com a presença do Estado nem é uma função sua mas é tarefa de instituições não estatais animadas da ideia de uma humanidade ainda não realizada no Estado, o que implica um apelo à revisão do «rigor da justiça sempre rigorosa» do Estado, cuja rectaguarda deve ser ocupada pelo que o termo bíblico 'hassed' significa: a caridade ou a misericórdia, que visa o rosto do singular para além do universal [335]. Neste campo, é dolorosamente relevante a «significação concreta da persistência do povo judeu, da sua leitura, do que ele diz e interpreta», quando se evocam os «anos terríveis» sofridos no espaço histórico da Igreja Cristã. Para a memória judaica, «as recordações da inquisição e das Cruzadas conservam um significado anti-judaico, cuja atmosfera se estende através dos séculos, atmosfera muito cruel, muito dura», a que se não podia acomodar «a doce figura do crucificado» [336]. As Cruzadas e a Inquisição engrossaram a corrente, que sob o nome de anti-semitismo, inundou o séc. XX: «Para mim, o momento mais importante do drama judaico-cristão é o drama hitleriano em que os judeus conheceram certamente a caridade cristã... mas também souberam que os carrascos de Auschwitz deveram ter aprendido todos o catecismo e isto não os impediu de cometer os seus crimes» [337]. Esta evocação das vítimas liga-se na memória de Lévinas à figura do filósofo judeu F. Rosenzweig, cujo pensamento conheceu desde 1935. A tese de fundo deste filósofo era que a verdade se manifesta por si mesma em duas formas, a judaica e a cristã, ambas insubstituíveis, inconvertíveis uma na

---

[334] ID., *o.c.* 61.
[335] F. POIRIÉ, *o.c.* 118-119.
[336] ID., *o.c.* 121.
[337] ID., *o.c.l.c.*

outra mas ambas indispensáveis uma à outra. O que surpreendeu vivamente Lévinas, foi o facto de, pela primeira vez na história religiosa, se enunciar uma verdade «sob a forma de duas verdades susceptíveis de se reconhecerem mutuamente sem coincidirem», o que era «um sinal precursor de uma paz nova» dado por uma inteligência rigorosa muito pura e de cultura europeia integral [338]. A verdade sob duas formas, a existência dos outros para além de nós são agora um imperativo da consciência mas «eu continuo a pensar que sem a atenção extrema prestada ao Livro dos Livros não podemos escutar a consciência [339]. Na passividade da subjectividade inscreve-se a relação à Tora, à Criação e ao seu sentido ético-messiânico.

A singularidade do povo judeu não pode ser reduzida a um momento do triunfo universal da razão hegeliana, que pretende a síntese histórica e definitiva das «vontades individuais e colectivas numa totalidade racionalmente estruturada», incluindo o Judaísmo [340] e arrogando-se o monopólio do discurso do sentido último com recusa de qualquer instância superior ao tribunal da própria razão histórica [341]. A tradição da razão racionalista, eivada de totalidade e de exclusão do outro, alimenta o ideal de vitória, é violento e circular no permanente regresso a si. A história do Ocidente e a sua filosofia foram escritas pelos vencedores e, por isso, anunciam um ideal de homem, «ignorando totalmente os vencidos, as vítimas e os perseguidores, como se estes não tivessem qualquer significado [342]. Este percurso da razão caracterizada pela recusa do compromisso com o outro e pela indiferença perante tudo o que ofende o primado da sua identidade egocêntrica, é invertido pelo «humanismo do outro homem», que prefere o paradigma do êxodo de Abraão ao do regresso de Ulisses: «O itinerário da filosofia permanece o de Ulisses, cuja aventura no mundo foi apenas um regresso à sua ilha natal — uma complacência no mesmo, um desconhecimento do outro» [343]. No modelo de Abraão, há um novo sentido de sujeito, que Lévinas traduz por termos éticos, que exprimem a transcendência, o êxtase e o despojamento do eu humano: o outro não é uma forma inteligível «desvelada» mas um rosto, a nudez proletária, o desnudamento; a saída de si é a aproximação do próximo; a transcendência é proximidade e a proximidade é responsabilidade pelo

---

[338] ID., *o.c.* 122.

[339] ID., *o.c.* 125. Cf. ID., «Franz Rosenzweig: Une Pensée Juive Moderne» in: ID., *Hors Sujet* 73-96.

[340] E. LÉVINAS, *Difficile Liberté* 279.

[341] ID., *Totalité et Infini* 6.

[342] ID., *Difficile Liberté* 239.

[343] ID., *Humanisme de l'Autre Homme* (Paris, 1972) 43.

outro, substituição até à expiação e ao estatuto de refém: a responsabilidade como resposta é o dizer primário; a transcendência é a comunicação, que, para além de uma simples troca de signos, implica o «dom» generoso e a franqueza da casa aberta [344]. A nova orientação da filosofia afigura-se «um movimento para fora do idêntico, para um Outro, que é «absolutamente outro», um movimento que não é energia sempre igual a si mesma nas suas manifestações nem técnica, que transforme a estranheza do mundo em ideia, mas a obra, que vá livre e generosamente e sem regresso do mesmo ao Outro, segundo o modelo abraâmico. Este «sentido único» sem triunfalismo nem vitórias não se subordina ao pensamento do mesmo e do cálculo das retribuições e interesses, porque «enquanto orientação absoluta para o Outro — enquanto sentido — a obra só é possível na paciência, que, levada ao extremo, significa para quem age, renunciar a ser o contemporâneo do êxito, agir sem entrar na Terra Prometida» [345]. O humanismo do outro homem assenta na desconstrução e desmontagem de todas as construções filosóficas sistemáticas, que reabsorbem as diferenças mesmo as mais radicais e impõem a homogeneização e o nivelamento aos seres mais separados, segundo o estilo do discurso da totalidade: «Ao converter-se em discurso universalmente coerente, a linguagem realizaria de um só golpe o Estado Universal, onde a multiplicidade se reabsorve e onde o discurso fenece por falta de interlocutores». O «pensamento solitário» é o discurso coerente e uno de um pensamento, que prescinde da comunicação [346] e com esta de toda a alteridade.

Entre o eu, que frui do seu mundo e o outro, que vem da outra margem, de mãos vazias, há uma desproporção, que funda a estrutura assimétrica das relações intersubjectivas. O outro é sempre este indigente concreto, impotente, que me invade, solicitando a minha atenção. A «presença de um ser», que ultrapassa «a esfera do mesmo» ou a desconstrói, tem «estatuto de infinito», é «a oposição por excelência» ou o movimento, que parte do outro e a que responde no eu a ideia de Infinito, a única, que mantém a exterioridade do outro relativamente ao mesmo. Produz-se aqui «uma articulação análoga ao argumento ontológico» em que o trânsito necessário do conceito de essência infinita para a existência é substituído pela «epifania como rosto», cuja visão é a ideia de Infinito, que ao ultrapassar os poderes do homem, mostra que «não vem a priori do nosso fundo e, por isso, é a experiência por excelência» [347]. O recurso à ideia

---

[344] ID., «Idéologie et Idéalisme» in: ID., De Dieu... 33.

[345] ID., *Humanisme de l'Autre Homme* 45.

[346] ID., *Totalité et Infini* 239, 61, 69.

[347] ID., *Totalité et Infini* 213.

cartesiana de Infinito permitiu a Lévinas antepor «a todo o pensamento finito e a todo o pensamento do finito» não só a positividade mas também a anterioridade e a exterioridade da ideia de Infinito, cujo conteúdo ultrapassa toda a a capacidade do pensamento humano. A esta situação chama Lévinas «acolhimento do rosto», que é outra expressão da «experiência por excelência» já referida. Aqui é destruído o conceito de imanência da consciência pura, porque a ideia de Infinito na consciência ultrapassa esta mesma consciência, cuja incarnação concreta oferece poderes novos de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade [348]. A «ideia» significa agora oposição na socialidade, relação e comércio com o rosto, o outro absolutamente outro, que eu não poderia conter e, por isso, é infinito. Porém, esta relação e oposição mantêm-se sem violência e em paz com a alteridade absoluta, porque «a resistência do outro não me violenta, não age negativamente mas tem uma estrutura positiva, é ética» [349]. O rosto, porém, recusa-se pela resistência ética, que é «a resistência do que não tem resistência» [350], a toda a posse efectuada pelos poderes do eu mas continua à mercê do seu poder físico de matar. Apesar de o outro ser «um sendo absolutamente independente», que ultrapassa infinitamente os meus poderes, ele continua «o único ser que eu posso querer matar» [351]. Apesar do seu poder soberano de dizer 'não', o outro acaba por sucumbir de facto à ponta da espada ou à bala do revólver. O que de facto a vítima opõe ao homicida, é a transcendência infinita do seu próprio ser relativamente à contextura do mundo: «Este Infinito, mais forte que o homicida, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: 'tu não matarás'». Há «uma resistência infinita ao homicídio» no rosto do outro, na nudez total de seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente» [352]. A relação ao Infinito ou a ideia de Infinito condiciona positivamente a impossibilidade ética de matar. O Infinito está presente na resistência ética do outro, que paraliza os poderes do eu e «se ergue dura e absoluta do fundo dos olhos sem defesa na sua nudez e miséria» [353]. A compreensão desta miséria e desta fome instaura a proximidade do outro, cuja epifania é expressão e discurso de uma presença apelativa, trespassada de miséria e de altura [354]. Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma plástica, é apresentar-se face

---

[348] ID., *o.c.* 224.
[349] ID., *o.c.* 213-215.
[350] ID., *o.c.* 217.
[351] ID., *o.c.* 216.
[352] ID., *o.c.* 217.
[353] ID., *o.c.* 218.
[354] ID., *o.c.* 218.

a face, sem imagens, «na sua nudez, isto é, na sua miséria e fome». Os dois movimentos, que avançam para a altura e a humildade do outro, confundem-se no desejo metafísico de transcendência, pois «o ser, que se exprime, impõe-se mas apelando-me precisamente desde a sua miséria e nudez, da sua fome sem que eu possa ser surdo ao seu apelo» [355]. O ser do rosto, que, ao exprimir-se, se impõe eticamente, não limita mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade e, por isso, «ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste a relação ao sendo, que se exprime, ao plano da Ontologia o plano ético» [356], isto é, a Ética é a Filosofia Primeira.

Sob a figura emblemática do Messias bíblico, pôde Lévinas declarar-se «responsável por outrem sem esperar reciprocidade, mesmo que isto lhe custe a vida» [357], num esquecimento e oblação total de si mesmo, sob o peso de uma dívida impagável e carregando o fardo da culpa alheia, o que desintegra o seu ser de sujeito e o obriga a uma diáspora para além da essência. Da meditação ético-messiânica do sujeito resultaram novos existenciais do homem comprometido e responsável: obsessão do outro, culpabilidade eterna perante o outro, dívida infinita frente ao outro, de-posição de si mesmo, despojamento de si, expiação, substituição, refém do outro. Neste contexto, uma responsabilidade pelo outro que não partilhasse os bens e a casa, seria o regresso às portas fechadas da imanência: «Nenhuma relação humana ou inter-humana se poderia exercer fora da economia, nenhum rosto poderia ser abordado com as mãos vazias e a casa fechada». O mundo do egoísmo e do hedonismo é posto radicalmente em questão pela relação ao outro, que exige um mundo de partilha, onde aconteça «uma expropriação original, uma doação primeira» [358], segundo uma praxis concreta, pois «perante a fome dos homens a responsabilidade apenas se mede 'objectivamente', é irrecusável» [359]. Pela generosidade, o mundo da fruição é percebido «de um ponto de vista independente da posição egoista», pois «a generalidade do objecto é correlativa da generosidade do sujeito a caminho de outrem», que transcende a solidão egóide destruidora da comunidade de bens deste mundo [360]. Contra a constituição husserliana dos fenómenos e do *alter ego* pela força e poder

---

[355] ID., *o.c.* 219.

[356] ID., *o.c.* 220.

[357] ID., *Éthique et Infini* 94-95. Cf. F. MIES, «Asymétrie et Réciprocité: qui est le Messie?» in: M. DUPUIS, Ed., *Lévinas en Contrastes* (Bruxelles 1994) 119-135.

[358] ID., *Totalité et Infini* 187, 189.

[359] ID., *o.c.* 219-220.

[360] ID., *o.c.* 73-74.

da consciência intencional, o «facto último» é «o meu acolhimento do outro» em que se coisas não são construções mas dádivas, que se oferecem [361]. A violência campeia num mundo sem dons nem alteridades, onde é negada ao outro homem toda a colaboração de participante através da imposição de uma passividade, que neste caso é aviltante. De facto, é violenta «toda a acção, que suportamos sem sermos colaboradores em todos os seus aspectos» [362] e é violenta, de modo paradigmática, a razão triunfante ocidental, que submete toda a alteridade à sua iluminação suprema no seu «humanismo dos soberbos», forjando vencedores, desprezando as vítimas, os vencidos e os perseguidos, como destituídos de todo o sentido. A este «humanismo dos soberbos», gerador de vítimas, opõe Lévinas o perfil messiânico do «servo sofredor», que é a história de Israel, «com o seu convite a uma nova escrita da história e «talvez... a uma nova história» após o fim do «triunfalismo» ocidental [363], que, noutro texto, é chamado «anti-humanismo» por causa da eliminação das diferenças no seio dos seus sistemas e tematizações [364]. Para Lévinas, este humanismo ocidental jamais duvidou dos seus triunfos, nunca soube compreender as derrotas nem pensar uma história a que os vencidos e os perseguidos poderiam trazer um sentido válido. A crise do ideal humano anuncia-se no anti-semitismo, «que é na sua essência o ódio ao homem diferente, isto é, o ódio ao outro homem» [365]. Neste sentido, o anti-semitismo não é a simples hostilidade sentida por uma maioria perante uma minoria nem apenas uma xenofobia ou qualquer racismo mas a repugnância pelo que se desconhece do psiquismo do outro, pelo mistério da sua interioridade, pela pura proximidade do outro homem, isto é, pela própria socialidade [366]. O alvo do ódio aos judeus é o que neles se escapa constantemente ao olhar e à vingança dos carrascos, o seu «ser-para-além-do ser» ou a sua traição ontológica, o estar-para-além da pátria, a infidelidade à essência e a impossibilidade de uma fixação em qualquer região determinada do ser. Ao considerar a entrada importuna da alteridade judaica na cena mundial como fonte de calamidades, a razão humana pôs a nú, com esta «injúria anti-semita», a sua fragilidade», a sua possibilidade de fracasso e o seu poder de aniquilação, pois no anti-semitismo concentram-se todos os ódios raciais, todas as perseguições dos fracos e todas as explorações

---

361 ID., *o.c.* 75.
362 ID., *Difficile Liberté* 18.
363 ID., *o.c.* 239-240.
364 ID., *Autrement qu'être* 164, 210.
365 ID., *Difficile Liberté* 391, 392.
366 ID., *L'Au-delá du Verset* 223.

do mundo [367]. A violência, que persegue e traumatiza, é ambígua no pensamento de Lévinas, porque envolve o perseguidor, que faz a própria lei, imolando os outros à vontade de poder, e o Deus sensível à vítima, que é garantia da transcendência da lei e exige o sacrifício do egoismo e do hedonismo. De facto, «o altruismo da subjectividade-refém não é uma tendência, não é uma benevolência *natural* das filosofias morais, do sentimento, mas «é contra naturam, não-voluntário, inseparável da perseguição possível», que precede todo o consentimento. Neste sentido, o Bem irre-dutível a qualquer presente e representação exige um «sacrifício de refém», devendo o sujeito sofrer segundo o ritmo do «crescimento desta violência sempre cada vez mais exigente» [368].

A segunda grande obra de Lévinas *Autrement qu'être* é uma tentativa de resposta ao silêncio das vítimas das perseguições e dos totalitarismos, de modo especial, dos judeus imolados nos campos de concentração nazis. Por isso, no centro da reflexão da obra está a noção de perseguição ou negação do outro vivida e sentida na substituição generosa e messiânica da vítima pelo sujeito único e insubstituível, que fala na primeira pessoa. Por um lado, só substituindo a vítima se poderia falar dela com autenticidade mas, por outro lado, o discurso sobre o silêncio das vítimas ameaça interromper-se constantemente, dada a impossibilidade de representar na memória aquilo mesmo, que é irrepresentável e, portanto, imemorial, isto é, a destruição do outro enquanto excelência da criação. A filosofia vê-se neste caso coagida a cortar o sopro do pensamento, o fio da consciência, a romper a sua sincronia perante o irrepresentável [369], a desdizer o seu discurso, que não corresponde à enormidade do silêncio do holocausto, que dói profundamente no fundo da memória como chaga incicatrizável, como «tumor», que o tempo não consegue operar [370]. O «dizer ferido» tende a enunciar-se mas recusa como inadequada qualquer tematização e daí o dilema da traição inevitável e da tradução necessária, que inquieta o estilo e a expressão de Lévinas. O traumatismo, que separa para sempre Lévinas de F. Rosenzweig e de M. Buber, chama-se Auschwitz, lugar onde o pensável e o impensável se tocam e, consequentemente, o pensamento rompe a sua própria medida, o seu cálculo, a sua economia, obrigando Lévinas a abandonar o discurso omnipotente da filosofia e a usar um vocabulário da patologia como 'psicose', 'traumatismo', 'obsessão', loucura',

---

367 ID., *Difficile Liberté* 363.

368 ID., *Autrement qu'être* 157[27].

369 Cf. ID., *Autrement qu'être* 117, 128, 141.

370 ID., *Noms Propres* 142.

etc. [371]. Só despojando-se da autonomia omnipotente do pensar e da ambição de ser 'causa sui' e fonte de si mesmo, é possível a um sujeito passivo na sua origem, criado, vulnerável, exposto ao que vem de fora e à morte, imolar-se messianicamente pelo outro e fazer do próprio texto um substituto do holocausto histórico, que não pode ser dito, e um testemunho da memória dos mortos. Para pensar estas falhas do próprio sujeito perante o sofrimento da vítima, seria necessária uma redução diferente da redução fenomenológica que recue até ao 'dizer' em que o sujeito acusado, vulnerável e sensível, «descreva o indiscritível» [372] a partir do outro. Deste modo, Lévinas reduz a própria redução fenomenológica de Husserl, que tudo pensa a partir do si e do seu mundo, de tal modo que à intencionalidade constituinte do olhar dominador e ao primado do corpo do sujeito sucede a prioridade da palavra dada ao outro, que chega com a estranheza da morte ou o dizer anterior a todo o dito e o primado do apelo e da fala do outro, que abre o sujeito corpóreo não apenas ao que lhe é semelhante mas ao outro enquanto outro. O dizer ou dar [373], inseparável do corpo, significa uma generosidade das entranhas [374], que manda, antes da iniciativa do sujeito, «dar o pão da sua boca ou a sua própria pele» [375]. O espírito para Lévinas não é o Eu puro isolado da redução husserliana nem o super-eu anti-corpóreo, cruel e frio, da tradição mas é corpóreo, sensível, inspirado e profético, como se tivesse «um pulmão no fundo de si» [376], que inspirasse e expirasse o outro, como se fosse um núcleo fendido [377], exposto ao outro no último reduto de si mesmo. Sensível e vulnerável antes de toda a sabedoria, «a subjectividade de carne e sangue na matéria», ao significar o um-para-o-outro, é a doação primeira de todo o sentido. A vocação messiânica de dar o pão da sua boca ou a sua própria vida pressupõe a subjectividade como sensibilidade e exposição ao outro, a matéria como o lugar do para-o-outro e um dizer, que significa antes de se mostrar como dito em qualquer sistema sincrónico [378].

---

[371] E. WEBER, «Anamnèse de l'Immemorial. Á propos de l'Autrement qu'être ou au-delà de Essence d'Emmanuel Lévinas» in: A. MUENSTER, Ed., *La Différence comme non-Indifférence* 70-71; ID., «Nachdenken als Nach-Denken: Anamnesis» in: M. MEYER/ M. HENTSCHEL, Horg., Lévinas 256-277; ID., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence* (Wien 1990) *passim*.

[372] ID., *Autrement qu'être* 69.

[373] ID., *o.c.* 64.

[374] ID., *o.c.* 97, 99.

[375] ID., *o.c.* 97.

[376] ID., *o.c.* 64.

[377] ID., *o.c.* 227.

[378] ID., *o.c.* 97, 99.

No sentido messiânico da criação do homem, vulnerável e sensível, está contido o «ter sido oferecido sem reserva», o expor-se, de modo incondicionado, física e corporalmente, como quem respira [379], aos traumatismos das perseguições e às exigências negativas e positivas contidas no mandamento «não matarás». Na vulnerabilidade da exposição messiânica sofre-se o traumatismo da perseguição da vítima, despojada do direito de viver e de morrer dignamente, nesse silêncio entre carrasco e vítima, que interrompe «o fio da consciência», suspende o seu poder de síntese, redu-la à noite do inconsciente, tão profundo, violento e irrepresentável é esse ferimento, que acomete a ipseidade do sujeito «sem qualquer a priori», numa «paixão absoluta», numa temporalidade diferente da temporalidade da consciência [380]. O silêncio, porém, não se reduz à experiência dolorosa da impossibilidade da palavra entre carrasco e vítima mas nasce também do encontro positivo com o outro vivido no estremecimento de «uma subjectividade obsediada pelo próximo», fonte de todo o discurso e de toda a filosofia [381]. Uma nova incapacidade desaba sobre o homem messiânico sem lhe aliviar a carga de responsabilidade nem a dureza do imperativo: o sujeito não se sente impotente apenas no sofrimento da perseguição, que não pode evitar, mas também perante a morte e o amor, que não estão no seu domínio como em 1946 Lévinas escrevia em *Le Temps et l'Autre* [382]. Daí, a convergência da impotência do reprimido e perseguido, do «mais não poder» do homem perante a dor e a morte e do despojamento e desinteresse de si e do não-domínio no amor, a que o Messias humano não pode fugir. Entregue a outrem ou por ele possuído, o sujeito ao serviço do próximo é por ele convocado e só pode responder «eis-me aqui» em que o eu está no acusativo, isto é, é reclamado pelo outro, por este singularizado até ficar «doente de amor», como diz o *Cântico dos Cânticos*, 5,8, citado por Lévinas e interpretado no sentido de ser inspirado a «dar de mãos cheias» e não a oferecer apenas belas palavras e cânticos [383]. Neste «eis-me aqui», que Lévinas traduziu pela frase de Dostoiewski em *Os Irmãos Karamazov*: «Cada um de nós é culpável perante todos por todos e por tudo e eu mais do que os outros» [384], ecoam vários passos da Bíblia, de modo especial, o de Isaías, de conhecido recorte messiânico: «Eis-me aqui, envia-me» (Is.6,8). O «eis-me aqui»

---

379 ID., *o.c.* 227-228.

380 ID., *o.c.* 130, 157[27].

381 E. WEBER, *Anamnése...* 84-85.

382 E. LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre* 62, 64.

383 ID., *Autrement qu'être* 180-181.

384 ID., *Dieu et la Philosophie* 219.

messiânico significa ser refém ou ter de responder pelo outro em todos os sentidos do termo, incluindo a expiação do próprio perseguidor [385], antes da própria decisão e numa proximidade, que tem o sentido de sacrifício, como indica o termo hebraico 'korban' [386]. A vulnerabilidade ou sensibilidade aberta às diferenças, reprimida pela razão homogénea e perseguidora, é chamada em *Autrement qu'être* maternidade, gestação do outro no mesmo, responsabilidade pelos outros até à sua substituição e «até sofrer o efeito da perseguição e o próprio perseguir em que se abisma o perseguidor». A maternidade geradora e defensora das diferenças torna-se um símbolo messiânico: «A maternidade — o trazer por excelência — traz ainda consigo a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor» [387]. O sofrimento e as dores da maternidade são dores do outro e, neste caso, maternal é o homem, que sofre deste modo ou o Messias, que é «uma vocação pessoal dos homens» [388]. O que define a ipseidade do sujeito, é a sensibilidade profunda, que se não esquiva ao fardo do sofrimento dos outros, «é ser o justo, que sofre e toma sobre os ombros a dor dos outros [389]. Neste modelo de razão messiânica termina a inteligibilidade dos textos, que Lévinas longamente manuseou na sua vida de pensador exigente e de incansável participante da leitura infinita da Escritura.

(continua)

---

385 ID., *Autrement qu'être* 162.

386 ID., *Hors Sujet* (Paris 1987). 25. Cf. E. WEBER, «Approche, Ritspa, Esther. Quelques Remarque sur Martin Buber et Emmanuel Lévinas» in: *Cahier de l'Herne* 539-550.

387 ID., *Autrement qu'être* 95.

388 ID., *Difficile Liberté* 118, 127-128.

389 ID., *o.c.* 120, 129.