

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 6 • N.º 11 • MARÇO 97

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

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA — *Filosofia, Praxis, Hermenêutica: a Perspectiva de H.-G. Gadamer*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Modelos de Democracia*

AMÂNDIO A. COXITO — *Um texto de Luís A. Vernei contra o imaterialismo de Berkeley*

FERNANDA BERNARDO — *A Morte segundo Emmanuel Levinas: Limite-Limiar do Eu inter-essado*

ESTUDO

A MORTE SEGUNDO EMMANUEL LEVINAS: LIMITE-LIMIAR DO EU INTER-ESSADO

FERNANDA BERNARDO

«Il y a dans la mort la tentation du néant de
Lucrèce, et le désir de l'éternité de Pascal»¹

Liminar

Este escrito, *A morte segundo Emmanuel Levinas*, insere-se num projecto de investigação que dilucida a **questão do estatuto da subjectividade do sujeito** neste pensador, perscrutando, por um lado, a sua *gênese* singular, por outro, o modo, também ele singular, da sua *estrutura*, a fim de demonstrar aquela que é, em nosso entender, uma ideia recorrente no pensamento e na obra deste filósofo; a saber, o que ele designa por *passagem da transcendência (illegítima)* (AE), plasmada como *rastro* (trace) no *rosto* interpelativo do “outro homem” como *próximo* nunca *próprio*, isto é, respeitado na sua alteridade irreduzível, *significa concretamente*² a *u-topia* ou a *in-condição* do humano «à bout d'être» (AE, p. 18).

No traçado desta *gênese* e desta *constituição* da subjectividade *des-inter-essada* ou respeitadora da alteridade do outro, em cujo *cuidado* vive, a morte, o *trauma* da morte, é um nó axial — ela vem dar conta do *pathos*, originário e irremediável, do «égoïsme toujours déjà sordide» (NLT, p. 86) que caracteriza o registo onto-económico ou *inter-essado* do existir, que *abre* ao *cuidado des-inter-essado* pelo outro. Isto é, que *abre* ao acolhimento generosamente hospitaleiro do outro, hóspede do “Mesmo”, que *altera*, despertando-o para a *intriga ética*. O *enigma* ou o *mistério* da morte, pensado quer a partir da mortalidade de outrem

¹ TA, p. 66.

² AT, p. 133.

quer da do próprio³, abre caminho para o *traumatizado* sujeito *fenomenal* encontrar hospitaleiramente o *rosto* “fundante” da exterioridade do outro, no qual a transcendência, Deus, o Infinito ou o “além do rosto”(TI) se revelam (como *rastrō*). No dizer de Malka, o *trauma* da morte prepara e é «la circonstance où Dieu a parlé»⁴.

Tal é o sentido que reveste a questão — questão fundamental e ininterrupta, ensina Levinas, questão anterior a toda a questão e sua condição de possibilidade ou sua *inspiração* — da morte: o seu *trauma* não apenas põe em questão o *direito a ser*, pondo fim à suposta auto-suficiência do Mesmo, ao *conatus essendi*, onde *determinantemente* o Logos ocidental viu a figura última do livre e do racional, revelando assim a *ambiguidade* deste registo onto-económico do existir, como, por outro lado, o predispõe a escutar o modo como «Deus vem à ideia», apercebendo o *profetismo*, a *inspiração* ou o *pneumatismo* que, an-arquicamente, instituem a subjectividade do sujeito. Por outras palavras: o *trauma* da morte ou «la violence dans la douleur qui éveille» (NLT, p. 20), não apenas atenta na passagem do registo onto-fenomenológico do pensar e do existir (definido pelo *cuidado pelo ser*) ao registo ético meta-teo-onto-fenomeno-lógico do mesmo (definido pelo *cuidado pelo outro*) como, liminarmente, testemunha o *endividamento* do onto-fenomenológico ao ético — como dá conta da «Ontologie ouverte à la responsabilité pour autrui» (NLT, p. 96), no dizer do próprio Levinas.

Pela morte como *limite* da viril subjectividade onto-económica; pela morte como relação a um *porvir* imprevisível; pela morte como *a-Deus* ou *tempo diacrónico*, pela morte como *revelação* da transcendência ou do “além do rosto” ... se assiste ao singular nascimento da subjectividade *heteronomicamente* talhada, de acordo com o projecto *filosófico*⁵ de E. Levinas, como *responsabilidade ético-metafísica*. *Limite do próprio* e da *apropriação* que esquece, denega ou domestica a alteridade, a morte é, ao mesmo tempo e no mesmo gesto, o *limiar* do registo da *santidade* ou *ético* (meta-ontológico, meta-fenomenológico, meta-teológico) que talha a *in-condição* do humano. De um humano *anarquicamente* erigido *pelo* outro e *para* o outro que, ao mesmo tempo, testemunha como a questão da subjectividade do sujeito é também a questão do ético, do direito, do jurídico e do político.

1. De *De l'existence à l'existant* (1947) a *Totalité et Infini* (1961), passando por *Le Temps et l'Autre* (1947), o sujeito levinasiano - *em-si* e *para-si* - é, na

³ A morte do outro é a única morte que o sintagma «morte do próprio» consente e designa: com efeito na *provação* da morte do outro lê o sujeito a sua «própria» morte - a sua finitude o seu impoder, a sua vulnerabilidade, ou passividade arqui-originária. Levinas proclama-o na sua Lição talmúdica de 11 de Dez. de 1989, «Qui est soi-même»: «Le contact d'un mort est toujours un choc bien suffisant pour rappeler la mort elle-même dans sa négativité sans discernement ni exception: la mort toujours déjà ma mort.», NLT, p. 88-86.

⁴ Cfr. S. Malka, *Lire Levinas*, Cerf, Paris, p. 113.

⁵ Levinas não se quer nem *pensador judaico* nem *pensador religioso*, mas tão somente *pensador*: «J'obéis à la Bible, mais je m'accorde avec elle. Je ne suis pas pour cela penseur spécialement juif. Je suis penseur tout court.», colectivo, *Autrement que savoir*, ed. Osiris, Paris, p. 83.

sua *ambiguidade*, um ser *hipostasiado* que, mergulhado no *elemental* primeiro, habitando o mundo da *necessidade*, do *trabalho* e da *posse* depois, é, de repente, atingido na solidão e no egoísmo da sua «virilidade byroniana», que o mesmo é dizer no *definitivo do presente* que o “constitui”, constituindo ao mesmo tempo a tragédia da sua solidão, pela «*experiência*»⁶ do *sofrimento* e da *morte*. Nesta humilhação ou, talvez mais justamente, neste traumatismo⁷ infligido ao seu egoísmo soberano que se pensava capaz de tudo poder, o sujeito, activo e supostamente todo-poderoso, dá-se conta, «no medo e no tremor infantil do

⁶ «*Experiência*» grafada entre aspas porque sinónimo de experiência foi sempre, para o pensamento ocidental, como Levinas o recorda, luminosidade, presença do presente e, consequentemente, actividade, saber e poder: «La notion d'expérience renvoie à l'unité de l'aperception; elle est inséparable de la présence; elle est liée à la notion de rassemblement (au sens heideggerien du *Sammlen*).», DMT, p. 244. E, em diálogo com S. Malka, acrescenta, precisando: «Je préfère le mot “épreuve” à “expérience” parce que, dans le mot “expérience”, se dit toujours un connaître dont le moi est le maître.», S. Malka, *Lire Levinas*, ed. du Cerf, Paris, 1984, p. 108.

Ora, para Levinas, a morte, o *mistério* da morte, não é uma relação gizada na luz, mas numa opacidade indesvendável e, por ela, a suposta *actividade* do sujeito é transmutada em *passividade* irredimível. Neste sentido, mais do que *experiência*, o *mistério* ou o *enigma* da morte como relação paradoxal com uma *certa ausência*, é antes um *pathos*, uma *provação* - um *trauma*: «l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière, que le sujet est en relation avec ce qui ne vient de lui....Je dis: une expérience de la passivité. Façon de parler, car expérience signifie aussi retour de l'objet vers le sujet. La mort comme mystère tranche sur l'expérience ainsi comprise.», TA, p. 56-57.

Ph. Lacoue-Labarthe, por sua vez, dirá que é preciso aperceber na *experiência* «l'*ex-periri* latin, la traversée d'un danger», *La poésie comme expérience*, Bourgeois, Paris, 1986, p. 30.

Relativamente à questão da morte, esta mesma ideia será reiterada por Levinas, nomeadamente, em MT, p. 11 e em TI, p. 258-267.

⁷ O *traumatismo* é a marca da *passagem* da transcendência ou do Infinito no finito enquanto *outro-no-Mesmo* ou «l'à-Dieu en moi» (DVI, p. 252); *situação concreta* na qual o outro desperta e inquieta o Mesmo e este, desperto, deseja o outro ou *espera*. *Espera* numa *paciência* ou numa *passividade* genésica e estrutural - numa *passividade* sem assumpção. Modo pelo qual outrem se impõe ao eu nas modalidades da assimetria, da obsessão, do imperativo, da acusação...

O «traumatisme, assourdissant le fil de la conscience» (AE, p. 141), dita a exposição - a «exposition sans assumption» (AE, p. 227) do sujeito. Numa palavra, este registo traumático visa apresentar a relação “fundadora” com a *exterioridade* ou a alteridade de outrem (desejo, face-a-face, ética), não como um atributo da substancialidade do eu, não como uma dedução deste, mas como um choque, como uma *alteração*, *substituição* ou *deposição* da sua *Mesmidade* graças à *inspiração* pré-origiária ou an-árquica do outro absoluto, do Infinito ou da transcendência. Depois de em «Visage et Violence» advertir que «si tout était déductible, l'Autre serait inclus dans le Moi.», (*op. cit.*, in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 139), em «La volonté du ciel et le pouvoir des hommes» declara: «C'est dans un tel traumatisme que peut s'entendre, non métaphysiquement mais proprement dit, le mot “transcendance”, bouleversant le monde qui, en tant que monde, est le règne de l'identique et qui se suffit dans le système», *op. cit.*, in *Nouvelles Lectures Talmudiques*, (NLT), ed. Minuit, Paris, 1996, p. 29.

É evidente que a de-posição ou a «exposition sans assumption» (AE, p. 227) que o *traumatismo* consigna ao sujeito tem implícita uma muito crítica relação e com a *Aufhebung* hegeliana e, em geral, com «le modèle gréco-romain du Mème posé comme primitif ou ultime, comme terme se suffisant à lui-même...», NLT, p. 29.

Para a questão do *traumatismo* como despertar ético do sujeito cfr. Weber, E., *Verfolgung und Trauma*, Passagen Verlag, Wien, 1990; Haar, Michel, «L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme» in *EL*, cahiers de l'Herne, p. 444-452.

solução»⁸, de que há algo de mais forte do que ele e diante de quem ele *não pode mais poder* - justamente a *violência do sofrimento* e da *morte!* Esta põe, de facto, a nu a *mortalidade* (ou a *temporalidade*⁹) essencial do “soberano” sujeito, que se erigiu na *separação* como *vida interior* ou *subjectividade onto-eco-nómica*; *mortalidade* que o nosso filósofo dilucida menos com a intenção de a tornar inofensiva, de a justificar, de com ela prometer uma hipotética vida eterna, do que para atentar no sentido que ela, no seu sem-sentido absoluto, confere à *aventura humana*. Como, nomeadamente, em **Autrement qu’être...** o filósofo o refere:

«Ninguém é suficientemente hipócrita para pretender ter roubado à morte o seu dardo - nem mesmo os promotores das religiões - mas podemos ter responsabilidades e laços pelos quais ela ganha um sentido»¹⁰.

⁸ «dans la peur et.... le secousse enfantine du sanglot», TA, p. 60.

⁹ A relação à morte introduz à questão do tempo e, *ipso facto*, à da transcendência, tendo em conta a relação íntima existente entre tempo e transcendência em Emmanuel Levinas. Explícito e enfatizando a singularidade do seu modo de pensar *morte* e *tempo*, singularidade já anunciada em 1947 com *Le Temps et l’Autre*, Levinas afirma em *La Mort et le Temps* (1975-76) que a *mortalidade* do sujeito, *paciência* do tempo como *deferência* ou *não-indiferença* pelo que não pode ser re-presentado e apropriado, significa precisamente a *temporalização* como *passagem* do Infinito ou da transcendência. Esta *temporalização-temporização*, que se marcará no sujeito como *desejo*, levará ao repensar do sentido da subjectividade - não a partir do ser, mas, justamente, a partir do outro. Explícito, o filósofo declara a sua intenção: «Penser le temps indépendamment de la mort à laquelle mène la synthèse passive du vieillissement, décrire le temps indépendamment de la mort ou du néant de la fin que la mort signifie. Penser la mort en fonction du temps, sans voir en elle le projet même du temps.... Penser le temps tout en reconnaissant à la mort une différence par rapport au néant issu de la simple négation de l’être.», MT, p. 130. Que o *passar* do tempo revela o próprio *passar* da transcendência como relação ao outro justifica a primazia que Levinas confessa atribuir-lhe. De facto, à pergunta (datada de 1988): «quelle est votre préoccupation primordiale aujourd’hui dans votre travail?», Levinas responde: «Mon thème de recherche essentiel est celui de la dé-formalisation de la notion du temps.», «L’Autre, Utopie et Justice» in *Autrement*, n° 102, Nov., 1988, p. 59. Resposta que, em nosso entender, apenas repete a intenção que anima o seu caminho de pensamento e que uma afirmação de **Autrement qu’être...** sintetiza de forma lapidária: «entendre un Dieu non contaminé par l’être.», *op. cit.*, p. X.

Razão tem, pois, Paul-Laurent Assoun ao sublinhar que «chez Levinas....on peut s’en aviser....c’est une réflexion sur le temps qui a rendu possible l’avènement d’une pensée de l’altérité.», «Le sujet et l’Autre chez Levinas et Lacan. Éthique et inconscient.» in *Rue Descartes*, CIPh, 7, Albin Michel, 1993, p. 130.

Para a questão da imbricação do tempo e da morte no pensamento de Levinas cfr., entre outros, Faessler, Marc., «Dieu envisagé» in **Répondre d’Autrui. Emmanuel Levinas**, À la Baconnière, Neuchâtel, 1989, p. 105-110; Balsemão, E., «A realidade do tempo segundo Levinas» in *RPF*, tomo 48, 1991, p. 119-177; Wenzler, L., «Le temps comme proximité de l’absent» in *EL*, cahiers de l’Herne, p. 158-198; Paolo Ciglia, F., «Dal nulla all’Altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Levinas» in *Archivio di Filosofia*, Padova, Cedam, 1981, n° 1-3, p. 213-232 (posteriormente incluído in *EL*, cahiers de la nuit surveillée, n°3, 1984, p. 146-163); Krewani, W., «Le temps comme transcendance vers l’autre. La notion du temps dans la philosophie d’Emmanuel Levinas» in *Archives de philosophie*, 44, 1981, p. 529-560; Olivier, P., «L’être et le temps chez Emmanuel Levinas» in *Recherche de Sciences Religieuses*, 71, 1983, p. 337-380; Harita Valavanidis-Wybrands, «Le temps et l’Autre» in *EL*, cahiers de la nuit surveillée, Verdier, Paris, 1984, p. 164-175.

¹⁰ «Personne n’est assez hypocrite pour prétendre qu’il a enlevé à la mort son dard - pas même les promoteurs des religions - mais nous pouvons avoir des responsabilités et des attachements par lesquels la mort prend un sens.», AE, p. 166.

Qual é, pois, o sentido do sem-sentido da morte e qual o sentido que o seu sem-sentido confere ao traçado da subjectividade, eis o que está em questão com esta meditação da morte que, de *Le Temps et l'Autre* (1947)¹¹ a *La Mort et le Temps* (1975-76), o filósofo da ética como *prima philosophia* faz na perspectiva do tempo¹². De um tempo subtraído à sua concepção de *horizonte do ser*, de um tempo que é o elemento da própria *invisibilidade* ou de uma *certa*¹³ *ausência*; isto é, da transcendência «transcendente até à ausência»¹⁴. Adiante-se: de um tempo pensado como *revelação traumática* do Infinito e, *ipso facto*, como *relação* (ético-metafísica) com a alteridade de outrem, em cujo rosto aquele se revela.

Levinas, que procura outras dimensões de sentido e para o sentido do sem-sentido da morte e para o sentido do tempo, pensa, de facto, a iminência sempre iminente da morte como a própria *paciência*, *dolência* ou *infinitude* do tempo e este como *revelação* ou *passagem* da transcendência. Na linha de pensamento que se perscruta nos Cursos de 1947, os que compõem *La Mort et le Temps* são, eles também, explícitos a proclamá-lo:

«Na duração do tempo, cuja significação não deverá talvez referir-se ao par ser-nada como referência última do sentido, de todo o sentido e de todo o pensamento, de todo o humano, a morte é um ponto de que o tempo retira toda a sua paciência, esta espera recusando-se à sua intencionalidade de espera - “paciência e dolência do tempo”, diz o provérbio, paciência como ênfase da passividade. Daí a direcção deste curso: a morte como paciência do tempo»¹⁵.

¹¹ Revelando uma fidelidade insistentemente fiel a si própria no traçado do seu *caminho de pensamento*, a questão (e *questão* mais do que *tema*) da morte será pensada por Levinas nos Cursos de 1975-76, contemporâneos, portanto, de *Autrement qu'être...*, nos mesmos termos em que já tinha sido pensada em 1947, em *Le Temps et l'Autre*, a saber, como *ambiguidade do nada e do desconhecido*, significando este não o *mistério* de um qualquer inefável, mas a relação com alguém - com o outro precisamente - que se subtrai à luz. E, por conseguinte, que se subtrai ao saber, ao compreender, ao poder... ao *poder de poder* e revela a ineliminável *passividade* ou *vulnerabilidade* do sujeito (*inter-essado* ou *onto-oiko-nómico*). Também J. Rolland assinala, no *posfácio* à edição de bolso dos referidos Cursos, aquilo que designa por “notável continuidade” no pensamento de Levinas: «...si certaines analyses se sont modifiées au cours des trente années qui séparent les deux textes, les motifs de fond sont restés inchangés, et, surtout, la thématique de base, où temps et mort se rapportent l'un à l'autre en impliquant l'altérité d'autrui dans leur rapport, s'est affirmée et s'est approfondie.», *op. cit.*, p. 144.

¹² TA, p. 71; MT, p. 8-9; 122-135. De referir que este pensar a morte a partir do tempo, sem nela ver um projecto do próprio tempo, lavra também a continuamente reiterada distância em relação a Heidegger que, na óptica do nosso filósofo, pensa «le temps à partir de la mort.», MT, p. 122, pensando esta como *aneantização*, inscrita no horizonte da *questão do ser*. Ou, mais precisamente, da *questão* que pergunta pelo sentido do ser.

¹³ E de uma *certa ausência* - a do Infinito como *rastro* (*trace*) ou «déférence de l'immémorial à l'imprévisible» (MT, p. 22) - porque, como, insistente, o filósofo no-lo ensina, para salvaguardar a transcendência da própria transcendência a sua *revelação* ou o seu *passar* nunca pode ser puro ou pleno, mas puro rastro (*trace*): «L'infini n'exclut pas cependant la recherche, c'est-à-dire que *son absence n'est pas pure absence*.», MT, p. 126. Nós sublinhamos. A sua ausência é, pois, uma *certa* não-fenomenalidade, uma *certa* não manifestação e, *ipso facto*, uma «absence sur le plan de la connaissance», TI, p. 309.

¹⁴ «transcendant jusqu'à l'absence.», DVI, p. 115.

¹⁵ «Dans la durée du temps, dont la signification ne doit peut-être pas se référer au couple être-néant comme référence ultime du sensé, de tout sensé et de tout pensé, de tout l'humain, la mort est

Com a análise da *dualidade da vontade*, da *violência* e da *guerra*, do *sofrimento* e da *morte* - motivos que põem em cena a relação *paradoxal*¹⁶ à *ausência* e desferem um golpe mortal («o do tempo»¹⁷) na interioridade supostamente una ou soberana do *sujeito para-si* - visa Levinas traçar um *limite abissal* ao poder da *subjectividade onto-económica* ou *inter-essada* que, sem alienar ou destruir a sua irredutível singularidade, «lhe deixa uma dimensão de aprofundamento em si»¹⁸ - precisamente a do *limite-limiar* do tempo como *porvir* imprevisível ou *rastro*¹⁹; precisamente a do *limite-limiar* da dura-

un point dont le temps tient toute sa patience, cette attente se refusant à son intentionnalité d'attente - "patience et longueur de temps" dit le proverbe, patience comme emphase de la passivité. D'où la direction de ce cours: la mort comme patience du temps., MT, p. 8.

¹⁶ E *paradoxal* precisamente porque expõe o pensamento ou a subjectividade ao "seu" limite ou à sua mortalidade essencial.

¹⁷ «le coup du temps», MT, p. 132.

Para o tempo como *trauma* do outro no "Mesmo", cfr. J. Rolland, *Dostoïevski: la question de l'Autre*, ed. Verdier, Paris, 1983.

Refira-se, por outro lado, que esta ideia de *traumatismo* distancia a intriga ética levinasiana, própria da tessitura do que o próprio filósofo designa por *in-condição* do humano, de um *caidado de si*. Entenda-se, de um acto que, na óptica do filósofo, é ainda um acto de reflexão do sujeito sobre si próprio. Alain Finkielkraut sublinha-o nos seguintes termos: «"Nul n'est bon volontairement", écrit Levinas au rebours, encore une fois, de toute la tradition morale de la philosophie. L'éthique dont il nous parle et qu'il nous invite à découvrir ou à redécouvrir avec lui n'est pas une ascèse mais un traumatisme; ce n'est pas un travail de soi sur soi, c'est une intrusion, un déchirement, une effraction, ou encore une affection...», «Emmanuel Levinas - le souci de l'autre» in *Le souci - éthique de l'individualisme*, Magazine littéraire, n.º 345, Juillet-Août, 1996, p. 45.

¹⁸ «lui laisse une dimension d'approfondissement en soi.», TI, p. 275.

Ideia que Levinas reiterará em 1975-76 em *La Mort et le Temps*: «La question que soulève le néant de la mort n'est pas une modification doxique quelconque; elle est du ressort d'une couche du psychisme plus profonde que la conscience, du ressort d'un événement où se rompt l'événement - et - *acrescenta* - c'est là qu'il faut aller chercher le temps.», MT, p. 131.

¹⁹ O *porvir* como relação paradoxal à *ausência* é analisado por Levinas em dois registos que acabam por se con-fundir, exactamente nos mesmos termos em que *Totalité et Infini* acabará por se con-fundir com *Autrement qu'être*...: o primeiro desses registos analisará a relação paradoxal à *ausência* - perspectivada como *porvir absoluto* ou «*pas encore*» - através de três motivos em correlação (matéria de que este capítulo se ocupa), que revelam o *pluralismo* na (im-)própria identidade do sujeito e, consequentemente, a sua ineliminável e originária *passividade* estrutural, pela qual ele não se deixa mais compreender como uma modificação da noção eleática do ser. São eles: a morte, a morte *para o outro* como relação ao *porvir* absolutamente imprevisível; *Eros* como *fecunda* relação voluptuosa ao *feminino* e a *fecundidade-paternidade* como relação ao *porvir absoluto* ou ao *filho (il)*. Este registo corresponde ao percurso teórico que vai de *De l'existence à l'existant* e de *Le Temps et l'Autre* (1947) a *Totalité et Infini* (1961), onde, para se furtar ao registo psicológico, a *ambiguidade* é dita.

Quanto ao segundo registo, a que o anterior conduz e no qual se transforma, ele é propriamente o registo *ético-metafísico* ocupado com a análise da subjectividade como *passividade absoluta*, e onde a referida *ausência* ou a transcendência, isto é, o *além* de onde vem o rosto e que o sustenta e institui como rosto, é pensada como *passado absoluto* ou *rastro*: «La trace de l'Autre est tout d'abord la trace de Dieu qui n'est jamais là. Il appartient déjà au passé... Il est toujours absent. Et cela je le regarde comme la trace de l'Autre dans l'homme.», «Visage et Violence première» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 139.

Rastro, a-Deus, que significará a *proximidade* do Bem no rosto do (outro como) próximo. *À-Dieu* é a última designação levinasiana para o que, pensado, permanece, ainda e *sempre*, a *dar* que

ção²⁰ (*durée*) ou da *infinitude* do tempo. *Duração* alheia à imagem móvel da eternidade imóvel²¹, à metáfora do fluxo²², à ideia de *ser-para-a-morte* ou à ideia de um mero jogo do ser... A sempre esperada e sempre *adiada hora da morte*, isto é, a imbricação do tempo e da morte, é para o nosso filósofo irredutível ao dilema ontológico (ser-nada), supostamente a referência última e do sentido e do sentido do humano para a generalidade da ocidentalidade filosófica. O *porvir* ou a *duração* do tempo - o tempo como *duração* ou "*à-Dieu*"²³ - significa para Levinas a própria marca (ou *rastro*) da *ausência*, o próprio *passar* da transcendência, do Infinito²⁴ ou de Deus²⁵ no próprio (por isso *im-próprio*) eu; marca ou *trauma* que se traduzirá *concretamente*, na *tortuosidade* da sua *revelação*, como relação generosamente hospitaleira ou desiderante, que o mesmo é dizer, como relação de *sujeição* do (*traumatizado*, *inspirado* ou *heteronomizado*) Eu-Mesmo ao outro.

pensar; a saber, o tempo, de que o filósofo diz que «Il est selon son sens...attente patiente de Dieu, patience de la démesure (*un à-Dieu comme je m'exprime maintenant*», DVI, p. 151. Nós sublinhamos, (cfr. Parte V deste trabalho). E em «Visage et Violence Première», Levinas reiterará: «A-Dieu, si l'on suit la finalité de cette pensée, Dieu est l'avenir. Dieu est le Temps jamais atteint mais toujours venu plus près.», *op.cit.*, in **La différence comme non-indifférence**, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 143.

²⁰ Designação que não é insignificante, como no *incipit* do curso de 1975-76, **La Mort et le Temps**, Levinas faz questão de sublinhar, recordando, *na sua diferença*, o seu *endividamento* conceptual e teórico a Bergson (TA, p. 72): «Le mot *durée* du temps est choisi pour plusieurs raisons:

- Il indique qu'il n'y a pas ici à poser la question "qu'est-ce que?"....
- Il n'y a aucune action dans la passivité du temps, qui est la patience même (celà étant dit à l'inverse de l'approche intentionnelle);
- Le mot évite les idées de flux et d'écoulement que font penser à une substance liquide et annoncent la possibilité d'une mesure du temps....

- C'est un terme qui surtout veut laisser au temps son mode propre.», MT, p. 7-8

²¹ Referência a Platão - **Timeu** 37 d - para quem a questão primeira não é tanto a da morte quanto a da imortalidade da alma. Por sua vez, Levinas «estime que cette alternative d'être et du néant sur laquelle est basée la preuve de l'immortalité ne pose pas la première question. *To be or not to be* n'est pas l'ultime alternative et, en tout cas, pas l'ultime ni la plus urgente question.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 164

²² cfr. MT, p. 123-125.

²³ cfr. Parte V e Parte VI, § 2.3. deste trabalho. Refira-se, desde já, que o *à-Dieu*, ou, mais precisamente, o *à de à-Dieu* significa e a relação (não-dialógica, não-dialética, não-intencional, não-teológica, não-comunicacional) a Deus ou à transcendência no concreto da existência e uma *certa* suspensão do *telos* daquilo mesmo para que uma tal relação (in-finitamente) tende. Ou seja, o *à de à-Dieu* que, simultaneamente, separa e liga a Deus ou à transcendência tem a sua condição de possibilidade naquilo mesmo que a impossibilita. Para esta questão do tempo como *à-Dieu* ver Hent de Vries, «Adieu, à dieu, a-Dieu» in **Ethics as first philosophy**, ed. Routledge, New York/London, 1995, p. 211-220; Faessler, Marc, «Dieu envisagé» in **Répondre d'Autrui. Emmanuel Levinas**, À la baconnière, Neuchâtel, 1989, p. 105 ss.

²⁴ Levinas di-lo explicitamente nos Cursos de 1975-76: «Le temps équivaudrait ainsi à la façon d' "être" de l'Infini.», MT, p. 133. E ainda: «Le temps serait à penser comme le rapport même avec l'Infini.», MT, p. 126-127.

²⁵ «Time is the most profound relationship that man can have with God, precisely as a going towards God - *declara Levinas a Richard Cohen. E acrescenta ainda*: - To accept time is to accept death as the impossibility of presence....To be in time is to be for God (être à Dieu), a perpetual leave taking (adieu).», «Dialogue with E. Levinas» in colectivo, **Face to Face with Levinas**, Richard A. Cohen ed., Paris, 1986, p. 23.

Ao outro como rosto²⁶. A *infinitude*, a *duração* ou o *sempre* e o *ainda não* do tempo²⁷ plasma a própria *infinitude* do desejo do outro: *infinitude* gerada pela desproporção existente entre o desejo e o Desejado, *infinitude* que marca justamente a ruptura da consciência intencional-representativa na sua igualdade noético-noemática. Em «Dieu et la philosophie» (1973), Levinas é bem explícito ao afirmar:

«Este traumatismo - inassumível - infligido pelo Infinito à presença ou esta afecção da presença pelo Infinito - esta afectividade - desenha-se como sujeição ao próximo: pensamento pensando mais do que o que pensa - Desejo - reenvia ao próximo - responsabilidade para com outrem»²⁸.

Tal é o que o sujeito *mortal* descobre na profundidade abissal de si: o *limite-limiar* do tempo ou, no dizer de **Autrement qu'être...**, «a impossibilidade de escapar a Deus»²⁹. Uma impossibilidade que, acrescenta-se, «jaz no fundo do eu (moi) como si (soi), como passividade absoluta»³⁰. O *dom* ou a *duração* do tempo como ênfase da exterioridade (*illeidade*) é, de facto, para Levinas, o verdadeiro *limite* do registo *onto-(oiko)*³¹-*eco-nómico* da subjectividade: ele assinala o *trauma*, a *afecção*, o *impoder*, a *vulnerabilidade* ou a *passividade* ineliminável, genésica e estrutural, do sujeito levinasiano³² - e isto porque, para este filósofo, só um sujeito *passivo* ou *vulnerável*, que o mesmo é dizer um sujeito *alterado*,

²⁶ Já **Le Temps et l'Autre** o proclama: «La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps.», TA, p. 69.

²⁷ «le toujours et le jamais d'un dés-inter-essement et de l'à-Dieu.», DVI, p. 184. O liame do "sempre" e do "jamais" põe em cena a demora ou a dia-cronia do tempo, anunciado pelo *porvir puro* da morte, anunciando, por sua vez, o *porvir* ou o *passado absoluto* da transcendência. Levinas alia, de facto, a persistência do "sempre", como insistência do *aion* (o tempo, a duração da vida, a vida, ao mesmo tempo, presente e eternidade) com o "jamais" - o "jamais" presente - para significar o "adiamento", o "sempre mais tarde", o "porvir" sempre ainda por vir, sempre empurrado para um *amanhã* que nunca é... do tempo. Numa palavra, para significar a *demora*, o *adiamento* do tempo e o *desejo* do outro que ele atea no sujeito - «brûlant sans se consumer», diz **Totalité et Infini**, p. 243 - sob o ditado ou a inspiração da transcendência.

²⁸ «Ce traumatisme - inassumable - infligé par l'Infini à la présence ou cette affection de la présence par l'Infini - cette affectivité - se dessine comme assujettissement au prochain: pensée pensant plus qu'elle ne pense - Désir - renvoi au prochain - responsabilité pour autrui.», «Dieu et la philosophie» in DVI, p. 116.

²⁹ «l'impossibilité d'échapper à Dieu», AE, p. 165.

³⁰ «gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue.», AE, p. 165.

³¹ Relembre-se: o registo *oiko* ou *eco-nómico* - que implica troca, circulação, retorno, apropriação, ... - figura para Levinas o caminho de Ulysses, contraposto à aventura de Abraão. De entre vários, já antes referidos, este é apenas mais um dos pares de opostos que problemáticamente entretecem o texto levinasiano. No caso vertente, a problematicidade reside no facto do próprio *oikos*-(casa-morada-de-mora mundana) ser já dado ou *aberto* pelo outro (feminino) pelo que não pode mais delimitar-se, dominando, aquilo mesmo que abissicamente o limita - o outro, precisamente. Possibilitado pelo que o impossibilita *como tal*, *oikos* tem já em si a sua ruína originária (outro). De acordo, aliás, com a *ambiguidade* do registo da subjectividade do sujeito, de que é condição.

³² No modo da interrogação, **La Mort et le Temps** afirma-o explicitamente: «Le temps par-delà la conscience n'est il pas la modalité du psychisme où se défait l'événement ontologique? Où, contrairement à tout événement ontologique, ce qui ne peut être contenu, ce qui est totalement autre - ou Dieu - affecte le Même dans le temps?», MT, p. 132.

afectado ou *traumatizado* pela *passagem* do Infinito ou da transcendência pode efectivamente amar sem concupiscência o seu próximo³³. Só um sujeito que passa por esta *provação* será capaz da «proximidade não erótica»³⁴ com o outro, do mesmo modo que só um sujeito que *usufrui* do seu pão o poderá dar a outrem «para com ele dar o seu coração - para se dar, dando»³⁵.

Pelo que a descrição da morte como *limite* da soberania da vontade patente quer nas primeiras obras (*De l'existence à l'existant* e *Le temps et l'Autre* (1947)) quer nas obras posteriores (nomeadamente em *Totalité et Infini* (1961), em *La mort et le temps* (1975-76) e em *De Dieu qui vient à l'idée* (1982)³⁶) conduz, na sua singularidade respectiva, a uma mesma ideia; a saber, à ideia da *passividade* pré-originária da vontade que caracteriza o *para-si* da subjectividade, vontade que se quer soberanamente activa e condição de toda a actividade do sujeito. *Passividade* que, irredutível a qualquer presente rememorado pela consciência intencional-representativa, implica alteridade e, conseqüentemente, tempo. A transcendência da vontade solitária não só não partirá de si como não provirá da sua *participação* ou da sua *união mística* com outrem, que destruiriam a dualidade dos termos necessários à relação com outrem e restaurariam a totalidade da imanência³⁷. A vontade, solitária e egoísta, não pode também transcender-se pela extensão dos poderes da liberdade da consciência intencional-representativa que a rege (porque é justamente enquanto poder e enquanto intencionalidade que a vontade, livre e consciente, é solidão intransponível), mas pelo tempo. Tempo cuja *dolência* própria já não se deduzirá do sujeito *ontológico-económico*; tempo que já não é interioridade nem interiorizável; tempo que, *porvir absoluto*, tempo que, *passagem* da transcendência, marca justamente o *limite*³⁸ da pretensão virilmente apropriadora do *sujeito para-si*. Tempo que, antes de se plasmar na *fecundidade-paternidade*, se vai, em primeiro lugar, manifestar, na *ambigüidade*

³³ cfr. DVI, p. 145. E em «Le philosophe et la mort» (1982) Levinas reitera: «Quand on veut définir ce qu'est le fameux amour du prochain - mot très usé - je pense qu'il faut revenir à cette relation avec le visage en tant que mortalité du prochain et impossibilité de le laisser à sa solitude. La définition positive de l'amour du prochain se distingue de tout ce qui est érotique et concupiscence. Amour sans concupiscence, et c'est la socialité même.», *op. cit.* in AT, p. 167-168. Para o problema da *ambigüidade* de *Eros* cfr. § 2.2. deste mesmo capítulo.

³⁴ «proximité non érotique», AE, p. 152.

³⁵ «pour y donner son coeur - pour se donner en donnant.», AE, p. 91.

³⁶ Como também J. Rolland o faz notar no seu posfácio a *La Mort et le Temps*, biblio/essais, Librairie Générale Française, Paris, 1992, p. 141-144, o sentido do sem-sentido da morte é, no essencial, o mesmo nas obras do imediato pós-guerra e nos últimos escritos do filósofo, nomeadamente no Curso de 1975-76 - a saber, se a morte é sempre - e indiscutivelmente - aneantização, ela é, porém, num registo mais profundo de si, *mistério* ou *enigma*. Isto é, relação ao outro ou relação ao *porvir absoluto*.

³⁷ TI, p. 242.

³⁸ É preciso também ver neste *limite*, «coupant le fil de la conscience» (AE, p. 114), um questionamento da *redução fenomenológica*, marca da soberba do ego transcendental e o despertar para «cet étonnement» (AE, p. 228) provocado por uma experiência esquecida ou denegada e reencontrada. Uma experiência de que o todo poderoso gesto husserliano vive - a "experiência" du "dehors où rien ne couvre rien, la non-protection, l'envers du repli, le sans-domicile, le non-monde, la non-habitation, l'étalement sans sécurité.», AE, p. 226.

do *nada* e do *enigma da morte*. Isto é, tempo que se vai manifestar em primeiro lugar como interrupção da persistência do idêntico na sua identidade, e esta interrupção traduzir-se-á, por sua vez, como um despertar, como uma vigília insone... em suma, como uma eleição³⁹ anacrónica!

«É a partir da existência do outro que a minha se põe como humana. Tento imaginar uma antropologia um pouco diferente daquela que parte do *conatus essendi*, a partir da relação à morte de outrem»⁴⁰, anuncia o filósofo.

O que significa que o *trauma* do Infinito, da transcendência ou de Deus⁴¹ no sujeito, o *trauma* da sua *passagem se revela* como tempo, como tempo infinito

³⁹ A eleição consiste na transfiguração da subjectividade alienável da necessidade e da vontade «en les tournant vers les ressources de son intériorité» (TI, p. 275). Ou seja, a eleição - eleição anacrónica - significa que o eu é eu na medida em que é eleito pelo outro: o sujeito não tem nem a gênese nem a razão de ser em si próprio. Neste sentido, a eleição ou a moralidade - a moralidade e a vinda a si do sujeito pelo esvaziar da sua interioridade são, para Levinas, o mesmo momento - consiste na inversão do movimento de interiorização e de apropriação do eu e a revelação de que o eu existe *por e para* outrem. Eis a razão pela qual o filósofo reiteradamente proclamará que o sujeito deve temer menos a sua morte do que a de outrem, cujo apelo o elege.

⁴⁰ «C'est à partir de l'existence de l'autre que la mienne se pose comme humaine. J'essaie d'imaginer une anthropologie un peu différente de celle qui part du *conatus essendi*, à partir de la relation à la mort d'autrui.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 170-171.

⁴¹ Precise-se ainda - e ainda que sumariamente de momento - o significado que Levinas atribui a Deus: depois de afirmar que «la négation de Dieu par Nietzsche a été confirmée par le XX siècle;» e que «le Dieu de la promesse, le Dieu donnant, le Dieu comme substance - tout cela ne peut être maintenu, bien entendu», Levinas adianta, precisando o sentido deste filosofema no seu pensamento e no seu discurso: «Cependant l'autre Dieu qui ne peut pas être prouvé statistiquement et qui seul figure en tant que fait de l'humanité, c'est une protestation contre Auschwitz. Et ce Dieu apparaît dans le visage de l'autre. Dans ce sens précis, Dieu fait irruption dans la pensée, mais dans la pensée conçue phénoménologiquement, d'une manière rigoureuse. Et cela, c'est l'éthique.», «Visage et Violence première», in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 133 e 135, respectivamente. Dilucidar o modo (*concreto*) como um tal Deus - «un Dieu transcendant jusqu'à l'absence», DMT, p. 253 - *vem à ideia* é todo o programa levinasiano, como *Autrement qu'être...* explicitamente o enunciará: «Mais entendre un Dieu non contaminé par l'être, est une possibilité humaine non moins importante et non moins précieuse que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'onto-théo-logie.», AE, p. X.

Para a questão de Deus no pensamento levinasiano, entre outros, cfr., Rolland, J. «Divine comédie: la question de Dieu chez Levinas» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 109-127; *ibid.*, «De l'autre homme», posfácio a *Dieu, la mort et le temps*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1993, p. 263-279; Faessler, M., «Dieu envisagé» in *Répondre d'Autrui. Emmanuel Levinas, À la bacconière*, Neuchâtel, 1989, p. 95-113; *ibid.*, «Humilité du signe et kénose de Dieu» in colectivo, *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, ed. Cerf, Paris, 1993, p. 239-257; *ibid.*, «L'intrigue du Tout-Autre. Dieu dans la pensée de Levinas» in , colectivo, *Emmanuel Levinas, cahiers de la nuit surveillée*, p. 119-145; *ibid.*, «Dieu autrement» in *Cahiers de l'Herne*, p. 411-420; colectivo, *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas*, Einhard-Verlag, Aachen, 1984; R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988; De Boer, Theo, «Theology and the philosophy of religion according to Levinas» in colectivo, *Emmanuel Levinas. Ethics as first philosophy*, Routledge, NY/London, 1995, p. 161-171; Derrida, J., «Donner la mort» in colectivo, *L'éthique du don*, ed. A.M. Métaillé, Paris, 1992; Vasquez Moro, U., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, UPCM, Madrid, 1982; Decloux, S., «Le discours sur Dieu chez Levinas» in *Nouvelle Revue Théologique*, 106, 1984, n° 1, Jan/Fév., p. 72-75; Bianchi, Angelo, «Pensiero dell'essere e pensiero

ou *porvir absoluto*, no rosto do outro. Isto é, e mais precisamente, como relação ao outro como rosto. Aliás, a relação à transcendência ou *a-Deus* (à-Dieu) apenas é descritível a partir da relação *concreta* com o “outro homem” como rosto ou como *próximo*. Isto é, na concretude da existência. Já em 1947, **Le Temps et l’Autre** o anuncia explicitamente:

«A situação de face-a-face seria o próprio cumprimento do tempo; a vertência do presente para o futuro não é o próprio de um sujeito só, mas é a relação inter-subjectiva. A condição do tempo - *advoga Levinas* - reside na relação entre humanos»⁴².

Será, pois, o tempo (*rastr* ou *passar* da transcendência ou do “além do rosto”) que transfigurará o *ser-para-a-morte* num *ser-para-outrem*; ou seja, que lavrará a estrutura originariamente relacional, *profética*⁴³ ou *pneumática* do sujeito *criado*, dando-lhe «um novo nascimento»⁴⁴:

«A não-referência ao tempo comum da história significa que a existência mortal brota de uma dimensão que não corre paralelamente ao tempo da história e que não se situa em relação a este tempo, como em relação a um absoluto»⁴⁵.

É a heteronomia da subjectividade que assim vem à luz com a nocturnidade abíssima da morte, manifestando a *tortuosidade*⁴⁶, a “*via de través*” da revelação

di Dio» in *Hermeneutica*, 1985, n.º 5, p. 19-29; Ripanti, Graziano, «La violenza del nome di Dio» in *Hermeneutica*, 1985, n.º 5, p. 31-40; Greisch, J., «Comment le Dieu unique vient-il dans la philosophie?» in *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, 1983, p. 131-139; Dupuy, B., «Le Dieu indésirable» in *Les Nouveaux Cahiers*, 22, 1986, n.º 85.

⁴² «La situation de face-à-face serait l’accomplissement même du temps; l’empiètement du présent sur l’avenir n’est pas le fait d’un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains», TA, p. 69.

⁴³ O *profetismo*, a *inspiração* ou o *pneumatismo* plasmam a própria *u-topia* ou *in-condição* do humano, segundo Levinas. O filósofo refere-o explicitamente em «De la lecture juive des Écritures», onde escreve: «On peut se demander si l’homme, animal doué de parole, n’est pas, avant tout, animal capable d’inspiration, animal prophétique.», *op.cit.*, in AV, p. 136. E, em «La volonté du ciel et le pouvoir des hommes, reitera: «...à moins que la prophétie ne soit l’essence de l’humain...», *op. cit.*, in *Nouvelles Lectures Talmudiques*, ed. Minuit, Paris, 1996, p. 28. E, na mesma Lição, precisa ainda: «... la voix de Dieu est voix humaine, inspiration et prophétie dans le parler des hommes.... Prophétie qui n’est pas un heureux hasard de l’esprit, une “généralité”, mais sa spiritualité même...», NLT, p. 37 e 41.

Para o carácter profético da ética levinasiana como *filosofia primeira* cfr. M.Mayer/M. Hentschel, *Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Giessen, 1990; para o carácter profético inerente ao espírito judaico cfr. A. Neher, *L’essence du prophétisme*, ed. Calmann-Lévy, Paris, 1972; e para o carácter profético do judaísmo na sua relação com a *sabedoria* (HoKHMaH) helénica, cfr. Armand Abécassis, *La pensée juive*, 3, Librairie Générale Française, Paris, 1989, p. 377-504, Marlène Zarader, *La dette impensée*, ed. Seuil, Paris, 1990; D. Banon, *La lecture infinie*, ed. Seuil, Paris, 1987.

⁴⁴ «...le temps est essentiellement une nouvelle naissance», TA, p. 72.

⁴⁵ «La non-référence au temps commun de l’histoire, signifie que l’existence mortelle se découle dans une dimension qui ne court pas parallèlement au temps de l’histoire et qui ne se situe pas par rapport à ce temps, comme par rapport à un absolu.», TI, p. 149.

⁴⁶ Referência à «Voie tortueuse» (AE, p. 187) da *passagem* ou da *revelação* da transcendência que Levinas, citando Claudel, ilustra com o provérbio português «*Deus escreve direito por linhas tortas*». Cfr. AE, p. 187.

de *Deus* ou da transcendência e, *ipso facto*, a *ambiguidade*⁴⁷ do registo *onto-económico* da subjectividade do sujeito, que agora nos ocupa. De facto, para Levinas, é na medida em que, pela mortalidade ou pela temporalidade, o sujeito, no seu movimento constitutivo, se movimenta primeiro para a transcendência, para Deus ou para o que **Totalité et Infini** designa por “*além do rosto*” que, ao mesmo tempo e no mesmo gesto, ele se abre ou se movimenta também para outrem, seu próximo nunca próprio. O rosto do outro é, vê-lo-emos mais detalhadamente⁴⁸, o *topos* enigmático da verdade ético-metafísica e da relação originária ou “fundante”, da *arqui-relação* com Deus. Levinas di-lo assim:

«Outrem não é a encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, onde ele está desincarnado, a manifestação da altura onde Deus se revela»⁴⁹.

De acordo com Levinas, o próprio desejo de Deus, do invisível ou do «além do rosto» que a morte como *porvir absoluto* abre, obriga a um desvio pelo qual o sujeito, ex-pondo-se ou destituindo-se, obedece à palavra divina na obrigação ética de, em primeiro lugar, responder ao indesejável. Isto é, desejar o indesejável, a saber, outrem. **De Dieu qui vient à l'idée** di-lo explicitamente:

«...é preciso que o Desejável ou Deus permaneça separado no Desejo; como desejável - próximo mas diferente - Santo. O que só é possível se o Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem»⁵⁰.

Tal será, segundo Levinas, a revolução copernicana operada pela morte. Pela morte como *limite-limiar* da viril *subjectividade onto-económico*, pela morte como relação a um *porvir* imprevisível, pela morte como a-Deus ou tempo, pela morte como revelação da transcendência ou do “*além do rosto*”... se assiste ao nascimento da singular subjectividade heterónoma proposta pelo filósofo. Se assiste ao «nascimento latente do sujeito»⁵¹ - se assiste, em suma, ao verdadeiro nascimento do sujeito!

Rompendo com a sincronia da reminiscência e da antecipação, com a dialéctica imanência/transcendência, rompendo, enfim, com os modos da apresentação, a relação ao mistério, à alteridade ou à ênfase da exterioridade ou da transcendência que a morte vem pôr em cena e que se há-de concretizar como relação à *exterioridade “fundadora”* do *outro* como rosto, apresentar-se-á como o verdadeiro *limite* da *subjectividade inter-essada* e o *limiar* do registo da *santidade, des-inter-essado* ou *ético-metafísico* da mesma como *Dizer (tempo e linguagem)*; e *tempo* como *dynamis* da *linguagem*) da transcendência. Em **Emmanuel Levinas - Qui êtes-vous?** o filósofo sumariza-o nos seguintes termos:

⁴⁷ *Ambiguidade* ou «Ambivalence qui - *explicita Autrement qu'être...* - est l'exception et la subjectivité du sujet, son psychisme même, possibilité de l'inspiration...», AE, p. 189.

⁴⁸ cfr. Parte V deste trabalho, cap. 2.

⁴⁹ «Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle.», TI, p. 77.

⁵⁰ «...il faut que le Désirable ou Dieu reste séparé dans le Désir; comme désirable - proche mais différent - Saint. Cela ne se peut que si le Désirable m'ordonne à ce qui est le non-désirable, à l'indésirable par excellence, à autrui.», «Dieu et la philosophie» in DVI, p. 113.

⁵¹ «naissance latente du sujet», AE, p. 178

«Nesta atitude de santidade há uma tal viragem da ordem normal das coisas, do natural das coisas, da persistência no ser da ontologia das coisas e do vivente, que esse é, para mim, o momento no qual pelo humano, o além do ser - Deus - me vem à ideia... a situação na qual Deus vem à ideia não é o milagre, nem o cuidado de compreender o mistério da criação... O choque do divino, a ruptura da ordem imanente, da ordem que posso abraçar, da ordem que posso obter através do meu pensamento, da ordem que se pode tornar minha, é o rosto de outrem»⁵².

Constata-se assim que com esta problemática do *limite-limiar* da *subjectividade onto-económica* está em questão aperceber o modo de entrada, de conservação e de alteração do sujeito na transcendência; ou seja, está em questão aperceber o *despertar traumático* da Mesmidade egológica do *sujeito para-si* para um psiquismo verdadeiramente humano. Um *despertar*⁵³ que, sem o destruir, o enlutará, o endividará e, *ipso facto*, o alterará profundamente. Numa palavra, está em questão aperceber a génese da índole *pneumática* ou ético-metafísica da *psique*, apercebendo que a relação à morte vem *alterar* completamente a própria relação do sujeito consigo mesmo. Relação que, pelo *trauma* ou pela «afeção anárquica que se infiltra» nele «como um ladrão»⁵⁴, implica *já sempre* a relação pré-origiária com outrem. Em 1947, em *Le Temps et l'Autre*, o filósofo pergunta:

«Como pode o existente existir como mortal e, todavia, preservar na sua "personalidade", conservar a sua conquista sobre o "il y a" anónimo, a sua soberania de sujeito, a sua conquista da subjectividade?»⁵⁵.

E ainda: «Como pode o eu assumir a morte sem, todavia, a assumir como uma possibilidade? Se diante da morte não se pode mais poder, como permanecer ainda (rester soi) diante do acontecimento que ela anuncia?»⁵⁶.

⁵² «Dans cette attitude de sainteté, il y a un tel retournement de l'ordre normal des choses, du naturel des choses, de la persistance dans l'être de l'ontologie des choses et du vivant, que c'est pour moi, là, le moment où par l'humain, l'au-delà de l'être - Dieu - me vient à l'idée... la situation où Dieu vient à l'idée ne serait pas le miracle, ni le souci de comprendre le mystère de la création... Le choc du divin, la rupture de l'ordre immanent, de l'ordre que je peux embrasser, de l'ordre que je peux tenir de ma pensée, de l'ordre qui peut devenir mien, c'est le visage d'autrui.», F. Poirié, *Emmanuel Levinas - Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987, p.93.

⁵³ Este *despertar*, acordado pela inquietude da morte, estruturará a in-condição da subjectividade como responsabilidade por outrem. O que é dizer que o *limiar* da morte abre para a génese e para a estrutura ético-metafísica (ético-meta-onto-teo-fenomeno-lógica) da subjectividade do sujeito levinasiano. Levinas di-lo em *La Mort et le Temps* nos seguintes termos: «Cette tenue-en-éveil, pensée concrètement et jusqu'à son emphase, est responsabilité pour autrui - responsabilité d'otage. Éveil qui ne s'arrête jamais: on ne doit pas de dette à autrui. Éveil par l'infini - mais qui se produit concrètement en guise d'un appel irrésistible à la responsabilité. D'où la passivité: à aucun moment je ne puis être tranquillement pour-moi.», *op. cit.*, p. 25-26.

⁵⁴ «affection anarchique qui se glisse en moi "comme un voleur"», AE, p. 189. Citação ligeiramente modificada.

⁵⁵ «Comment l'existant peut-il exister comme mortel et cependant persévérer dans sa "personnalité", conserver sa conquête sur l' "il y a" anonyme, sa maîtrise du sujet, sa conquête de la subjectivité?», TA, p. 65.

⁵⁶ «Comment le moi peut-il tout de même assumer la mort sans cependant l'assumer comme une possibilité? Si en face de la mort on ne peut plus pouvoir, comment peut-on encore rester soi devant l'événement qu'elle annonce?», TA, p. 66.

Importa, pois, sublinhá-lo: com a questão da morte está, por um lado, em questão testemunhar, a necessidade da *interioridade separada* do sujeito para a tessitura do *existir pluralista* ou *pático*, requerido pelo *registo ético-metafísico* da subjectividade⁵⁷, por outro, a sua necessária *alteração*. A possibilidade de um sujeito mortal aceder, *alterado*, à sua estrutura ético-metafísica, isto é, à sua responsabilidade genésica e estrutural, é-lhe dada pela experiência da sua insubstituibilidade, da sua singularidade, a qual, por sua vez, lhe é dada pela aproximação da morte⁵⁸. **Totalité et Infini** sublinha-o, dizendo:

«O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em torno do qual a sua existência gravita - confirma-se na sua singularidade esvaziando-se desta gravitação, que não acaba de se esvaziar e que se confirma precisamente neste incessante esforço para se esvaziar. Chama-se a isto bondade. A possibilidade de um ponto do universo no qual um tal excesso (débordement) da responsabilidade se produz define, talvez, no fim de contas o eu»⁵⁹.

De modo que este *limite* lavrado pela *morte* é, por um lado e ao mesmo tempo, um *limite* que traça, sem destruir, o *fin* da necessária⁶⁰ interioridade livre e voluntariosa do sujeito, revelando-a como violência e alienação, por outro um *limite-limiar* - o do adiamento ou da *infinitude* do tempo que transmutará o *parasi* do sujeito em *passividade* e *abertura* ou *relação ao (rosto do) outro*⁶¹, - que dará conta do facto de a interioridade do *eu criado* constituir «a própria irremissibilidade do ser»⁶² e não dispôr, por conseguinte, plenamente de si. Ou seja, este *fin* da virilidade soberana do *sujeito onto-económico* é também e ao mesmo tempo uma *abertura* em si, uma *abertura* na sua solidão *hipostática* e relação a algo que já não provém mais de si. Algo que o sujeito sofre, de-pondo-o e ex-pondo-o à alteridade ou à exterioridade misteriosa de outrem. Relação que não pode brotar da identidade egoisticamente solitária do sujeito. Relação, no entanto, só possível a partir de um existir solitário e *pático*: só um ser solitário e *pático*, isto é, só o «uno (único) sem identidade»⁶³ é capaz de interromper a ordem do ser e

⁵⁷ Com Éric Alliez insistiremos: «ce moi qui, pour servir d'entrée dans la relation à l'être, doit être le Même non pas relativement mais absolument...», *De l'impossibilité de la phénoménologie*, ed. Vrin, Paris, 1995, p. 64.

⁵⁸ Ludwig Wenzler dirá: «Seul un être mortel, radicalement fini, peut être responsable par l'autre», «Le temps comme proximité de l'absent. Diachronie de l'éthique et diachronie de la sensibilité», posfácio à edição alemã de TA in EL, cahiers de l'Herne, p. 189.

⁵⁹ «Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite - se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi.», TI, p. 274

⁶⁰ Também Levinas sublinha reiteradamente esta necessidade, dizendo: «c'est dans l'individuation du genre ou du concept du Moi, que moi je m'éveille et m'expose.», DVI, p. 119. E ainda: «N'est-ce pas une écoute du commandement d'aimer que nous transmet le visage des mortels? Leur droit à l'être ne peut faire de doute, mais c'est le moi qui est le lieu singulier où le problème s'éveille.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 169. Nós sublinhamos.

⁶¹ «Le temps, plutôt que courant des contenus de la conscience, est la version du Même vers l'Autre.», MT, p. 128.

⁶² «l'irrémissibilité même de l'être», TA, p. 55.

⁶³ «un sans identité», AE, p. 69.

de, *abrindo-se*, se relacionar hospitaleiramente com o verdadeiro hóspede, a saber, outrem, de quem recebe *efectivamente* a hospitalidade. Pelo que, se a relação com outrem não pode brotar espontaneamente da identidade egoisticamente solitária do Eu-Mesmo, certo é que esta, pré-originária ou an-arquicamente, já a pressupõe.

Por outras palavras. É a partir da solidão do sujeito enredado no egoísmo do seu *conatus essendi*, é a partir do sujeito *para-si* que nasce a relação com a morte, *limite-limiar* inassumível e inapropriável que vem dar conta de que este registo da identidade do sujeito - do *sub-jectum* - já está pré-originariamente *aberto* ao exterior, à diferença, à alteridade... que jamais logrará interiorizar e que, irremediavelmente, o fissurará ou *alterará*. Levinas insiste neste facto, a saber, na necessidade da identidade singular e singularizante do sujeito como sujeito *em-si* e *para-si* a fim de vir a ser *para-outrem*, assim proclamando reiteradamente a *ambiguidade*⁶⁴ deste registo da subjectividade. Escreve em **Le Temps et l'Autre**:

«... só um ser chegado à crispação da sua solidão pelo sofrimento e à relação com a morte se coloca num terreno onde a relação com o outro se torna possível»⁶⁵.

Razão pela qual este *limite* - um *limite* que dirá o eterno *atraso*⁶⁶ do eu em relação ao outro, que deseja - da sufocante interioridade consciente, livre e voluntariosa do sujeito é, ao mesmo tempo, - e pelo tempo, pelo tempo como *porvir* (*morte*, *Eros*, *fecundidade* em **De l'existence à l'existant**, **Le temps et l'Autre** e em **Totalité et Infini**) ou como *rastro* de um *passado absoluto* (“à-Dieu” ou “être-devant-Dieu” a partir do escrito de 1963, «La trace de l'Autre», nomeadamente em **Autrement qu'être...**, **La Mort et le Temps** e **De Dieu qui vient à l'idée**) - um *limiar* que dá conta dos “efeitos” da *separação*; isto é, que dá conta do *trauma* provocado no Eu-Mesmo pela *passagem* da *transcendência* que se revelará no rosto do “outro homem” ... e neste como rosto! *Trauma* que dá conta da *vulnerabilidade*, da *passividade*, da *abertura* originária da subjectividade “*inter-essada*” ao outro pela qual ela será *susceptível* de entretecer uma relação de responsabilidade com ele, cuja eterna ou in-finita (e (in-) finita porque pontualmente finita!) *aproximação* talhará a própria *diacronia* ou *duração* temporal.

⁶⁴ *Ambiguidade* que **Autrement qu'être...** reafirmará, postulando a sensibilidade já não como fruição e apropriação, mas como *vulnerabilidade* ou *ex-posição* ao outro - como a imediatidade do para-o-outro da materialidade, cfr. AE, cap. III, p. 77 ss.

Ambiguidade que como Jean-Luc Lannoy também o sublinha «défend fermement...la pensée lévinasienne...de toute alternative entre l'isolement individualiste et la fusion participative à une communauté», «Métaphysique de la subjectivité et tradition judaïque» in *Rev. Philo. Louvain*, tome 88, n.º 80, Nov., 1990, p. 597.

⁶⁵ «... seul un être arrivé à la crispação de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible.», TA, p. 64.

⁶⁶ «En m'approchant d'Autrui, je suis toujours en retard sur l'heure du rendez-vous.», AE, p. 192.

Esta problemática do *atraso* em Levinas, que faz eco à do *despertar*, à da *vigília insone*, à da *paciência*... traduz a da *separação*, da *santidade*, da *unicidade electiva* do sujeito.

O que é dizer que a relação ao outro como rosto - como rosto no *feminino* primeiro, *magistral* depois - ou a própria *duração* ou *dolência* do tempo como *passar* da transcendência se apresenta *concretamente* como o verdadeiro *limite* ou, no dizer de **La Mort et le Temps**, como «o ponto de interrogação»⁶⁷ do *eu inter-essado*, que, por si mesmo ou, mais precisamente, que a partir de si mesmo, que a partir do foro bem calafetado da sua interioridade seria de todo incapaz de se pôr em questão. Como, nomeadamente, em «De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps» Levinas refere:

«A conversão do para-si em para-o-outro da responsabilidade não poderia acontecer num *para-si* autónomo, nem que fosse como uma simples descoberta feita pelo *je pense* inflexível, mas ainda reflectindo sobre si, ou como uma modalidade secreta e até então insuspeita de uma qualquer "natureza profunda"»⁶⁸.

De modo que é porque *separado* que ele já está sob o *trauma* da transcendência ou do tempo e que, *ipso facto*, ele pode pôr-se em questão - um *pôr-se em questão* que é sobretudo um *ter de responder*, um *ter de se justificar*⁶⁹ diante do «ponto de interrogação» que é - e lhe lança - a mortalidade inscrita no rosto do outro que detém a primazia.

«A possibilidade de se pôr a si mesmo uma questão - *escreve o filósofo nos cursos de 1975-76* - o famoso diálogo da alma consigo mesma não seria jamais possível sem a produção da relação com outrem e o ponto de interrogação do seu rosto»⁷⁰.

Pelo que importa de novo referi-lo: atentar no traçado deste *limite abissal* da *subjectividade onto-económica* é, por outro lado e também, reiterar o carácter *ambíguo* do seu registo, dando conta de que, enquanto separada, ela já está, à partida, *an-arquicamente*, sob a *inspiração* do Infinito, de Deus ou da transcendência... O que significa que o *necessário* registo *inter-essado* da subjectividade nunca é puramente idêntico, mas está *desde sempre*, isto é, pré-originária ou an-arquicamente endividado, fissurado ou alterado pelo *passar* da transcendência: o *em-si* e o *para-si* são já um *dom* do hóspede, isto é, do Outro, cujo rosto é rastro de rastro. Rastro da transcendência como rastro. Tal é o significado da *ambiguidade* que reiteradamente sublinhamos como própria do registo da subjecti-

⁶⁷ «le point d'interrogation», MT, p. 131. Ponto de interrogação que em *Autrement qu'être...* Levinas diz ser «le pivot même de la révélation.», AE, p. 196.

⁶⁸ «La conversion du pour-soi en pour-l'autre de la responsabilité, ne saurait à nouveau se jouer dans un *pour-soi* autonome et fût-ce en guise d'une simple découverte faite par le *je pense* inflexible, mais encore réfléchissant sur soi, d'une modalité secrète jusqu'alors insoupçonnée de quelque "nature profonde"», «De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps» in EL, l'Herne, p. 94.

⁶⁹ Como o próprio Levinas faz questão de o precisar: «dans la passivité du non-intentionnel... se met en question la justice même de la position dans l'être, qui s'affirme avec la pensée intentionnelle, savoir et emprise du main-tenant. Voilà l'être comme mauvaise conscience, dans cette mise en question; être-en-question, mais aussi à la question, avoir à répondre - naissance du langage, dans la responsabilité; avoir à parler, avoir à dire *je*, être à la première personne. Être moi précisément; mais, dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit d'être. Il faut penser jusque-là "le Moi est haïssable" de Pascal.», *op.cit.*, p. 90.

⁷⁰ «La possibilité de se poser à soi-même une question, le fameux dialogue de l'âme avec elle-même, ne serait jamais possible sans que se soit produite la relation avec Autrui et le point d'interrogation de son visage.», MT, p. 131.

vidade que agora descrevemos. Não existe primeiro a idealidade ou a identidade uma de um sujeito *em-si* e *para-si* que depois, isto é, que num segundo momento, viria a ser alterado pelo *trauma* da *passagem* da transcendência. Não! O *em-si* e o *para-si* do sujeito separado já é, justamente enquanto separado ou criado, *dado* pelo outro, rastro da *illeidade*, e, portanto, alterado. É o que **Autrement qu'être...** procurará enfatizar e é, também, o que o próprio Levinas faz questão de, muito claramente, expressar a François Poirié:

«Penso que esta exterioridade de que falo, esta visada do rosto ou esta aproximação do rosto...com tudo o que ela implica de amor e de responsabilidade, é sempre, ao mesmo tempo, aproximação do rosto e escuta da palavra de Deus. Ligo ao rosto do outro homem, à alteridade de outrem, a ideia de um primeiro choque, no qual Deus me vem à ideia. É neste sentido que não existe período de pura interioridade. Pelo contrário, é na aventura ou na intriga que se abre nesta relação a outrem que em certos momentos há isolamento, uma espécie de retorno a esta dor que precede este primeiro grito»⁷¹.

Contudente, e sintetizando os "momentos" deste traçado da subjectividade, Levinas reafirma ainda em **Totalité et Infini**:

«A separação - efectuando-se no concreto, como habitação e economia - possibilita a relação com a exterioridade desligada, absoluta. Esta relação, a metafísica, efectua-se originalmente pela epifania de outrem no rosto. A separação lavra-se entre termos absolutos e todavia em relação. Termos que se absolvem da relação que eles próprios entretecem, que nela não abdicam de si em proveito de uma totalidade que esta relação esboçaria. Assim a relação metafísica realiza um existir múltiplo, o pluralismo»⁷².

É deste originário «existir múltiplo», sintoma de irremediável *passividade* estrutural do *eu* e, portanto, da *ambiguidade* intrínseca do Eu-Mesmo que a morte, relação paradoxal à *ausência* revelada como *porvir imprevisível*, vem dar conta.

Começar, por isso, a dilucidar o sem-sentido da morte como relação paradoxal ao *porvir*, assim dando conta da *ambiguidade* que giza este registo *inter-essado* da subjectividade, é começar por dar conta de que este sem-sentido é pensado, não a partir do ser como referência última do sentido, mas a partir do outro - verdadeiro *limite* do *eu fenoménico*, do *conatus essendi* que a morte põe em cena. A morte do outro que *inspirará* ou *ditará* a *resposta responsável* ou a *respon-*

⁷¹ «Mais je pense que cette extériorité dont je parle, cette visée du visage ou cette approche du visage...avec tout ce qu'elle implique d'amour et de responsabilité, est toujours à la fois approche du visage et entente de la voix de Dieu. J'attache au visage de l'autre homme, à l'altérité d'autrui, l'idée d'un premier choc où Dieu me vient à l'idée. C'est dans ce sens-là qu'il n'y a pas de période de pure intériorité. Au contraire, c'est dans l'aventure ou dans l'intrigue qui se noue, dans cette relation à autrui, qu'à certains moments il y a isolement, une espèce de retour à cette douleur précédant ce premier cri.», F. Poirié, **Emmanuel Levinas - qui êtes-vous?**, La Manufacture, Lyon, 1987, p. 105.

⁷² «La séparation - s'effectuant dans le concret, comme habitation et économie - rend possible le rapport avec l'extériorité détachée, absolue. Cette relation, la métaphysique, s'effectue originellement par l'épiphane d'autrui dans le visage. La séparation se creuse entre termes absolus et cependant en relation, qui s'absolvent de la relation qu'ils entretiennent, qui n'y abdiquent pas au profit d'une totalité que cette relation esquissierait. Ainsi la relation métaphysique réalise-t-elle un *exister multiple*, le pluralisme.», TI, p. 242.

sabilidade meta-teo-onto-fenomeno-lógica como estrutura do sujeito, corresponde a uma experiência mais originária do que a compreensão ou a pré-compreensão do sentido do ser. O mais originário é, para Levinas, o outro. O rosto do outro, *topos do choque* ou do *trauma* da vinda de Deus à ideia: o sujeito devirá *sub-jectum*, isto é, responsável *para* com o outro na medida em que, *pelo* outro, descobre a sua própria mortalidade.

«Encontramos a morte no rosto de outrem»⁷³, escreve o filósofo.

Neste sentido se dirá que **Le Temps et l'Autre**, em 1947, não deixa já de ser, ao nível do tratamento deste problema, uma réplica (endividada, sem dúvida, mas também assumida na sua diferença contenciosa⁷⁴) a **Sein und Zeit** (1927) de Heidegger⁷⁵. Uma réplica que se poderá traduzir nos seguintes termos: pensada

⁷³ «Nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui.», MT, p. 121.

⁷⁴ Dívida e diferença são assumidas e reivindicadas ao longo da Obra levinasiana. Vejamo-lo a partir da selecção de algumas das suas afirmações:

- «Notons tout de suite - *escreve em Le Temps et l'Autre* - ce que cette analyse de la mort dans la souffrance présente de particulier, par rapport aux célèbres analyses heideggeriennes de l'être-pour-la-mort.», TA, p. 57;

- Dívida e diferença serão explicitamente afirmadas no curso que, de uma forma um tanto inédita em relação ao próprio estilo levinasiano, as sublinhará no res do próprio texto do filósofo alemão. Referimo-nos a **La Mort et le Temps**: «Cette recherche de la mort dans la perspective du temps...ne signifie pas une philosophie du *Sein zum Tode*. Elle se différencie donc de la pensée de Heidegger, et ce quelle que soit la dette de tout chercheur contemporain par rapport à Heidegger - dette qu'il lui doit souvent à regret.», MT, p. 8.

Quanto ao carácter inédito do estilo deste Curso de 1975-76, o próprio J. Rolland o sublinha no «Avertissement» que abre a sua publicação pela Librairie Générale Française (1992): «Le texte que l'on va lire ici est... - *escreve* - l'une des rares traces publiées de l'activité de professeur d'Emmanuel Levinas, qui a consacré la plus grande part de son enseignement à l'histoire de la philosophie. Cette présence de l'histoire de la philosophie dans l'enseignement du professeur me semble mériter d'être tout particulièrement soulignée, dans la mesure même où l'oeuvre propre du philosophe se caractérise par une pratique tout à fait singulière de la référence à la tradition...et qui, exception devant être faite pour le seul Husserl, tient beaucoup plus souvent de l'allusion que de l'analyse proprement dite.», MT, p. 5.

⁷⁵ Segundo Levinas, Heidegger, na linha de pensamento de toda uma tradição que tem o seu berço em Aristóteles, pensa o humano em função do mundo, o qual aparece como o lugar do sentido, sendo, por isso, a morte e o nada - a morte identificada com o nada - pensados no seu parentesco com o ser. Eis como em **La Mort et le Temps**, crítico, Levinas o enfatiza: «La mort est fin de l'être-au-monde et, en tant que cette fin, elle s'interprète à partir de l'être-pour-la-mort de l'homme, lequel est pré-compréhension de l'être essentiellement en question dans l'homme.... Mort où l'être-à-mort se dessine comme à-être, comme étant son être dans le pas-encore. Il n'y a pas d'autre épopée que l'épopée de l'être.... Être, c'est être-en-question, être-en-question, c'est à-être, c'est être-là, être-là, c'est être-au-monde comme être-à-mort, se projeter dans le possible et, en se projetant vers le possible, être-dans-sa-totalité-comme-être-là.», MT, p. 45. No registo ético meta-ontológico, meta-fenomenológico, meta-teológico da filosofia levinasiana nem a morte é pensada a partir do ser, nem a humanidade do homem é pensada a partir do seu ser-no-mundo, mas a partir do (rosto do) "outro homem". Como, crítico, Levinas disto mesmo dá conta no prefácio à obra de Marlène Zarader: «La personne est plus sainte qu'une terre, même quand la terre est Terre Sainte. À côté d'une personne offensée, cette terre sainte et promise n'est que nudité et désert, un amas de bois et de pierres», Heidegger et les paroles de l'origine, Vrin, Paris, 1986, p. 12-13. Para a revisão desta obra de M. Zarader ver Grondi, J. in *Archives de Philosophie*, 50, 1989, n.º 3, Juillet/Sept., p. 507-509.

Para a questão da morte em Heidegger e Levinas, cfr. Jacques Derrida, «Apories: Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité"» in colectivo, **Le Passage des Frontières**, Galilée, Paris, 1994, p. 309-338; J. Derrida, «Donner la mort» in colectivo, **L'Éthique du don**, ed. A. M. Métaillé, 1992;

a partir do outro e não a partir do ser, isto é, pensada *antes* da questão, *antes* e *diferentemente* do ser ou do não-ser⁷⁶, a morte não erige um *Sein zum Tode*, mas um *ser-para-outrem* no rastro ou por sob a *inspiração* do Outro absoluto ou Infinito.

O que torna evidente o facto deste confronto da vontade ontológico-económica, que erige o registo *inter-essado* da subjectividade, com o *sofrimento* e a *morte visar*

- por um lado mostrar que a *via ética* da tessitura da subjectividade não se deduz do significado ontológico de um sujeito fenoménico que, sem, todavia, ser *causa sui*, aspira, no entanto, a fundar-se a si mesmo. A saída de si que a morte põe em cena nada tem, como G. Petitdemange⁷⁷ bem o sublinha, de uma sabedoria humanista fundada numa vontade generosa. Nem abre também para uma melopeia moralizante que imporia valores à consciência e à razão.

- por outro demonstrar que a pretensão *onto-económica* ou *inter-essada* implica o esquecimento da *significação* da própria subjectividade. Isto é, o esquecimento da sua *originária* ou *an-árquica* trama *ético-metafísica* - o esquecimento da «nossa vocação propriamente humana do des-inter-essamento, quer dizer do desprendimento em relação ao nosso ser e ao nosso cuidado pelo ser de outrem»⁷⁸.

Trata-se de enfatizar de novo a ideia, recorrente na obra e no pensamento levinasianos, segundo a qual a ontologia não é o lugar originário do sentido mas que, enquanto registo do filosófico, já está endividado ou já está *minado* pelo *registo ético-metafísico* que é, para o nosso filósofo, o da *prima philosophia*.

Explícito, Levinas reafirma-o em 1982 em entrevista a Christian Chabanis: «Quanto à ontologia, - *refere* - perguntei-me, por vezes, se, para revelar o humano que se esforça por nela operar uma ruptura, ela deve ser fundada ou *minada*»⁷⁹. Nós sublinhamos.

César Moreno, «La muerte en Heidegger y en Levinas» in *Étyca y subjectividad. Lectura de Emmanuel Levinas*, ed. Complutense, Madrid, 1994. E para a problemática relação existente entre Levinas e Heidegger, quer pela proximidade, quer pelo retomar da problemática ontológica, cfr., Courtine, Jean-François, «Donner/Prendre: la main» in *Philosophie*, n.º 17, hiver, 1987, p. 73-92; Lalloz, Jean-Pierre, «Qu'est-ce que l'étant» in *Philosophie*, n.º 18, Printemps, 1988, p. 13-52; Agamben, G., «La passion de la facticité» in *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Paris, 1988, p. 63-84; Livet, P., «Mitsein et subjectivité» in «*Être et Temps*» de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*, SUD, Marseille, 1989; Derrida, J., «Il faut bien manger - ou le calcul du sujet» in *Cahiers Confrontation*, XX, Aubier, Paris, 1989; Nancy, Jean-Luc, *Singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996.

⁷⁶ E é todo o projecto levinasiano que se re-anuncia; ou seja, a morte reafirma a anterioridade an-árquica da metafísica em relação à ontologia. Anterioridade que não destrói a ontologia, mas a altera, endividando-a a esta anterioridade ético-metafísica. Em *La Mort et le Temps*, Levinas enfatiza-o, dizendo: «ici se pose un problème autre qu'être ou ne-pas-être, un problème avant cette question.», MT, p. 14.

⁷⁷ cfr. Guy Petitdemange, «Emmanuel Levinas: au-dehors, sans retour» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 30

⁷⁸ «notre vocation proprement humaine du dés-inter-essement, c'est-à-dire du dégagement à l'égard de notre être et de notre souci pour l'être d'autrui.», «La philosophie et la mort» in AT, p. 165.

⁷⁹ «Quant à l'ontologie, je me suis parfois demandé si, pour révéler l'humain qui s'efforce d'y faire rupture, elle doit être fondée ou minée.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 171.

É assim que, com esta análise do *limite* do «poder de poder» do *sujeito onto-oiko-nómico* que a *morte* traça, contestando o *para-si* do sujeito, isto é, contestando que a humanidade do homem que, inquieto e incansável, Levinas perscruta, resida no *totalitarismo* ou no *imperialismo* da sua *posição* de *Eu-Mesmo*, na sua fenomenalidade⁸⁰, se sublinha também, e uma vez mais, a ideia que inspira a singularidade do projecto filosófico de Emmanuel Levinas; a saber, a ontologia, que genericamente consiste no esquecimento, denegação ou supressão da alteridade do outro e na universalidade e na imanência do Mesmo, não é o lugar do sentido.

Dilucidemos, então, este «facto original», isto é, a mortalidade⁸¹ essencial da *identidade* do *Eu-Mesmo* como vontade, liberdade e consciência, a fim de com o nosso filósofo:

- testemunharmos, por um lado, que a relação com a *exterioridade* “fundadora” - o rosto do outro que a identidade do *Eu-Mesmo* não pode mais constituir, controlar ou apropriar - que a morte *abre* significa menos uma destruição do nível *onto-oiko-nómico da subjectividade* do que um questionamento da sua violência, o qual lhe detectará a sua ineliminável, originária e constitutiva *passividade*, sublinhando assim a *ambiguidade* que entretence este nível da subjectividade;

- enfatizarmos, por outro lado, que é, de facto, a partir do outro - o diferente, o sem-medida-comum⁸² - ou no registo do que Levinas designa por *interpessoal*, que a morte, que a morte *para o outro* como *paciência* do tempo - nas modalidades que a anunciam, a saber, a crispação do *sofrimento*, da *violência*, da *guerra* e da *dualidade da vontade* - é pensada por Levinas.

Ou seja, perscrutemos o sentido que o sem-sentido absoluto da morte confere à *aventura humana* a partir da análise da imbricação de dois dados fundamentais:

- um que dá conta de que o nosso filósofo, diferentemente do todo da ocidentalidade filosófica, pensa tempo e morte desligados do dilema ontológico, ser-nada, a partir da anterioridade ético-metafísica do rosto do outro, a qual dita o endividamento do *Eu-Mesmo*, assim interrompendo a persistência do idêntico na sua identidade;

- outro que apercebe que aquilo que se abre com «o “de si” inexorável»⁸³ da morte não é apenas o *nada*, mas, sobretudo, o *desconhecido*, o *misterioso*, o *enigmático*, o “além do rosto”... Traduza-se: o que, *porvir absoluto*, definitiva e irremediavelmente se subtrai à luz, ao *definitivo do presente* e, portanto, ao saber, ao querer e ao poder do *Eu-Mesmo* que *inquieta* e *põe em questão*.

⁸⁰ cfr. «Transcendance et Hauteur» in EL, l'Herne, p. 97 ss; TI, p. 196-199.

⁸¹ Levinas reitera-o em *La Mort et le Temps*: «La relation avec la mort - *ecrive* - plus ancienne que toute expérience, n'est pas vision de l'être ou du néant.», p. 17. Nós sublinhamos para enfatizar o carácter originário da morte, isto é, do outro, cujo rosto mais não é do que o rastro da transcendência: rastro de rastro como, a partir do escrito de 1963, «La trace de l'Autre», Levinas reiterará.

⁸² «le Différent, le sans-commune-mesure», MT, p. 24.

⁸³ «le “de soi” inexorable», AT, p. 160.

2. A mortalidade do “próprio”

Pensada a partir do tempo⁸⁴ e pensado este como o próprio *passar* da transcendência na modalidade da relação ao (rosto do) outro, a morte vem inscrever-se no sujeito quer como mortalidade de si próprio quer como mortalidade de outrem. Atentemos, para começar, no *fenómeno concreto e original* da mortalidade do próprio sujeito, a fim de darmos conta do efeito que o seu sem-sentido provoca ao nível da tessitura da sua subjectividade.

«A mortalidade é o fenómeno concreto e original. - escreve Levinas - Ela interdita posicionar um para si que não esteja já aberto a outrem e que, consequentemente, não seja *coisa*. O para si, essencialmente mortal, não se representa apenas as coisas, sofre-as também»⁸⁵.

A mortalidade do sujeito é, dissémo-lo com Levinas, o *fenómeno concreto e original*:

- *original* porque a mortalidade do sujeito revelará a sua génese e estrutura originais, revelando a sua ineliminável e constitutiva *passividade*, sintoma do *trauma* ou do choque sofrido por aquilo que já não provém da sua interioridade *inter-essada*; a saber, o *mistério* da morte configurado como *eterno porvir*, marca ou rastro do *passar* da transcendência, o qual, lavrando-lhe uma *passividade* ineliminável, pre-originariamente o limita nas suas pretensões autonómicas e o *abre* generosa ou hospitaleiramente ao outro. Ao rosto do outro - o diferente ou o próximo que é o próprio hóspede que faz a hospitalidade da inhospitaleira morte. *Original* é assim a *passagem* ou a revelação da transcendência como *paciência* do tempo no rosto do outro que, ao nível da subjectividade, se traduzirá na *separação*, na *passividade* genésica e estrutural e na *alteração* ou *heteronormatização* do sujeito.

- *concreto* porque a *passagem* da transcendência, que giza a *separação* como vida interior ou psiquismo, tem lugar no concreto da Mesmidade corpórea do eu, *alterando-o*, porque *inquieta* a sua Mesmidade egoísta. Mais precisamente ainda, porque a *passagem* da transcendência no concreto da Mesmidade corpórea do eu não visa a sua imortalidade, mas a sua *alteração* no registo da sua relação (erótica e ética) ao rosto do outro.

Fenómeno original e concreto, a mortalidade do próprio sujeito revelar-se-á um *limite-limiar* do mesmo. Um *limite*, porque a relação do sujeito com o seu próprio morrer não tem - não pode ter - o sentido do testemunho, do saber⁸⁶ ou da experiência, «nem que fosse - *adverte o filósofo* - no sentido de pressentimento, no sentido de presciência»⁸⁷. Na sua iminência, o instante da morte *sempre em instância* é, ao mesmo tempo, o absolutamente incognoscível⁸⁸ e, todavia, o

⁸⁴ «notre relation avec la mort...est une relation unique avec l'avenir.», TA, p. 59.

⁸⁵ «La mortalité est le phénomène concret et originel. Elle interdit de poser un pour soi qui ne soit pas déjà livré à autrui et qui, par conséquent, ne soit pas *chose*. Le pour soi, essentiellement mortel, ne se représente pas seulement les choses, mais les *subit*.», TI, p. 262.

⁸⁶ O instante da morte sempre em instância «ne s'apprend pas», diz também W. Jankélévitch, *La mort*, ed. Flammarion, Paris, 1966, p. 248.

⁸⁷ «fût-ce au sens de pressentiment, de prescience», MT, p. 21.

⁸⁸ «Ma relation avec ma mort est non-savoir sur le mourir même.», MT, p. 28.

absolutamente próximo. O sempre iminente. O sempre esperado. Mas jamais o sujeito sabe *quando* ele virá e *o que* com ele virá⁸⁹. Sabe que virá. Inexoravelmente⁹⁰ “Certa como a morte”, diz-se. Certa, certa é a morte!

«Nesta impossibilidade de conhecer o *depois* da minha morte reside a essência do instante supremo. Não posso de modo nenhum apreender o instante da minha morte...»⁹¹, declara o filósofo.

Se a morte é, se ela é alguma coisa para o sujeito, é uma *familiar estranheza*. É neste sentido que ela é impossível. Ou, talvez e mais precisamente, não impossível, mas o impossível. A figura sem figura (por isso, *mistério*, por isso, *enigma* ou *desconhecido absoluto*) do impossível: anuncia-se, dá-se a pensar como o impossível!

Mas o impossível e o imprevisível do instante supremo não é, no entanto, devido a uma qualquer ignorância empírica, resultante do horizonte limitado da inteligência do sujeito, mas do facto de ele não ter horizonte. Na sua iminência, no seu inexorável movimento de aproximação⁹², a morte é sem horizonte. Por isso «não se oferece a nenhuma apreensão»⁹³.

Assim se revela a morte uma fronteira ou um *limite* que o sujeito fenoménico ou *onto-económico* é incapaz de transpôr. Nela, afirma Levinas, «o sujeito parece-nos chegar ao limite do possível»⁹⁴. Ninguém, com efeito, faz uma experiência da sua *própria* morte, da morte *como tal*, pois, como o filósofo também o refere, «é ela sozinha que percorre o último troço de caminho, e não nós. Propriamente falando nós nunca a encontramos»⁹⁵. No seu caminhar, no seu viver, nos seus projectos, o sujeito vê-se perturbado por esta iminência - «pura ameaça»⁹⁶, assegura o filósofo - que, na inexorabilidade da sua certeza, não acaba nunca de chegar⁹⁷...

⁸⁹ «On ne sait quand viendra la mort. Qu'est-ce qui viendra?», TI, p. 261.

⁹⁰ «La mort: un irréversible...où je sais, dès le premier alinéa, que j'aurai à mourir ma mort.», MT, p. 16.

⁹¹ «Dans cette impossibilité de connaître l'après de ma mort, réside l'essence de l'instant suprême. Je ne peux absolument pas saisir l'instant de ma mort...», TI, p. 261.

⁹² cfr. TI, p. 259.

⁹³ «Elle ne s'offre à aucune prise.», TI, p. 259.

⁹⁴ «le sujet nous semble arriver à la limite du possible.», TA, p. 57-58

⁹⁵ «C'est elle seule qui fait le dernier bout de chemin. Pas nous. On ne la rencontre pas, à proprement parler.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 160.

Ideia reiterada em *Totalité et Infini* quase nos mesmos termos: «Le dernier bout de chemin se fera sans moi, le temps de la mort coule en amont, le moi dans son projet vers l'avenir se trouve bouleversé par un mouvement d'imminence, pure menace et qui me vient d'une absolue altérité.», TI, p. 261.

⁹⁶ «pure menace», TI, p. 261.

⁹⁷ Levinas testemunhá esta iminência da morte, da morte sempre diferida, sempre empurrada para “um mais tarde”, para um “depois”, para um *porvir* sempre ainda por vir, com um significativo conto de Edgar Pöe «où les murs qui enferment le contour se rapprochent sans cesse et où il vit la mort par le regard qui, comme regard, a toujours une étendue devant lui, mais perçoit aussi l'approche ininterrompue d'un instant infiniment futur pour le moi qui l'attend - *ultima latet* - mais qui, dans un mouvement à contre-courant, effacera cette distance infinitésimale - mais infranchissable.», TI, p. 261

A morte, a *minha* morte é então um *acontecimento* no qual eu - eu enquanto Eu-Mesmo - não participarei: ela revela-se, de facto, um *acontecimento* - absoluto e absolutamente surpreendente - que *me acontece*, que ocorre em mim e que, no entanto, em si própria permanece distante e inacessível. Um *acontecimento* absolutamente estranho, misterioso que, não pertencendo mais «ao terreno inabalável do mundo»⁹⁸, se subtrai à luminosidade como *topos* da experiência e do saber tal como Emmanuel Levinas os entende. Na sua iminência, na sua imprevisibilidade ou no seu segredo, a morte é e anuncia o invisível.

Descrita como angústia e na angústia, a relação do sujeito com a sua própria morte foi sempre, isto é, pelo todo da ocidentalidade filosófica, Heidegger incluído, pensada como compreensão do *nada*. Diferentemente, Levinas quer pensar esta relação como uma relação mais antiga, mais originária do que a experiência, o saber e o poder. Mais originária do que a compreensão nas latitudes do ser e do nada, onde ela foi sempre pensada, propondo-se pensar mais radicalmente este *nada* que, desafiando o pensamento ocidental⁹⁹, sempre a plasmou e do qual, refere, nada se pode efectivamente saber. Se a morte significasse apenas uma passagem ao *nada*, isto é, se a morte fosse apenas *fim* e *nada*, a última palavra caberia sempre à história¹⁰⁰. Pelo que, «para que a totalização da história não seja o último desígnio do ser»¹⁰¹, é preciso que a morte não seja apenas *fim* e *nada*; é preciso que haja neste *fim* uma outra e diferente direcção do que aquela que leva efectiva e irremediavelmente ao *fim*. Uma direcção que se dirige para o *além* do ser, para o invisível, para o *autrement qu'être*... Uma direcção que é a via que, finalmente, Levinas encontra para cumprir o propósito que se propôs em 1935 com *De l'évasion*, a saber: sair do ser. Nem o saber, nem a imaginação, nem a arte vencem a solidão, o egoísmo e a violência da vida, isto é, satisfazem o desejo de evasão - só o «desconhecido extraordinário»¹⁰² da morte dará a possibilidade desta redentora evasão. A morte não só denunciará o *definitivo trágico do ser* como anunciará uma efectiva *evasão do ser*: um passo *além do ser* que o famoso «*pas au-delà*»¹⁰³ de Maurice Blanchot tão bem testemunha também. Por isso, numa dureza perplexa, o filósofo perguntará em *La Mort et le Temps*:

«Mas o que se abre com a morte será o nada ou o desconhecido? Estar à beira da morte reduzir-se-á ao dilema ontológico ser-nada? - e, crítico, rematará -

⁹⁸ «au terrain inébranlable du monde», MT, p. 131.

⁹⁹ «Le néant a défié la pensée occidentale.», MT, p. 79. Levinas sublinha.

¹⁰⁰ Para a questão da história no pensamento levinasiano cfr. Mosès, S., «Hegel pris au mot. La critique de l'histoire chez F. Rosenzweig» in *RMM*, p. 328-341; *ibid.*, «La critique de la totalité dans la philosophie de F. Rosenzweig» in *Les Études Philosophiques*, n.º 3, 1976, p. 351-366; J. de Greef, «Éthique, réflexion et histoire chez Levinas» in *R. Ph. Louvain*, 67, 1969, p. 431-460; Derrida, J., «Violence et Métaphysique» in *L'écriture et la différence*, ed. Seuil, Paris, 1967, p. 117-228. E para pensar conjuntamente a genealogia do sujeito e da responsabilidade, atendendo também ao que liga a responsabilidade à historicidade e esta ao nascimento e à própria história da Europa, cfr. Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, ed. Verdier, Paris, 1981.

¹⁰¹ «Pour que la totalisation de l'histoire ne soit pas l'ultime dessein de l'être», TI, p. 261.

¹⁰² «inconnu extraordinaire», AT, p. 166.

¹⁰³ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973.

a redução da morte a este dilema ser-nada é um dogmatismo ao contrário, independentemente do sentimento de toda uma geração desconfiada em relação ao dogmatismo positivo da imortalidade da alma considerada o mais suave "ópio do povo"¹⁰⁴.

Do *nada* da morte nada pode o sujeito dizer e saber, pelo que o fundo abissal deste *nada* que Levinas perscruta se revelará como «um puro ponto de interrogação»¹⁰⁵, como um *limite abissal* do ser, do saber e do poder do sujeito - como um *mistério* ou um *enigma*, em suma!

«A morte é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério; o seu segredo determina-a»¹⁰⁶.

O único saber que a morte consente é apenas e tão somente o saber da inexorabilidade da sua iminência. Dando conta do seu ponto de partida para pensar a própria mortalidade do sujeito, ao mesmo tempo que confessa a sua incompreensão pelo modo como a ocidentalidade filosófica compreendeu a morte, Levinas escreve em *Le Temps et l'Autre* (1947):

«Pergunto-me como é que o traço principal da nossa relação com a morte pôde escapar à atenção dos filósofos. Não é do nada da morte, de que precisamente nada sabemos, que a análise deverá partir, mas de uma situação onde qualquer coisa de absolutamente incognoscível aparece...»¹⁰⁷.

O que pressupõe que a interpretação da morte como intencionalidade é, ela também, posta em questão por Levinas. No curso de 1975-76 Levinas sublinha-o, dizendo:

«Se não há experiência da morte, a interpretação da morte como intencionalidade deve ser posta em questão; A intencionalidade que em Husserl tece o rendilhado do tempo não é o segredo último do psiquismo...»¹⁰⁸.

É que sendo minha, a morte está sempre *para além* de mim, sempre longínqua e inapropriável, pelo que não se dá ou deixa *constituir* como um objecto apropriável por uma qualquer faculdade do sujeito. A intencionalidade da consciência, que, correlação noético-noemática, preserva a identidade do Mesmo, é um pensamento que, na óptica levinasiana, desconhece a desmesura que na morte se insinua como

¹⁰⁴ «Mais ce qui s'ouvre avec la mort, est-ce néant ou inconnu? Être à l'article de la mort se réduit-il au dilemme ontologique être-néant? la réduction de la mort à ce dilemme être-néant est un dogmatisme à l'envers, quel que soit le sentiment de toute une génération méfiante à l'égard du dogmatisme positif de l'imortalité de l'âme considéré comme le plus suave "opium du peuple"», MT, p. 9.

¹⁰⁵ «un pur point d'interrogation», MT, p. 131.

¹⁰⁶ «La mort est une menace qui s'approche de moi comme un mystère; son secret la détermine.», TI, p. 261.

¹⁰⁷ «Je me demande même comment le trait principal de notre relation avec la mort a pu échapper à l'attention des philosophes. Ce n'est pas du néant de la mort dont précisément nous ne savons rien que l'analyse doit partir, mais d'une situation où quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît...», TA, p. 58.

¹⁰⁸ «S'il n'y a pas d'expérience de la mort, l'interprétation de la mort comme intentionnalité doit être mise en question; L'intentionnalité qui, chez Husserl, tisse la dentelle du temps, n'est pas l'ultime secret du psychisme...», MT, p. 24.

medida do próprio pensar¹⁰⁹. Isto é, é um pensamento gizado pelo próprio poder da vontade consciente do sujeito hipostático, o qual se configura como uma Mesmidade apropriadora da alteridade que, enquanto alteridade, é pensada como um “outro” do Mesmo; isto é, é pensada no âmbito de uma identificação apropriadora que em nada altera estruturalmente o sujeito apropriador. Toda e qualquer alteração do idêntico reencontra a sua identidade na co-presença regida pela retenção e pela protensão temporais. Testemunha-o a intencionalidade. De facto, a intencionalidade da consciência, que Levinas descreve a partir da sua teorização husserliana, é concretamente percepção e a-preensão: o ser, correlativo do conhecimento, é ou dado ou doação a apreender. A possibilidade da representação ou da co-presença é uma «racionalidade do repouso, isto é, do ser»¹¹⁰. Isto é, é inteligibilidade. É o que, liminar e explicitamente, Levinas põe em questão com a sua meditação da morte, a qual, na sua iminência, não faz mais do olhar do sujeito, para aquilo que o olha e ele não vê, a medida de todas as coisas. Em relação ao ver, o saber da morte é sempre uma maneira de ver vir o que não se vê - o que não é da ordem do visível ou do *como tal*.

«É a concepção dominante da filosofia transmitida de acordo com a qual o pensamento é fundamentalmente saber, isto é, intencionalidade - vontade e representação - que nós tentamos pôr em questão»¹¹¹, declara.

A morte, a desmesura da morte, é, por isso, alheia à representação a que a experiência a reconduz no âmbito da intencionalidade, que o mesmo é dizer da fenomenologia¹¹²: a sua desmesura é uma novidade absoluta e absolutamente surpreendente que operará uma ruptura no eu:

«Mas a afecção da morte é afectividade, passividade, afecção pela desmesura, afecção do presente pelo não-presente, mais íntima do que qualquer intimidade, até à fissura, *a-posteriori* mais antigo do que todo o *a-priori*, diacronia imemorial que não se pode reconduzir à experiência»¹¹³.

Razão pela qual na óptica do nosso filósofo, a morte, a *minha* morte, a *minha* morte sempre esperada e, na sua iminência, sempre *adiada*, me é impossível¹¹⁴.

¹⁰⁹ Uma tal *desmesura* - uma *desmesura* onde imbricam e o desejo e a pergunta na sua interminabilidade - foi, para a globalidade da ocidentalidade filosófica, sempre sinónimo de indigência do pensamento: «Rationalité d'une pensée pensant à sa mesure, à son échelle, par rapport à laquelle toute recherche, tout désir, toute question sont devenir, constituent un pas-encore, un manque, sont le non-satisfaisant, représentent d'indigentes connaissances.», MT, p. 132.

¹¹⁰ «rationalité du repos, de la positivité, c'est-à-dire de l'être.», MT, p. 70.

¹¹¹ «C'est la conception dominante de la philosophie transmise selon laquelle la pensée est fondamentalement savoir, c'est-à-dire intencionalité - volonté et représentation - que nous essayons de mettre en question.», MT, p. 87.

¹¹² «La phénoménologie, c'est l'intentionnalité.» declara Levinas no ensaio de 1959, «La ruine de la représentation», in EEHH, p. 126.

¹¹³ «Mais l'affection par la mort est affectivité, passivité, affection par la dé-mesure, affection du présent par le non-présent, plus intime qu'aucune intimité, jusqu'à la fission, *a-posteriori* plus ancien que tout *a-priori*, diachronie immémoriale que l'on ne peut ramener à l'expérience.», MT, p. 25.

¹¹⁴ É grande a proximidade deste pensamento da morte com o de Maurice Blanchot, cuja obra é um imenso e doloroso lamento ditado por esta impossibilidade do morrer (*como tal*). Sublinhemos esta proximidade, evocando algumas linhas de *L'écriture du désastre*: «Mourir veut dire: mort, tu

Me é impossível no sentido em que não constitui uma possibilidade de que disponho; no sentido em que dela, *propriamente dita*, eu não posso falar: «os mortos calam-se»¹¹⁵ lembra Ch.Chabanis. Outros, os sobreviventes, falarão dela. Outros falarão da *minha* morte. Não eu! O que revela a impossibilidade de uma experiência, de um saber e de um dizer da *minha* morte *como tal*. Apesar da sua certeza, apesar da sua inexorabilidade, ela constitui o *limite* abíssico da *minha* vida. Da *minha* vida de sujeito *inter-essado*! Dela diz Levinas que «é sem dúvida qualquer coisa que não entra no pensamento humano»¹¹⁶. O que diz, dizendo que a morte é a *impossibilidade da possibilidade*, isto é, a impossibilidade do princípio fenomenológico do *como tal*. Sempre *adiado*, sempre *diferido*, o instante da *minha* morte é «na vida...a impossibilidade de toda a possibilidade»¹¹⁷. E porque o encontro com a morte é uma iminência, uma instância, um sobressalto... dela nada sabemos, nada podemos e nada podemos dizer ou testemunhar. Excepto a sua iminência, excepto a morte *sempre em instância*... a morte *sempre suspensa*¹¹⁸! Suspensão ou *adiamento* que é, todavia, e para utilizar o título do poema célebre de Shelley, *The triumph of life*.

Ninguém vive, ninguém assiste à sua própria morte, a qual, enquanto fronteira intransponível, significa o *além* do sujeito, o *além* do discurso, o *além* do livro, o *além* do *poder de poder*, o *além* do mundo¹¹⁹, o «*além do rosto*»¹²⁰... Na sua *ambiguidade de nada* e de *enigma* ou de *mistério*¹²¹, ela é bem o *limite-limiar* do *próprio* e da *apropriação*.

l'es déjà, dans un passé immémorial, d'une mort qui ne fut pas la tienne, que tu n'as donc connue ni vécue, mais sous la menace de laquelle tu te crois appelé à vivre, l'attendant désormais de l'avenir, construisant un avenir pour la rendre enfin possible, comme quelque chose qui aura lieu et appartiendra à l'expérience.», *op. cit.*, ed. Gallimard, Paris, 1980, p. 108.

¹¹⁵ «les morts se taisent.», «La philosophie et la mort» in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995, p. 159.

¹¹⁶ «Elle est sans doute quelque chose qui n'entre pas dans la pensée humaine.», *op. cit.*, p. 160.

¹¹⁷ «dans la vie...l'impossibilité de toute possibilité», TI, p. 262.

¹¹⁸ Alusão ao título de M. Blanchot, *L'arrêt de mort*, ed. Gallimard, Paris, 1948 - tradução portuguesa de Jorge Camacho editada por edições 70, Lisboa, 1988 com o título de *Morte suspensa*.

¹¹⁹ «La mort n'est pas du monde. Elle est toujours un scandale et, en ce sens, toujours transcendante au monde.», MT, p. 130. E em *Totalité et Infini* Levinas dirá ainda: «La mort me menace d'au-delà», *op. cit.*, p. 260.

¹²⁰ cfr. TI, section IV, p. 279 ss.

¹²¹ Será esta determinação da morte como *ambiguidade do nada* e do *desconhecido* ou *questão pura*, que o mesmo é dizer será esta determinação da morte como suprema indeterminação que permite a Levinas opor Kant a Heidegger (cfr. MT, p. 63-73). Kant que, sem negar a morte nem a aneantização que irremediavelmente ela significa, será levado, pelas exigências da própria *razão pura prática*, a postular a imortalidade da alma. Isto é, a postular o que não pode ser predicado, mas tão somente *esperado*. E Levinas precisa: «Espoir comme relation avec un plus qu'être qui ne pourra jamais être affirmé comme existant ou être signifié comme ce qui est corrélatif d'un savoir. A partir de là se penserait une subjectivité qui peut être en relation avec ce qui ne peut se réaliser...avec un ordre au-dessus ou au-delà de l'être.», MT, p. 73.

E o filósofo acrescenta ainda: «On retient ici du kantisme un sens qui n'est pas dicté par une relation avec l'être. Ce n'est pas par hasard que cette référence vient d'une morale - qui certes se dit rationnelle en raison de l'universalité de maxime - ce n'est pas par hasard que cette façon de penser un sens au-delà de l'être est le corollaire d'une éthique.», *op. cit.*, p. 73.

«A descrição do fenómeno da morte é feita enquanto se está vivo. - *escreve Levinas. E acrescenta* - E se algo se passa depois, temos de admitir que já não é da ordem da experiência dos viventes»¹²².

A todo o instante esperada e, todavia, sempre surpreendente, jamais a morte na sua iminência é presente e assumida. Nem mesmo, advoga Levinas, pelo suicida. Inassumível, a morte, sempre inesperada, *acontece! Acontece* e sidera! No seu *mistério*¹²³ siderante a morte é um choque, um trauma, um *pathos*...

É o que ilustra e significa o mui célebre dito epicuriano, reiteradamente citado por Levinas, e que importa bem compreender, a fim de bem compreender também a radicalidade do seu modo singular de pensar da morte:

«Se tu estás aí, - *diz o adágio* - a morte não está aí; se ela está aí, então, tu não estás aí»¹²⁴.

Explicitemos, explicitando a *ambiguidade de nada e de mistério* que talha a nocturnidade abissica da morte segundo Emmanuel Levinas.

a) Por um lado, o adágio insiste na inconciliabilidade existente entre morte, presente, ser e saber, tendo em conta que sinónimo de presente é, para o filósofo, poder e saber: *se tu estás aí, aí no presente, a morte não o estará!* No presente o sujeito é «mestre do possível» e, neste sentido, a morte, a morte que nunca é presente¹²⁵, constitui o *limite* - um *limite* cujo sentido importa bem aperceber - do presente e da subjectividade que nele se erige. Presente que o filósofo define como «o facto de eu ser senhor do possível, de eu ser capaz de apreender o possível»¹²⁶.

Ora a morte, segundo Levinas, é justamente o que deserta todo o presente. Como o filósofo o reitera

«A morte nunca é agora (maintenant). Quando a morte está aí eu não estou mais aí»¹²⁷.

A *esperança* kanteana significa em Levinas o *desconhecido* ou o *puro ponto de interrogação* que a morte lança à virilidade do sujeito onto-económico, destituindo-o. Para a relação existente entre Kant e Levinas ver, nomeadamente, Féron, E., «Intéret et désintéressement de la raison. Levinas et Kant» in *Levinas en contrastes*, Michel Dupuis ed., Bruxelles, 1994, p. 83-105, de onde destacamos a conclusão: «ce que Kant et Levinas nous enseignent conjointement par la prééminence de l'éthique, c'est une nouvelle orientation de la signification ou de la rationalité, affranchie de l'hégémonie du savoir et de son oeuvre de systématisation ou de totalisation. C'est une raison essentiellement respectueuse de ce qu'elle pense, une raison désintéressée, que nous invitent à reconnaître la liberté kantienne et la responsabilité décrite par Levinas.», p. 105.

¹²² «La description du phénomène de la mort est faite alors qu'on est vivant. Et si quelque chose se passe après, nous devons convenir que ce n'est pas de l'ordre de l'expérience des vivants.», «La philosophie et la mort» in *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p.159-160.

¹²³ E Levinas enfatiza: «Et le mot mystère convient ici. C'est le lieu de cette catégorie: le mystère. Un inconnu qui fait question. Une question sans données.», AT, p. 162.

¹²⁴ «Si tu es là, la mort n'est pas là; si elle est là, tu n'es pas là.», MT, p. 21. Em *Le temps et l'autre* este «adage antique destiné à dissiper la crainte de la mort» é citado quase nos mesmos termos: «Si tu es, elle n'est pas, si elle est, tu n'est pas.», TA, p. 59.

¹²⁵ «...la mort n'est jamais un présent.», TA, p. 59.

¹²⁶ «le fait que je suis maître du possible, maître de saisir le possible», TA, p. 59.

¹²⁷ «La mort n'est jamais maintenant. Quand la mort est là, je ne suis plus là.», TA, p. 59.

Nem minha, nem presente, a morte é uma deserção do presente: uma deserção do presente, *topos* do saber e do poder da Mesmidade egológica do sujeito, que não significa, no entanto, uma qualquer evasão - impossível, como adiante se verá - da morte, ou «um imperdoável divertimento na hora suprema»¹²⁸, mas a revelação da sua incognoscibilidade, da sua *impossibilidade*, e, *ipso facto*, a revelação da própria *impossibilidade*, do próprio *impoder*, da *passividade*, em suma, do próprio sujeito:

«O morrer - advoga Levinas num evidente distanciamento crítico de Heidegger, para quem, diz, a morte é a possibilidade da impossibilidade - é inassumível: é, acima de tudo "uma impossibilidade da possibilidade"»¹²⁹.

O *pathos* do presente, que a morte põe em cena, revela-se também o *pathos* do sujeito, revelando-lhe a *crise* irresolúvel que o habita e cripta:

«Quando a morte chegar, eu não estarei mais presente, e isto não porque me tenha tornado nada, mas porque não sou mais capaz de apreender»¹³⁰.

É justamente porque se subtrai ao presente, fissurando-o, que a morte é *impossível* e inapropriável e marca o fim da virilidade e do heroísmo ou do *poder de poder* do sujeito *para-si*, os quais se instituem precisamente no instante presente. Tal é o "núcleo duro" da compreensão da morte segundo Levinas.

«O meu poder, a minha virilidade, o meu heroísmo de sujeito não pode ser virilidade nem heroísmo em relação à morte»¹³¹, escreve o filósofo em *Le Temps et l'Autre*.

Importa sublinhá-lo: não é porque a morte seja o *fim* da existência, de uma existência solitária, isto é, de uma existência pautada pelo enredamento de si consigo e pelo definitivo da sua identidade livre e egoísta que ela é *fim* e *nada*, mas porque diante dela, o sujeito perde a sua iniciativa e *não pode mais poder*. Diante da morte, inapreensível e inassumível, o sujeito *não pode mais poder* - ela revela-se, por isso, não tanto ou não só o *fim* do existente, mas, sobretudo, a suspensão e a *alteração* do seu *poder de poder*: o *limite* da sua virilidade. É o que importa sublinhar, sublinhando a alteração que, enquanto tal, ela inscreverá na subjectividade do sujeito.

Para a virilidade de um sujeito - solitário, egoísta, livre e voluntarioso - a quem é suposto tudo acontecer de acordo com o seu próprio projectar, a morte revela-se, de facto, como um *acontecimento absoluto*, inesperado e fulminante, que esmaga o poder do querer pretensamente soberano da sua vontade¹³². Razão pela qual na morte o sujeito é confrontado com um *acontecimento* que já não provém dele mesmo, da sua egoidade solitária; um *acontecimento* de que ele já

¹²⁸ «un impardonnable divertissement à l'heure suprême», TA, p. 59.

¹²⁹ «le mourir est inassumable: il est plutôt "une impossibilité de la possibilité"», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 161.

¹³⁰ «Quand la mort est là, je ne suis plus là, non point parce que je suis néant, mais parce que je ne suis pas à même de saisir.», TA, p. 59. Tradução ligeiramente modificada.

¹³¹ «Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort.», TA, p. 59.

¹³² «Un événement nous arrive sans que nous ayons absolument rien "a priori", sans que nous puissions avoir le moindre projet, comme cela se dit aujourd'hui. La mort c'est l'impossibilité d'avoir un projet.», TA, p. 62-63.

não é o sujeito, mas a que, pelo contrário, *está sujeito: sub-jectum*, «sob o peso do universo, responsável de tudo»¹³³ dirá **Autrement qu'être...**

Desconhecido siderante e, *ipso facto*, inapreensível e incognoscível, a morte marca o *fim* das possibilidades do eu, revelando-lhe a impotência intrínseca e fissurando o círculo estreito da sua Mesmidade. Um *fim* singular que irá conferir um tom, também ele singular, à aventura humana, «isto é - *explicita o filósofo* - à essência (*essance*) do ser ou ao para além da essência (*essance*)»¹³⁴. *Fim* singular que, subtraído à dialéctica do ser e do nada no fluxo do tempo, não esgota, todavia, o sentido sempre surpreendente do não-sentido da morte. A singularidade da morte como *fim* e *nada* é, sobretudo, explicitado nos Cursos de 1975-76, **La Mort et le Temps**: *desconhecido* siderante, a morte, que *afecta*, que *emociona*, que *inquieta*... revela-se, enquanto tal, como a eternidade de uma questão, como um *puro ponto de interrogação* lançado à soberania do eu que acabará por *alterar*.

«A questão que o nada da morte levanta é um puro ponto de interrogação - *declara o filósofo que acrescenta* - A questão que o nada da morte levanta não é uma qualquer modificação dóxica - é do âmbito de uma camada do psiquismo mais profunda do que a consciência, do âmbito de um acontecimento onde se rompe o acontecimento»¹³⁵.

O *mistério* ou o *desconhecido* da morte traça o *fim* da identidade soberana do Eu-Mesmo como origem do sentido e, traçando este *fim*, traça também a ruptura ou a *alteração* da Mesmidade egológica do sujeito *para-si*. Ou seja, inscreve esse *fim* no seio da Mesmidade - por isso - alterada do sujeito *para-si*. E isto porque, insistimos, diante do *desconhecido* da morte o sujeito «está em relação com o que não vem dele....em relação com o mistério»¹³⁶, o qual só lhe pode suscitar o medo e a *inquiétude* vigilante patentes no *perguntar* - ou na *deferência pela morte* no dizer de **La Mort et le Temps** - que resposta nenhuma logrará colmatar. *Inquiétude* da questão que, na insinuante ou apelativa *proximidade* do "outro homem", se há-de revelar a própria *responsabilidade do perguntar*. É que o *pathos* da morte é, no seu *mistério*, simultaneamente o *topos* da questão e do *pathos* ou da interminabilidade da própria questão como sintoma da *passividade* ou da *alteração* do sujeito onto-económico.

«Não será a *inquiétude* da emoção a pergunta que nasceria precisamente na proximidade da morte? Emoção como *deferência pela morte*, isto é, emoção como *questão* que não comporta, na sua posição de questão, elementos da sua resposta. Questão que mais profundamente se enxerta ao infinito que é o tempo (tempo como relação ao infinito)»¹³⁷.

¹³³ «sous le poids de l'univers, responsable de tout», AE, p. 147.

¹³⁴ «c'est-à-dire, à l'essence de l'être ou à l'au-delà de l'essance», MT, p. 130.

¹³⁵ «La question que soulève le néant de la mort est un pur point d'interrogation... La question que soulève le néant de la mort n'est pas une modification doxique quelconque; elle est du ressort d'une couche du psychisme plus profonde que la conscience, du ressort d'un événement où se rompt l'événement.», MT, p. 130-131.

¹³⁶ «est en relation avec ce qui ne vient pas de lui....en relation avec le mystère», TA, p. 56.

¹³⁷ «L'inquiétude de l'émotion ne serait-elle pas la question qui, dans la proximité de la mort, serait précisément à sa naissance? Émotion comme déference à la mort, c'est-à-dire émotion comme

Tal é o *fenómeno concreto e original* da mortalidade do sujeito: por ele o eu na sua identidade e na sua unicidade, isto é, na sua singularidade, não é pensável pela sua reflexão sobre si próprio, a qual assimila, apropriando, o outro a si, mas como *crise*¹³⁸ - *crise* ou pluralidade intrínseca que talha a *ambiguidade* do registo *inter-essado* da subjectividade, talhando a sua *passividade* irreductível, a qual marca o *fim* da virilidade e do egoísmo do sujeito, transmutada que está a sua actividade, até aí egoisticamente gloriosa, em *passividade* ineliminável - em «passividade mais passiva do que toda a passividade do sofrer»¹³⁹, enfatiza o filósofo. Ilustra-o e anuncia-o a *prova* da dor e do sofrimento que atesta quer a irremissibilidade do ser, isto é, «o facto de (se) estar directamente exposto ao ser»¹⁴⁰, quer a impossibilidade do *nada*.

«Há - *escreve o filósofo* - no sofrimento no seio do qual pressentimos esta vizinhança da morte - e ainda no plano do fenómeno - esta transmutação da actividade do sujeito em passividade»¹⁴¹.

A *prova* da dor e do sofrimento, dissemos. Dura *prova* que se, por um lado, dá conta do *definitivo do presente* que constitui a tragédia da solidão, por outro se subtrai à luminosidade onde, soberanos, imperam o saber, a consciência e o querer da vontade¹⁴². Dura *prova*, «afecção por excelência»¹⁴³ que se subtrai mesmo à experiência se, por experiência, se entender apropriação no presente e na luz da presença. Levinas adverte-o nos seguintes termos:

«A estrutura da dor...prolonga-se ainda, mas até um desconhecido que é impossível traduzir em termos de luz, isto é, que é refractário a esta intimidade de si a mim, à qual conduzem todas as nossas experiências.... Uma experiência...

question ne comportant pas, dans sa position de question, des éléments de sa réponse. Question qui se greffe sur un rapport plus profond à l'infini qu'est le temps (temps comme rapport à l'infini).», MT, p. 26.

¹³⁸ «Le moi, c'est la crise même de l'être de l'étant dans l'humain.», «De l'Un à l'Autre» in EN, p. 92.

¹³⁹ «passivité plus passive que toute passivité du subir.», DVI, p. 184.

Esta *arqui-passividade* estrutural do sujeito põe em questão o sujeito fenomenal pensado ao longo das páginas de *Totalité et Infini* como Eu-Mesmo, isto é, como uma força de assimilação ou de apropriação centripeta. E daí o léxico patológico que Levinas passará a usar para classificar esta *arqui-passividade* desvelada pelo *trauma* da morte. Lexico que inclui termos tais como: «acculé», «assaillie», «investie», «délégée», «réduite», «expulsée», «destituée», «ex-posé», «déséquilibré», «dérangement», «délire», «obsession», «persécution», «otage», «psychose», «grain de folie», «éclatement», «dénucléation», «percée», «faille», «fission», «maladie de l'identité», «traumatisme», «vulnérabilité», «substitution», «assignation», «susceptibilité», etc., etc. ...

Para a questão do vocabulário patológico a que Levinas recorre para descrever esta *arqui-passividade* ou esta vulnerabilidade originária e estrutural, cfr., entre outros, J. De Greef, «Empirisme et éthique chez Levinas» in *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 238 ss; Elizabeth Weber, *Verfolgung und Trauma*, Passagen Verlag, Wien, 1990; *ibid.*, «Anamnese de l'immémorial» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 69-96; Harr, Michel «L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme» in *EL*, cahiers de l'Herne, p. 444-452.

¹⁴⁰ «le fait d'être directement exposé à l'être.», TA, p. 55.

¹⁴¹ «Il y a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort - et encore sur le plan du phénomène - ce retournement de l'activité du sujet en passivité.», TA, p. 59.

¹⁴² «Dans le savoir, toute passivité est, par l'intermédiaire de la lumière, activité.», TA, p. 57.

¹⁴³ «affection par excellence», MT, p. 22.

Modo de dizer, porque experiência significa já sempre conhecimento, luz e iniciativa; porque experiência significa também retorno do objecto ao sujeito»¹⁴⁴.

Assim entendida, a “experiência” da dor e do sofrimento é - e, dir-se-ia, na linha de Heidegger¹⁴⁵ - um *pathos* absoluto. Uma *provação*! À semelhança da “experiência” do nascimento, também a “experiência” do sofrimento e da morte - que na ponta mais extrema de si aquele revela - não é mais uma *possibilidade* do sujeito, incapaz de delas *fazer* uma experiência. Incapaz de fazer uma experiência do que, *desconhecido* absoluto, já não provém dele. Mais do que experiências elas são, por isso, uma *provação*, isto é, uma “experiência” de que o sujeito não é mais o actor; uma “experiência” que o sujeito não faz, mas *sofre*. Um *pathos*, em suma!

«Este modo da morte se anunciar no sofrimento, fora de toda a luz, é uma experiência da passividade do sujeito que tinha sido até então activo»¹⁴⁶.

O sofrimento manifesta-se como o imperativo de suportar o insuportável, o seu patético traduz-se, com efeito, numa impossibilidade de o sujeito se libertar do próprio sofrimento e, enquanto tal, significa uma ausência de refúgio, uma impossibilidade de desertar o presente agónico e fugir das malhas sufocantes do ser. No *sofrimento*, o mal sempre futuro da morte, sempre ainda por vir, a ameaça sempre redimida porque sempre empurrada para o “ainda não” futuro, torna-se presente. E toda a acuidade do sofrimento reside, para Levinas, nesta impossibilidade de recuo, de fuga do ser e do presente, onde até então imperara o *poder de poder* que caracteriza o sujeito *para-si*. Um ter de suportar o insuportável, o sofrimento revela a irremediável vulnerabilidade do sujeito.

«Toda a acuidade do sofrimento - *declara o filósofo* - reside no facto de se estar imbricado à vida e ao ser»¹⁴⁷.

O sofrimento é, pois, a exposição, sem qualquer possibilidade de refúgio, ao ser; é a impossibilidade da evasão, a *impossibilidade de toda a possibilidade*. Levinas saudará admirativamente esta *impossibilidade*, - a *impossibilidade do nada* - que a morte também declinará, na «obra magnífica e estranha» de Maurice Blanchot, que pensou a morte «...a partir desta impossibilidade de romper (com o presente). Nela reside, a respeito do mistério da morte, uma visão profunda e

¹⁴⁴ «La structure de la douleur...se prolonge encore, mais jusqu'à un inconnu qu'il est impossible de traduire en termes de lumière. c'est-à-dire qui est réfractaire à cette intimité de soi à moi à laquelle retournent toutes nos expériences...Une expérience... Façon de parler, car expérience signifie toujours déjà connaissance, lumière et initiative; car expérience signifie aussi retour de l'objet vers le sujet.», TA, p. 56-57. Ideia reiterada em MT, p. 23

¹⁴⁵ É conhecida a descrição heideggeriana do filosofema “experiência” em «Das Wesen der Sprache» in *Unterwegs zur Sprache*:

«Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heisst, dass es uns widerfährt, dass es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom “machen” meint in dieser Wendung gerade nicht, dass wir die erfahrung durch unsbewerkstelligen; machen heisst hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen. Es macht sich etwas, es schickt sich, es fügt sich.», *op. cit.*, Neske Pfullingen, Tübingen, 1959, p. 159.

¹⁴⁶ «Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, en dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu'alors a été actif», TA, p. 57..

¹⁴⁷ «Toute l'acuité de la souffrance...est le fait d'être acculé à la vie et à l'être.», TA, p. 55-56.

obsessional. Ontologia, como obsessão. Na angústia da morte, a impossibilidade do nada. Uma impossibilidade “de acabar com a música” ou de interromper o “rebuliço” (remue-ménage) da existência. E, no entanto, impossibilidade de os continuar»¹⁴⁸.

E, à similitude do que acontece em 1947 em *Le Temps et l'Autre*, também em 1961, em *Totalité et Infini*, o *sofrimento* revelará a impossibilidade de evasão do ser que o êxtase da fruição da sensibilidade não transcende. No *sofrimento*, reitera Levinas, «estamos encurralados (acculés) no ser»¹⁴⁹. Nele, o querer-soberano da vontade, próprio do sujeito *para-si*, transforma-se em submissão total a uma vontade alheia: «o Outro apreende-me, o mundo afecta, toca a vontade.... a realidade age sobre o em-si da vontade que, desesperada, se transmuta em submissão total à vontade de outrem»¹⁵⁰. De novo o conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de se furtar ao próprio sofrimento. O que significa duas coisas que convém sublinhar: por um lado que a descrição da acuidade da dor e do sofrimento é ainda um prosseguimento da descrição e da confirmação da solidão do existir *inter-essado* do sujeito, porque dá conta do seu aprisionamento na existência¹⁵¹; por outro que o sofrimento, na sua acuidade, é um apelo lançado a uma *nada* impossível. Levinas é explícito:

«Toda a acuidade do sofrimento está nesta impossibilidade de recuo.... - E, *acrescenta* - Neste sentido o sofrimento é a impossibilidade do nada»¹⁵².

¹⁴⁸ «... à partir de cette impossibilité de rompre. Et c'est là, sur le mystère de la mort, une vue profonde et obsessionnelle. Ontologie, comme obsession. Dans l'angoisse de la mort, l'impossibilité du néant. Une impossibilité "d'arrêter la musique" ou d'interrompre le "remue-ménage" de l'existence! Et cependant impossibilité de les continuer.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 162.

¹⁴⁹ «Nous nous...trouvons acculés à l'être», TI, p. 265. Jonas é, para o filósofo, o testemunho bíblico da irredimível vulnerabilidade que a acuidade do sofrimento desvela: «Lorsque Jonas, de la Bible, héros de l'évasion impossible, invocateur du néant et de la mort, constate au milieu des éléments déchaînés, l'échec de sa fuite et la fatalité de sa mission, il descend dans la cale du bateau et s'endort.», EE, p. 115. Mas o sono revelar-se-á uma protecção bem ilusória para o tormento da dor, cuja intensidade e insuportabilidade o despertará para uma vigília insone, pela qual ele acordará para a sua ineliminável *passividade*. Como Catherine Châlier também sublinha, «Le tourment de la souffrance expulse en effet des lieux sécurisants où un sujet se dit "chez soi"... il commente, bien plutôt, le paradoxe cruel d'une impossibilité de s'installer dans l'être tout en y étant condamné.... Toute souffrance - *acrescenta* - enferme dans l'instantanéité d'un présent sans issue, puisque même du repli dans le sommeil la conscience sortira pour retrouver "la sueur froide" d'une existence à laquelle elle ne peut échapper. Elle tend à occuper tout le champ de l'existence, à envahir totalement, à s'imposer absolument comme ce qui ne tolère ni divertissement ni pause. Et c'est précisément en quoi elle est tragique, en quoi elle commente, indéfiniment, l'impasse absurde d'une existence rivée - contre son gré - à elle-même et à sa vulnérabilité irrédimée.», «La souffrance d'Autrui» in *Les Nouveaux Cahiers*, nº 21, p. 5.

¹⁵⁰ «l'autre me saisit, le monde affecte, touche la volonté.... la réalité agit sur l'en-soi de la volonté qui vire désespérée en soumission totale à la volonté d'autrui.», TI, p. 265-266.

¹⁵¹ Facto que reitera a proclamada distância crítica em relação a Heidegger: «c'est dans la douleur du besoin et du travail, et non pas dans l'angoisse du néant, que nous allons poursuivre l'analyse de la solitude; c'est sur la douleur appelée, à la légère, physique que nous allons insister, car en elle l'engagement dans l'existence est sans aucune équivoque.», TA, p. 55.

¹⁵² «Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul.... Dans ce sens, la souffrance est l'impossibilité du néant.», TA, p. 55-56.

Mas, para além desta imbricação ao ser e deste apelo vão à impossibilidade do *nada*, há também, e ao mesmo tempo, no sofrimento uma singular aproximação da morte. Facto que revela justamente a sua *ambiguidade*. É uma *singular* aproximação da morte porque, como o próprio filósofo o adverte, «não existe apenas o sentimento e o saber de que o sofrimento pode desembocar na morte»¹⁵³. No sufoco do sofrimento, cuja estrutura, insistimos, «consiste na sua ligação à dor»¹⁵⁴, assiste-se à aproximação extrema de uma ameaça, «como se - escreve Levinas - estivéssemos na véspera de um acontecimento situado além do que é até ao fim desvelado no próprio sofrimento»¹⁵⁵.

Proximidade extrema, dissemos, e não ainda coincidência! Se a urgência e o agastamento do *sofrimento* ilustra uma inscrição total no presente, ele não é, todavia, um aprisionamento definitivo: há nele, preservada, uma distância mínima. O que é dizer que, no seu paroxismo indomável, o *sofrimento* se prolonga até “um mais não poder”, até um *desconhecido*, intraduzível em termos de luz, «isto é.... refractário a esta intimidade de si a mim onde reconduzem todas as nossas experiências»¹⁵⁶: precisamente o *desconhecido*, o *mistério* ou o *enigma* da morte!

O *desconhecido* siderante ou o *mistério* da morte que se aproxima no paroxismo do sofrimento significa precisamente que o sujeito está em relação não com o *nada*, mas com aquilo que, sempre ainda por vir, é refractário à luz. Levinas assim o ensina. É no escrito de 1947, **Le Temps et l'Autre**:

«O desconhecido da morte, que não se dá imediatamente como nada mas que é correlativo de uma experiência da impossibilidade do nada, significa, não que a morte seja uma região de onde nunca ninguém voltou e que, por isso, permanece efectivamente desconhecida; o desconhecido da morte significa que a própria relação com a morte não pode fazer-se na luz; que o sujeito está em relação com o que não vem dele. Poder-se-ia dizer que ele está em relação com o mistério»¹⁵⁷.

Em suma, anunciada no paroxismo do sofrimento, no alheamento da luz, a morte anuncia um *acontecimento* de que o sujeito já não é dono e senhor, um *acontecimento* sobre o qual já não pode poder, denunciando-lhe assim a *passividade* genésica e estrutural. O instante *sempre em instância* da morte marca, pois, a impossibilidade de toda a possibilidade do sujeito - diante do instante supremo da morte o sujeito não pode mais poder: a morte é «relação com um instante, cujo carácter excepcional não se deve ao facto de ele se situar no limiar

¹⁵³ «Il n'y a pas seulement le sentiment et le savoir que la souffrance peut aboutir à la mort.», TA, p. 56.

¹⁵⁴ «consiste dans son attachement même à la douleur», TA, p. 56.

¹⁵⁵ «comme si nous étions à la veille d'un événement au delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance.», TA, p. 56.

¹⁵⁶ «c'est-à-dire qui est réfractaire à cette intimité de soi à moi à laquelle retournent toutes nos expériences.», TA, p. 56.

¹⁵⁷ «L'inconnu de la mort qui ne se donne pas d'emblée comme néant, mais qui est corrélatif d'une expérience de l'impossibilité du néant signifie non pas que la mort est une région dont personne n'est revenu et qui par conséquent demeure, en fait, inconnue; l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère.», TA, p. 56.

do nada ou de um renascimento, mas ao facto de que, na vida, ele é impossibilidade de toda a possibilidade - abalo de uma passividade total ao lado da qual a passividade da sensibilidade que se transmuta em actividade não imita senão de longe a passividade»¹⁵⁸.

Ou seja, a morte, *fim e nada*; a morte que jamais pode ser assumida, mas que, inesperadamente, *acontece*; a morte, incognoscível por excelência, marca o *fim* da virilidade e do heroísmo do sujeito não porque *nada*, do qual nada se pode, de facto, saber, mas porque diante dela, mas porque à *hora da morte* o sujeito não pode mais poder. Isto é, porque à *hora da morte* o sujeito vive uma situação na qual algo de absolutamente incognoscível, isto é, estranho à luz, aparece e diante de quem ele não pode mais poder. Neste sentido ela é menos o *fim* do existente do que uma suspensão e *alteração* do seu *poder de poder*. E tal é a *eternidade* que, segundo Levinas, ela consente¹⁵⁹. Por isso a morte, «ao mesmo tempo remédio e impotência»¹⁶⁰, não detém para este filósofo apenas um aspecto negativo. Sem contestar o aspecto negativo que, irremediavelmente, a morte significa, Levinas faz questão de sublinhar que este aspecto não lhe esgota, porém, o (sem-) sentido, e que é preciso perscrutar o seu desígnio profundo e profundamente surpreendente no abismo ou no *mistério* que se revela neste *fim e nada*.

Por outro lado, esta proximidade ou esta iminência da morte anunciada na ponta mais extrema do sofrimento deve, ela também, ser entendida num duplo sentido; a saber, no sentido em que a morte, sempre iminente, pode chegar a qualquer instante e no sentido em que em cada instante existe «uma distância mínima»¹⁶¹, um «ainda não», uma infinitude, uma *certa* eternidade... que abissalmente nos separa quer do instante quer da morte. É que no paroxismo do sofrimento, se o presente esmagador do sofrimento e do mal age, violentando o *para-si* da vontade consciente, o sujeito encontra-se, todavia, ainda à distância desse mal; conserva ainda uma distância mínima em relação ao presente e pode, nesta espécie de *adiamento* da morte, assumir-se como vontade heróica. Isto é, o mal ameaça ainda a partir do futuro: o mal é - ainda - uma consciência extrema do mal: entenda-se, a consciência da sua instância como iminência sempre diferida. Ilustra-o o heroísmo trágico.

Por isso, numa espécie de sobressalto dubitativo, Levinas pergunta-se ainda se não será possível uma morte heróica e com sentido? Se, por outras palavras, não será possível vencer a morte? Não assumirá, por exemplo, o herói trágico a

¹⁵⁸ «relation avec un instant dont le caractère exceptionnel ne tient pas au fait qu'il se trouve au seuil du néant ou d'une renaissance, mais au fait que, dans la vie, il est l'impossibilité de toute possibilité - cécousse d'une passivité totale à côté de laquelle la passivité de la sensibilité qui se mue en activité, n'imite que de loin la passivité.», TI, p. 262.

¹⁵⁹ A ideia de eternidade exprime apenas esta impossibilidade de fim - de um fim que não acaba de acabar, de um fim, cujo fundo abísico, o entorna para o *porvir*, para o eterno "ainda não". O que pressupõe a crítica levinasiana da imortalidade da alma, talhada na alternativa do ser e do nada, e segundo a qual a morte deveria entender-se como uma «passage à une existence autre, se prolongeant dans un nouveau décor.», TI, p. 258.

¹⁶⁰ «à la fois guérison et impuissance», MT, p. 16.

¹⁶¹ «une distance minimale», TI, p. 266.

sua morte? Pergunta. Responderá negativamente: *mistério* indecifrável, a morte é inassumível. Inapropriável. Incognoscível.

«Não não-conhecida (inconnue), mas incognoscível (inconnaissable)»¹⁶² precisa, contundente, o filósofo.

Diante da morte, é preciso proclamar o carácter ilusório da virilidade estoíca e do heroísmo. Herói é aquele que, face à aproximação iminente da morte, aquele que diante da ameaça iminente e fulminante da morte, procura ainda encontrar uma derradeira *chance* para se lhe furtar, *adiando-a*. O que difere de uma desejada assumpção da morte, argumenta o filósofo a partir da sua meditação sobre Shakespeare, de cuja obra, afirma, «toda a filosofia não é senão uma meditação»¹⁶³. Diante da aproximação da morte, Macbeth, por exemplo, não cruza os braços. Tenta ainda uma última oportunidade:

«Ainda que o bosque de Birnam tenha vindo a Dunsinane e que eu te tenha diante de mim, a ti que não nasceste de nenhuma mulher, tentarei ainda a minha última oportunidade»¹⁶⁴.

Tal é, segundo Levinas, o herói: *Spiro-Spero* - herói é aquele que diante da morte arrisca ainda e sempre uma última oportunidade e não aquele que a vence, apropriando-a. O herói, escreve o filósofo, é «o homem que se obstina a encontrar oportunidades. - *E insiste* - A morte nunca é portanto assumida; acontece»¹⁶⁵.

A própria esperança não se acrescenta à morte, inhospitaleira e iminente, «por uma espécie de *salto-mortale*»¹⁶⁶ - atesta antes a margem de possibilidade que no próprio instante da morte é ainda dada ao herói mortal, assim atestando a impossibilidade da sua assumpção. E, «desta impossibilidade de assumir a morte, Hamlet é - *declara o nosso filósofo* - precisamente um longo testemunho»¹⁶⁷. Um testemunho da impossibilidade do *nada (como tal)*.

O que significa que o herói se situa ainda no presente, «onde o condenado bebe o seu copo de rum»¹⁶⁸, isto é, onde ao condenado à morte a esperança é ainda possível, enquanto que a morte, na sua iminência, nunca é presente - *nunca é como tal*. Sempre *a-dia-da*, isto é, sempre subtraída à *luz do dia, a morte*, «futuro» desprovido de previsão, está ainda e sempre por vir. Nem o herói resiste e leva, vencida, a morte... Diante dela cessa todo e qualquer heroísmo. Diante da morte, «o eu é - *no dizer de Guy Petitdemange* - o mestre vencido de um drama»¹⁶⁹. No seu *mistério* ou no seu *enigma*, a morte não é uma *possibilidade*,

¹⁶² «non pas inconnue, mais inconnaissable», TA, p. 63.

¹⁶³ «toute philosophie n'est qu'une méditation», TA, p. 60.

¹⁶⁴ «Though Birnam wood be come to Dunsinane, / And thou opposed, being of no woman born, / Yet I will try the last», W. Shakespeare, *Macbeth*, Acto V, cena 7 in *The Complete Works of William Shakespeare*, Murrays Sales & Service Co, Abbey Library, London, 1977, p. 844, citado em francês por E. Levinas em TA, p. 61.

¹⁶⁵ «l'homme qui s'obstine à trouver des chances. La mort n'est donc jamais assumée; elle vient.», TA, p. 61.

¹⁶⁶ «pour une espèce de *salto-mortale*», TA, p. 61.

¹⁶⁷ «De cette impossibilité d'assumer la mort, Hamlet précisément est un long témoignage.», TA, p. 61.

¹⁶⁸ «où le condamné boit son verre de rum.», EE, p. 69.

¹⁶⁹ «le moi demeure le maître vaincu d'un drame.», Petitdemange, Guy, «Emmanuel Levinas: au-dehors, sans-retour» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 30.

mas o fim ou a impossibilidade de toda a possibilidade. Razão pela qual ela constitui, justamente, o limite do poder de poder do sujeito. Levinas afirma-o explicitamente, dizendo:

«... a morte...é o limite da virilidade do sujeito, desta virilidade que pela hipóstase se tornou possível no seio do ser anónimo e que se manifestou no fenómeno do presente, na luz »¹⁷⁰.

A morte então, e uma vez mais, *sofre-se*. Não se assume.

«O que é importante na aproximação da morte - *advoga Levinas* - é que a um certo momento nós não podemos mais poder; é justamente neste facto que o sujeito perde a sua própria soberania de sujeito»¹⁷¹.

Assim põe ela em questão a solidão e o querer egoísta do sujeito, arduamente conquistados no registo do seu existir *hipostático*. Isto é, assim põe a morte em questão um sujeito que pelo saber transmutava, pela mediação da luz, a sua originária *passividade* em actividade; um sujeito que no seu encontro com o objecto, pela via económica do trabalho, o com-pre(e)ndia como coisa e que na representação intencional tinha a pretensão de o constituir a partir da sua interioridade soberana; um sujeito que, em suma, pretendia ser *causa sui* e que, no entanto, se descobre *criado* e mortal. Isto é, temporal. Neste sentido, o *pôr em questão* da morte é também para entender num duplo sentido: no sentido em que, por um lado, ela confirma a solidão egológica do sujeito e, por outro, no sentido em que, confirmando-a, no mesmo lance a desconstrói¹⁷², descobrindo-lhe o princípio abissal da sua ruína. Em jeito de síntese, Levinas afirma-o em **Le Temps et l'Autre**:

«... parti do sofrimento como acontecimento onde o existente cumpre completamente a sua solidão, isto é, a intensidade do seu liame consigo mesmo e o definitivo da sua identidade e, ao mesmo tempo, o sítio onde ele está em relação com o acontecimento que ele não assume, em relação ao qual ele é pura passividade, acontecimento que é absolutamente outro e em relação ao qual ele não pode mais poder»¹⁷³.

Em conclusão, o desvio infinito entre o instante da vida (do sujeito *para-si*) e o instante *sempre em instância* da morte, da morte sempre ainda por vir, revela, por um lado, a solidão do sujeito voluntarioso, por outro, a ruptura e a

¹⁷⁰ «...la mort...devient la limite de la virilité du sujet, de cette virilité qui par l'hypostase a été rendue possible au sein de l'être anonyme, et qui s'est manifestée dans le phénomène du présent, dans la lumière.», TA, p. 62.

¹⁷¹ «Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne pouvons plus pouvoir; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet.», TA, p. 62. O autor sublinha.

¹⁷² «L'événement de la mise en question est la honte du moi pour sa naïve spontanéité de Moi, pour sa souveraine coïncidence avec soi dans l'identification du Même. Cette honte est un mouvement de sens opposé à la conscience, laquelle revient triomphalement à elle-même et repose sur elle-même.», «Transcendance et Hauteur» in EL, cahiers de l'Herne, p. 101.

¹⁷³ «...j'étais parti de la souffrance comme événement où l'existant est arrivé à accomplir toute sa solitude, c'est-à-dire toute l'intensité de son lien avec lui-même, et tout le définitif de son identité, et à la fois où il se trouve en relation avec l'événement qu'il n'assume pas, à l'égard duquel il est pure passivité, qui est absolument autre, à l'égard duquel il ne peut plus pouvoir.», TA, p. 71.

consequente *alteração* da própria solidão graças ao infinito deste *porvir* que, na sua iminência, a morte põe em cena, pondo *fim* à virilidade do querer e do poder egoístas do sujeito consciente. *Traumatismo primordial*, a morte surpreende a *passividade da ex-posição* do sujeito. Uma *passividade* que lhe grita: «Au-dehors!»¹⁷⁴

Misteriosa, a morte, «a eterna iminência da morte»¹⁷⁵ revelar-se-à, por isso, «uma relação única com o porvir»¹⁷⁶.

Tal é o segundo sentido do sem-sentido da morte pensada a partir da mortalidade do próprio sujeito que o adágio dá a ler e que passamos a dilucidar.

b) Ao insistir, por outro lado, na inconciliabilidade existente entre o presente e a morte¹⁷⁷ e ao revelá-la como uma «eterna iminência»¹⁷⁸ alheia à luz, como um *mistério*¹⁷⁹ ou um *enigma*¹⁸⁰, o referido adágio plasma também o próprio *paradoxo*¹⁸¹ da morte. Isto é, o facto de, a par da sua contestação do presente, pela qual quebra a solidão e denuncia o *fim* ou o *limite do poder de poder* que define o sujeito *para-si*, descobrindo-lhe a sua *passividade* estrutural, a morte anunciar também, na questionabilidade abíssica¹⁸² que brota do *desconhecido* inquietante do seu *nada*, um *limiar* - o do *porvir puro*. O do *porvir* sempre esperado e sempre ainda por vir ou a “presença” de uma ausência sempre salvaguardada:

«a nossa relação com a morte....é uma relação única com o porvir»¹⁸³, anuncia **Le Temps et l'Autre**.

Por outras palavras. A “experiência” ou a *provação* da morte é a “experiência” da sua não-presença, a “experiência” de um *mistério* que não entra no presente,

¹⁷⁴ Alusão ao título do capítulo VI e último de *Autrement qu'être....*, p. 221-233, onde ecoa o de 1935, *De l'évasion*, e com o qual Levinas cumpre o seu programa de «sortir de l'être par une nouvelle voie», Ev., p. 99.

¹⁷⁵ «L'éternelle imminence de la mort», TA, p. 61.

¹⁷⁶ «est une relation unique avec l'avenir», TA, p. 59.

¹⁷⁷ «Il y a - escreve Levinas - un abîme entre le présent et la mort.», TA, p. 73.

¹⁷⁸ «éternelle imminence», TA, p. 61.

¹⁷⁹ Levinas reitera: «J'essaie d'introduire d'autre part toujours cette idée que le mystère est inéluctable dans la description et dans la terminologie de la mort. Nous devons - *acrescenta* - en effet considérer comme mystérieuse l'autre face de cette violence qui se perpétre dans la mort, précisément parce qu'elle n'est pas assumable; et par personne.», AT, p. 165.

¹⁸⁰ Para a relação do registo fenomenal ou onto-económico com o ético meta-onto-teo-fenomeno-lógico ou enigmático ver, em particular, o escrito de 1965, «Énigme et phénomène», inicialmente publicado na revista *Esprit* (junho, 1965) e posteriormente incluído nos “Raccourcis” in EEHH, p. 203-216.

¹⁸¹ Como também P. Olivier o sublinha: «Il n'y a pas une expérience de la mort, mais un paradoxe de la mort. Ce paradoxe consiste en ce que la mort institue “une relation unique avec l'avenir” (TA, p. 59)», «L'être et le temps chez Emmanuel Levinas» in *Recherches de Science Religieuse*, 71 (1983), p. 346.

¹⁸² E *questionabilidade abíssica* porque, como o filósofo o explicita em **La Mort et le Temps**, a questão que o *nada* impossível da morte *abre* é uma «question par-delà toute modalité doxique, question originelle, sans position de question, sans thèse, question pure qui se soulève, question comme pur soulèvement de question.», MT, p. 122.

¹⁸³ «notre relation avec la mort....est une relation unique avec l'avenir», TA, p. 59.

isto é, a “experiência” da exterioridade ou da alteridade de um *porvir* não projectável¹⁸⁴ e não apropriável:

«este futuro da morte - *escreve Levinas* - determina para nós o porvir, o porvir na medida em que ele não é presente. Ele determina o que no porvir rompe com toda e qualquer antecipação, com toda e qualquer projecção, com todo e qualquer élan»¹⁸⁵.

Neste (segundo) sentido o adágio dá conta do *acontecimento* inapropriável e da *questão* eternamente inquietante que, no seu *desconhecido* ou no seu *mistério*, a morte - a morte que nunca é agora nem de ninguém - suscita como um «eterno porvir»¹⁸⁶, assim dando conta de que o *pathos* da morte ou o *fim* e *nada* que ela anuncia não é apenas *fim* e *nada*, mas *fim* e *emoção* - mas *fim* e *alteração*! Isto é, *fim* e *abertura* ao *porvir* ou «ao que não é de modo nenhum apreendido»¹⁸⁷. Na sua iminência, a morte é, ao mesmo tempo, uma ameaça e um *adiamento*: no seu instante sempre em instância, a morte tira e dá tempo. Por isso, no seu *desconhecido* absoluto a morte inquieta o sujeito descobrindo-lhe a sua mortalidade essencial e, inquietando-o, lança-o no tempo, despertando-o para um novo e diferente registo do existir. Sinónimo de sujeito mortal é, para Levinas, sujeito temporal: morte e tempo - ou, mais precisamente, a morte que abre a questão do tempo - são para o filósofo fenómenos humanos que reestruturam completamente a subjectividade.

Refira-se, no entanto, que este reconhecimento da mortalidade não provém nem de uma dedução analógica do morrer e da morte dos outros, nem de um esforço de reflexão do sujeito sobre si próprio - inscreve-se no medo pelo seu próprio morrer¹⁸⁸. Medo que tem a sua razão de ser na iminência da ameaça que a incógnita da morte anuncia. É que na morte, na incógnita da morte o eu está exposto a uma violência absoluta - nela o sujeito não luta com alguém dotado de rosto, mas com o invisível. A morte ameaça a partir do *além invisível*, a partir do que **Totalité et Infini** designará por “au-delà du visage”¹⁸⁹ - a partir de uma alteridade absoluta que o atinge «num julgamento de justiça»¹⁹⁰. O medo ou a inquietude que, no seu *mistério*, a morte suscita é, na realidade, o medo da sua exterioridade ou da sua alteridade. O que significa que a *invisibilidade* ou o

¹⁸⁴ Refira-se que esta exterioridade ou esta estranheza absolutamente inantecipável da morte como “eterno porvir” giza uma distância crítica em relação às teorias que, na óptica levinasiana, de Bergson a Sartre, vêem a antecipação ou a projecção do porvir, «accréditées comme l’essentiel du temps», TA, p. 64. Para Levinas as referidas antecipação e projecção «ne sont - *escreve* - que le présent de l’avenir et non pas l’avenir authentique», (TA, p. 64), o qual é «ce qui n’est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s’empare de nous.», TA, p. 64.

¹⁸⁵ «Ce futur de la mort détermine pour nous l’avenir, l’avenir dans la mesure où il n’est pas présent. Il détermine ce qui dans l’avenir tranche sur toute anticipation, sur toute projection, sur tout élan.», TA, p. 71.

¹⁸⁶ «éternel avenir», TA, p. 59.

¹⁸⁷ «Ce qui n’est en aucune façon saisi.», TA, p. 64.

¹⁸⁸ «La peur pour mon être qui est ma relation avec la mort, n’est donc pas la peur du néant, mais la peur de la violence (et ainsi se prolonge-t-elle en peur d’Autrui, de l’absolument imprévisible).», TI, p. 262

¹⁸⁹ cfr. TI, Secção IV, p. 279 ss.

¹⁹⁰ «dans un jugement de justice.», TI, p. 260.

desconhecido siderante da morte, da morte como *puro ponto de interrogação*, da morte como *porvir puro* ou *absoluto* anuncia e significa, em relação ao *poder de poder* que define o sujeito *para-si*, o próprio mistério da alteridade tal como o nosso filósofo o pensa e o dá a pensar - a saber, *autrement qu'êtré!*

«A morte.... - escreve Levinas - é puro ponto de interrogação: abertura sobre o que não traz nenhuma possibilidade de resposta. *Interrogação que já é uma modalidade da relação com o além do ser*»¹⁹¹. Nós sublinhamos para enfatizar que Levinas nos dá a pensar a morte a partir do *além do ser*: no seu *mistério*, o que a morte, além do compreender, dá a pensar é precisamente o *invisível* ou o *além do ser*.

A relação ao *desconhecido* que o *nada* da morte abre é, pois, um *puro ponto de interrogação*, uma *emoção*, uma *afecção*, um *pathos*, uma *inquiétude*... que, contestando o poder do presente e quebrando a solidão na qual vigora o círculo do Mesmo, deixa aperceber «o além do ser», isto é, a exterioridade ou a alteridade do *porvir* que sidera ou fissa o sujeito, e a partir do qual o tempo se *dará* a pensar como relação ao outro. Ou seja, a partir do qual o tempo, a infinitude ou a *diacronia* do tempo se revelará a salvação ou a redenção do presente e o remédio do irremediável - a saber, da inevitabilidade da morte.

O presente, plasmado pela “experiência” do começo do sujeito (*hipostático*), e o *porvir absoluto*, plasmado pela iminência da morte, talham, na singularidade da sua interpenetração, o próprio tempo. Aliás, o presente do sujeito já nasce da sua relação com o *porvir* - relação ditada pela sua *separação*. Daí a sua referida *ambiguidade*: *ambiguidade* que se espelha agora no *paradoxo* da morte, ao mesmo tempo, *limite/fim* e *limiar/porvir puro* como pura alteridade. O *limite* da morte é também um *limiar*: um *limiar* que vem «cortar o fio da minha própria duração ou dar um nó neste fio, como se o tempo pelo qual o eu dura se arrastasse em longa demora»¹⁹². No *fim* que a morte anuncia desponta também, e ao mesmo tempo - e obra do tempo! - o *limiar* de uma *inquiétude* como relação com a alteridade, com a exterioridade, com o incontível e diferente - numa palavra, com o Infinito. O *limiar* da morte, o *limiar* aberto pela morte revelar-se-á como *abertura ao além do ser*, ao Infinito¹⁹³, como *trauma* e revelação do mesmo Infinito na *tortuosidade* da sua revelação. Afirma Levinas:

«a morte não é aneantização mas questão necessária para que esta relação com o infinito ou tempo se produza»¹⁹⁴.

E eis como a partir do problema da morte se abre a questão da transcendência, a questão da *passagem traumática* da transcendência ou do Infinito e como o laço

¹⁹¹ «La mort...est pur point d'interrogation: ouverture sur ce qui n'apporte aucune possibilité de réponse. Interrogation qui est déjà une modalité de la relation avec l'au-delà de l'être.», MT, p. 30.

¹⁹² «couper le fil de ma propre durée, ou faire un noeud dans ce fil, comme si le temps que dure le moi traînait en longueur.», MT, p. 27.

¹⁹³ Diante da morte também Maurice Blanchot proclama que é «l'infini qui s'ouvre». E acrescenta numa insinuante proximidade com E. Levinas: «Ni bonheur, ni malheur. Ni l'absence de crainte et peut-être déjà le pas au-delà.», *L'Instant de ma Mort*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.

¹⁹⁴ «La mort n'est pas anéantissement mais question nécessaire pour que cette relation avec l'Infini ou temps se produise», MT, p. 27.

social *originário* pode ser pensado como uma relação com uma exterioridade de que o sujeito não tem a iniciativa e onde ele não se encontra mais *como tal*. Isto é, no registo da sua fenomenalidade. Ou, e por outras palavras, com o problema da morte, que não significa, adiante-se, um desprezo ou uma denegação da vida, visa Levinas anunciar-nos a resposta responsável à questão que subjacentemente norteia o seu caminho de pensamento, a saber: em que condições é possível a responsabilidade como estrutura da subjectividade do sujeito? Em que condições é possível perscrutar uma transcendência não contaminada pela imanência? A resposta será: na condição de o Bem ou da transcendência, além do cálculo, além da *onto-oiko-nomia*, jamais se perder numa transcendência objectiva - objectivável - mas se anunciar como relação ao outro, como co-resposta ao apelo do próprio outro, rastro da transcendência como rastro ou *illeidade*.

O problema que neste momento então se coloca ao filósofo é o de saber como é que o *porvir puro* que, além da economia e da história, a morte anuncia está (singularmente) presente no "presente" ou na "experiência" do sujeito? Como é que o *porvir puro* ou a transcendência *passa no concreto* da existência do sujeito, *traumatizando-o* ou *alterando-o*? *Porvir puro* que, sublinhe-se, não é ainda o tempo porque não está ainda em relação com nenhum presente de que, aliás, está absolutamente separado. Como o filósofo adverte,

«O porvir que a morte dá, o porvir do acontecimento não é ainda o tempo»¹⁹⁵.

E justifica:

«Porque este porvir que não é de ninguém, este porvir que o homem não pode assumir para se tornar um elemento do tempo deve mesmo assim entrar em relação com o presente»¹⁹⁶.

Ora é justamente esta relação com o presente que o *porvir absoluto* da morte no seu *mistério* ou na sua alteridade não consente. O tempo da morte, «esta inquietude no coração do repouso»¹⁹⁷ no dizer de **La Mort et le Temps**, é absolutamente estranho ao ter-tempo do presente. Isto é, ao tempo da *oiko-nomia*. É mesmo o tempo da morte que, na sua inquietude, possibilitando, embora, a *oiko-nomia*, a põe em questão:

«O tempo da morte corre contra a corrente, o eu no seu próprio projecto em direcção ao futuro encontra-se transtornado por um movimento de iminência, pura ameaça e que me vem de uma alteridade absoluta»¹⁹⁸.

O que está em questão com esta questão da morte pensada como relação ao *porvir* imprevisível e que importa explicitar é, pois, o modo como o *porvir de ninguém* que o mistério da morte anuncia é capaz de entrar em relação com o presente, que interrompe ou fissura, tornando-se assim um elemento do próprio

¹⁹⁵ «L'avenir que donne la mort, l'avenir de l'événement n'est pas encore le temps», TA, p. 68

¹⁹⁶ «Car cet avenir qui n'est à personne, cet avenir que l'homme ne peut pas assumer, pour devenir un élément du temps doit tout de même entrer en relation avec le présent.», TA, p. 68.

¹⁹⁷ «cette inquietude au coeur du repos», MT, p. 71.

¹⁹⁸ «Le temps de la mort coule en amont, le moi dans son propre projet vers l'avenir se trouve bouleversé par un mouvement d'imminence, pure menace et qui me vient d'une absolue altérité.», TI, p. 261.

passar do tempo. Isto é. Está em questão aperceber o modo como o *porvir puro* ou absoluto, *aberto* pela morte, *entra* no “presente” ou está presente na “experiência”. Recorde-se que se no paroxismo do sofrimento o presente esmagador do mal agia, violentando o *para-si* da vontade consciente, certo é também que o sujeito se encontrava ainda à distância desse mal: conservava ainda uma distância mínima em relação ao presente e podia, por isso, assumir-se como vontade heróica. Isto é, o mal ameaçava ainda a partir do futuro. O mal testemunhava ainda a iminência sempre iminente e, todavia e paradoxalmente, sempre diferida da morte. Por isso, a morte ou esse mal sempre futuro, sempre esperado, sempre ainda por vir... ao mesmo tempo que abisma ou fissa o presente, pondo em questão a soberania que nele logrou instituir-se ou *hipostasiar-se*, traça também, e no mesmo gesto, um abismo entre o próprio presente e a iminência da morte: o abismo do *porvir puro* e da «dimensão de altura»¹⁹⁹ que consubstancia:

«Há - escreve Levinas - um abismo entre o presente e a morte, entre o eu e a alteridade do mistério»²⁰⁰.

Como ligar dois instantes que têm entre si o abismo - «esta margem ao mesmo tempo insignificante, mas ao mesmo tempo infinita»²⁰¹ precisa Levinas - que separa o presente da morte, que separa o eu da alteridade do *mistério*, eis a questão que já preocupa o filósofo nas conferências de 1947, onde o dom do *mistério* ou do *enigma* da morte põe em relação com o *mistério* da alteridade. Como, em suma, pensar e descrever uma relação - uma relação que Levinas quer ainda pessoal - com o *além do ser*, com o *porvir puro*, com o que nunca está presente, com o que, *mistério* ou alteridade absoluta, deserta todo o presente, sem, com isso, destruir a subjectividade do sujeito, tão arduamente conquistada ao *il y a* no *presente hipostático* e sem, no mesmo lance, desrespeitar, apropriando, essa mesma alteridade? Como pensar a acima referida interpenetração do presente e do *porvir*, se é certo que este não pode, sem se destruir, isto é, sem perder a sua alteridade, entrar no presente? Numa palavra, como pensar a ruptura e a relação, a separação e a relação na qual o tempo aberto pela morte se dá?

Ou como o próprio filósofo se pergunta: «Se diante da morte não se pode mais poder, como poderá o sujeito permanecer ainda sujeito diante do acontecimento que ela anuncia?»²⁰².

Numa palavra: como acolher ou *enfrentar* o *acontecimento* siderante da morte sem o apropriar e sem se deixar destruir por ele? Como *vencer a morte*? O *mistério* da morte?...

A dificuldade desta problemática reside, é evidente, no *anonimato* inerente ao *porvir puro* da morte. De facto, o *porvir puro* que, na sua eterna iminência, a morte anuncia é também um *acontecimento puro*, porque a morte o é de ninguém. Como vimos, ninguém vive, ninguém experiencia, ninguém apropria, ninguém tem um saber da sua *própria* morte. No seu *mistério* ou no seu *enigma*, esta não

¹⁹⁹ «dimension de hauteur», TI, p. 243.

²⁰⁰ «Il y a un abîme entre le présent et la mort, entre le moi et l'altérité du mystère.», TA, p. 73.

²⁰¹ «cette marge à la fois insignifiante mais à la fois infinie.», TA, p. 68.

²⁰² «Si en face de la mort on ne peut plus pouvoir, comment peut-on encore rester soi devant l'événement qu'elle annonce?», TA, p. 66.

pode ser nem assumida nem apropriada pelo sujeito mortal. E, no entanto, tem *singularmente* de o ser a fim de se configurar como a sua *própria* morte. Como, na forma da pergunta, Levinas o refere:

«O acontecimento que não pode ser apreendido, como poderá ele ainda acontecer-me a mim?»²⁰³.

E ainda: «Como poderá o eu assumir a sua morte sem a assumir como uma possibilidade?»²⁰⁴

A resolução do problema não pode passar pela subtração de uma eternidade à morte, mas, a partir do registo traumático da *passividade* que o não-saber da morte dita ao sujeito, em *bem* saber acolhê-la na sua alteridade ou no seu *enigma* indecifrável. *Vencer a morte* não é, para Levinas, o seu acolhimento *coisista* que faria ainda dela uma possibilidade do sujeito. Não é também uma promessa de vida eterna, mas a possibilidade de o sujeito, solitário e egosta da *hipóstase ontológica*, encetar com ela, a partir da sua singularidade e sem a perder ou a destruir²⁰⁵, uma relação ainda pessoal.

E para *bem* acolher o *mistério* da morte, isto é, para *bem* acolher um *acontecimento* que sidera o sujeito (por isso *pático*) que nada pode contra ele, mas que, todavia, *enfrenta*, é necessária uma nova e diferente situação: uma situação ditada pela *passividade* ressentida por um sujeito mortal - mas temporal - a quem o *porvir* ou a estranheza da morte não deixa qualquer iniciativa. Justamente a situação, a situação *concreta* - situação *concreta* que, no entanto, «não é fenomenológica até ao fim»²⁰⁶, apressa-se o filósofo a advertir - na qual o sujeito apercebe sem compreender a sua mortalidade essencial ou singularmente vence a morte²⁰⁷; a saber, a sua relação - relação ainda pessoal, insistimos - com a alteridade²⁰⁸ ou com a exterioridade absoluta do outro. Do “outro homem” que se configura como o *rastro* (trace²⁰⁹) ou como a marca do *porvir absoluto* que, por sua vez, plasma o Outro absoluto, Deus ou a transcendência. O outro, o “outro homem” revela-se para o nosso filósofo a *irrupção traumática* do *porvir puro*, do Outro absoluto, da transcendência ou de Deus no pensamento, onde nunca estão presentes.

A relação ao *porvir* ou à alteridade absoluta que a morte inscreve num sujeito *inquieta* ou por ela *afectado*, traduzir-se-á *concretamente* numa relação de não-indiferença, num cuidado ou numa deferência por alguém. Pelo outro, justamente,

²⁰³ «L'événement qui ne peut être saisi, comment peut-il encore arriver à moi?», TA, p. 65.

²⁰⁴ «Comment le moi peut-il tout de même assumer sa mort, sans l'assumer comme une possibilité?», TA, p. 66.

²⁰⁵ Insistimos: a *responsabilidade ético-metafísica* como estrutura ou “in-condição” da subjectividade exige a singularidade ou o “un sans identité” (AE, p. 69) do sujeito.

²⁰⁶ «n'est pas phénoménologique jusqu'au bout.», TA, p. 67.

²⁰⁷ «Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle.», TA, p. 73.

²⁰⁸ Alteridade de que o filósofo diz ser «portée par un être à titre positif; comme son essence.», TA, p. 77.

²⁰⁹ Razão pela qual Levinas faz questão de sublinhar que «la trace est donc le concept pour tout ce qui n'est pas déductible.», «Visage et Violence première» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 139.

que detém como “próprio” ou como “essência” a alteridade. Ou mais precisamente ainda: a morte como relação com o *porvir* ou com o “além do rosto”; a morte, cujo *mistério* sidera, *inquieta* ou *desperta* o sujeito para «a hemorragia do para o outro»²¹⁰, anuncia a *relação traumática* com a desmesura do Infinito *concretizada* ou traduzida na relação ao (rosto do) outro. Será, de facto, a relação com o outro, na interminabilidade da questão ditada pela *inquiétude* emocional gerada pelo *mistério* da morte que, na óptica levinasiana, permite pensar *concretamente* o *porvir puro* que ela anuncia como o absolutamente outro - novo e diferente. É o que o título de 1947 - **Le Temps et l'Autre** - de forma explícita já anuncia.

«... o porvir é o que não é apreendido, o que nos cai em cima e se apodera de nós. O porvir é o outro. A relação com o porvir é a relação com o outro»²¹¹.

Só nesta situação peculiar o *porvir puro* ou *absoluto* anunciado pela morte não é mais nem um *porvir* do sujeito nem um *porvir anónimo*, um *porvir de ninguém*, mas designa a alteridade do outro que, enquanto alteridade, é capaz de se relacionar com o presente sem, todavia, deixar de ser outro. **Le Temps et l'Autre** anuncia-o nos seguintes termos:

«só um ser que chegou à críspação da sua solidão pelo sofrimento e à relação com a morte se coloca num terreno no qual a relação com o outro se torna possível. Relação com o outro que jamais consistirá em apreender uma possibilidade. Haverá que caracterizá-la - *acrescenta* - em termos que rompem com as relações que descrevem a luz»²¹².

Ou seja. Haverá que caracterizá-la num registo que precede e excede o da fenomenologia. Esta apenas é capaz de *descrever* indefinidamente o *paradoxo* da morte no seu *anonimato* e na sua *eterna iminência*, ficando assim “às portas” da morte. Discurso da luz e na luz, a fenomenologia revelar-se-á incapaz de dar conta do modo como o Outro absoluto, que o *porvir puro* da morte anuncia, entra em relação com o presente sem, por isso, perder a sua alteridade intrínseca. Razão pela qual, com a análise do *paradoxo* da morte, o discurso levinasiano relativo à trama da subjectividade do sujeito, que constitui a nossa problemática, transita para outro registo. Justamente o registo do outro, onde *concretamente* o Outro absoluto, aberto pelo *porvir puro* da morte, se cumpre como tempo ou como relação ao “outro homem”. Neste registo (o registo ético-metafísico) a *descrição* é abandonada a favor da *prescrição*, que dita: *é preciso* vencer a morte. *É preciso morrer pelo invisível. É preciso*, em suma, aceder ao registo ético-metafísico:

«Morrer pelo invisível - eis a metafísica»²¹³, proclama Levinas em **Totalité et Infini**.

²¹⁰ «l'hémorragie du pour l'autre», AE, p. 93.

²¹¹ «... l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation avec l'autre.», TA, p. 64.

²¹² «seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible. Relation avec l'autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité. Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière.», TA, p. 64.

²¹³ «Mourir pour l'invisible - voilà la métaphysique.», TI, p. 23.

Ou ainda, e por outras palavras: *é preciso bem acolher a morte, porvir puro, bem acolhendo o outro enquanto desvio ou rastro daquela. Enquanto desvio onde aquela, na sua inamovível enigmaticidade, se concretiza, dando tempo ao tempo:*

«... a vertência do presente para o porvir não é o facto de um sujeito só, mas a própria relação intersubjectiva. A condição do tempo está na relação entre humanos...»²¹⁴.

E em **Totalité et Infini** Levinas reitera: a relação à morte como relação a um porvir não projectável abre «o fenómeno originário do tempo»²¹⁵ absolutamente necessário à manifestação da verdade da vontade. Isto é, absolutamente necessário «à manifestação da verdade por detrás da história visível»²¹⁶.

E é assim, isto é, é na relação com o outro, é na morte pensada não apenas como *aneantização*, mas como relação com o sempre misterioso outro, como relação à sua ineliminável desmesura que, para Levinas, a morte reenvia ao tempo, suscitando-o. Modo de dizer que a relação ao outro, tradutora do *mistério* da morte, é o próprio tempo (dia-crónico) pensado a partir do *porvir absoluto* ou *puro*, isto é, subtraído ao seu horizonte onto-fenomeno-lógico²¹⁷.

«Para além da consciência, não será o tempo a modalidade do psiquismo onde se desfaz o acontecimento ontológico? Onde, contrariamente a todo o acontecimento ontológico, o que não pode ser contido, o que é totalmente outro - ou Deus - afecta o Mesmo no tempo?»²¹⁸ pergunta o filósofo.

O tempo é para Levinas a maravilha pela qual o ser definido, isto é, aprisionado nas malhas do presente, não é, porém, definitivo. Por outras palavras. O tempo como *adiamento* da morte, o tempo como não-definitivo do definitivo, o tempo, em suma, como *passagem* do Infinito, revela-se como a realidade de um ser separado em relação com outrem (*topos* atópico ou *enigma* onde “aparece” ou se revela a transcendência ou o *porvir absoluto*). Note-se, porém: Levinas não pensa o outro pelo *porvir*, mas o *porvir* ou o “além do rosto” pelo outro, uma vez que o próprio *porvir puro* da morte consiste no seu *mistério* ou na sua alteridade absoluta. Disto mesmo dá o filósofo conta nas conferências de 1947, dizendo:

«Haverá no homem outra mestria para além desta virilidade, deste *poder de poder*, de apreender o possível? Se a encontrarmos, é nela, é nessa relação, que se situa o próprio lugar do tempo....essa relação é a relação com outrem»²¹⁹.

²¹⁴ «... empiètement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains...», TA, p. 69.

²¹⁵ «le phénomène premier du temps», TI, p. 277.

²¹⁶ «à la manifestation de la vérité derrière l'histoire visible», TI, p. 277.

²¹⁷ Já nas conferências de 1947 Levinas faz questão de sublinhar: «Partir d'une telle notion de l'avenir pour comprendre le temps, c'est ne jamais plus rencontrer le temps comme une "image mobile de l'éternité immobile"», TA, p. 71.

²¹⁸ «Le temps par-delà la conscience n'est-il pas la modalité du psychisme où se défait l'événement ontologique? Où, contrairement à tout événement ontologique, ce qui ne peut être contenu, ce qui est totalement autre - ou Dieu - affecte le Même dans le temps?», MT, p. 132.

²¹⁹ «Y a-t-il dans l'homme une autre maîtrise que cette virilité, que ce *pouvoir de pouvoir*, de saisir le possible? Si nous la trouvons, c'est en elle, en cette relation, que consistera le lieu même du temps....cette relation, c'est la relation avec autrui.», TA, p. 73.

Tal é a razão pela qual, para o nosso filósofo, o *lugar do tempo*, do tempo como *relação com outrem* ou situação *concreta* na qual a mortalidade do sujeito se abre ao *porvir puro* não é o tempo da morte como *porvir* imprevisível. A morte que, *desconhecido* absoluto, *mistério* ou *enigma*, dá a *pensar o porvir*, não basta para pensar o *sentido religioso*²²⁰ ou *diacrónico* do tempo; isto é, para pensar o tempo subtraído ao seu registo onto-fenomenológico²²¹. Para pensar, em suma, o tempo entendido na sua *duração* como «o sentido de uma deferência pelo Infinito»²²². Aquém ou além da fenomenologia só a *relação* com outrem constitui o próprio *passar* do tempo como *rastro* da transcendência ou *paciência*. Esta, que giza uma nova atitude ao *para-si* do sujeito, é esta conjunção paradoxal pela qual o ser que violenta a consciência extrema do *eu* não o sufoca, destruindo-o pura e simplesmente no posio do presente, mas continua a sua ameaça a partir do *porvir*. Ou seja, a *paciência*, «que se faz *dolência* do tempo»²²³, revela a situação, na qual existe uma relação entre o “presente” do sujeito e o *porvir* do *acontecimento* que aquele, sem o compreender e/ou apropriar, *sofre* - situação que é concreta e singularmente a *relação de face-a-face* com outrem ou Obra²²⁴. O *nada* inquietante da morte descobre e descobre-se na nudez interpelativa do rosto do próximo. Já *Le Temps et l'Autre* o noticia nos seguintes termos:

«Esta situação na qual o acontecimento acontece a um sujeito que não o assume, que nada pode poder a seu respeito, mas ao qual, todavia, faz face de uma certa maneira, é a relação com outrem, o face-a-face com outrem, o encontro de um rosto que, ao mesmo tempo, dá e oculta outrem. O outro “assumido” - é outrem»²²⁵.

A visitação do Outro como rosto dá no *face-a-face* a “presença” da ausência na ausência da presença ou *rastro*. *Face-a-face* que constitui, para Levinas, a própria ética como relação *paradoxal* que limita o poder do “moi haïssable” pelo impoder do outro. O rosto do “outro homem”, onde *concretamente* o Infinito ou o *porvir puro* anunciado pela morte se perfila, constitui uma *resistência* absoluta às pretensões autonómicas e imperialistas do eu²²⁶. E, limitando o *poder de poder* do sujeito *onto-económico* ou *inter-essado*, outrem apresenta-se como transcendência infinita:

²²⁰ cfr. MT, p. 131; DMT, p. 130. Antes da *religio* (do *relegere*, do *legere*) e do *religare* (do *ligare*), isto é, antes do *liame a...* *religião* significa, em Levinas, *Obra, liturgia, diaconia ou relação ético-metáffisica* a outrem. Isto é, antes mesmo do «*liame a*», a *religião*, segundo E. Levinas, é a própria condição de possibilidade desse mesmo *liame* anunciado na etimologia do *religare*. Mais originariamente, *religião* diz a condição deste *religare/religio*, cfr. «La trace de l'autre» in EEHH, p. 187-202; J. Derrida, «Foi et savoir» in colectivo, *La religion*, ed. Seuil, Paris, 1996, p. 26 ss.

²²¹ *Totalité et Infini* porá em relação a relação ética e o tempo, cfr. p. 242 ss.

²²² «le sens d'une déférence à l'Infini», DMT, p. 130, MT, p. 131.

²²³ «qui se fait longueur du temps», DMT, p. 132.

²²⁴ «L'Oeuvre pensée radicalement est en effet un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même.», «La trace de l'Autre» in EEHH, p. 191. Levinas sublinha.

²²⁵ «Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. L'autre “assumé” - c'est autrui.», TA, p. 67.

²²⁶ «La résistance éthique est la présence de l'infini.», «L'idée de l'Infini» in EEHH, p. 173.

«A exterioridade do ser infinito manifesta-se na resistência absoluta que, pela sua aparição - pela sua epifania - ele opõe a todos os meus poderes. A sua epifania não é simplesmente a aparição de uma forma na luz, sensível ou inteligível, mas já este *não* lançado aos poderes»²²⁷.

Só esta situação de *face-a-face*, na qual o *porvir puro* entra no “presente” que fissura²²⁸ e outrem como rosto plasma o Outro absoluto, o Infinito ou Deus, permite a Levinas passar do *porvir absoluto* do tempo²²⁹ anunciado pela morte ao próprio tempo, no qual “presente” e *porvir* entram em relação. Relação graças à qual o sujeito pode, singularmente, «ser-para-além-(da-sua)-morte»²³⁰. Já **Le Temps et l'Autre**, em 1947, é explícito a anunciá-lo:

«A relação com o porvir, a presença do porvir no presente parece ainda cumprir-se no face-a-face com outrem. A situação de face-a-face seria a própria realização do tempo;.... A condição do tempo reside na relação entre humanos ou na história»²³¹.

No rosto interpelativo do outro, a morte, sob o modo da *questão* sem resposta, é a alteridade que *afecta* e *altera* a identidade egoísta do Mesmo: o instante da morte, «...o instante da minha morte doravante sempre em instância»²³², no dizer de M. Blanchot, subtrai-se e subtrai o sujeito ao cálculo económico, ameaça a todo o instante e, em cada instante, *dá* tempo ao tempo, isto é, *abre* o “presente” ao *porvir*, dando assim ao homem a possibilidade de, *adiando* a sua morte, fazer do seu tempo para a morte um tempo-para-o-outro. Dando assim ao homem a possibilidade de “vencer a morte” ou de “morrer pelo invisível”:

«Ser para um tempo que seria sem mim, ser para um tempo posterior ao meu tempo, para um porvir para além do famoso “ser-para-a-morte”, ser-para-depois-

²²⁷ «L'extériorité de l'être infini se manifeste dans la résistance absolue que, de par son apparition - de par son épiphane - il oppose à tous mes pouvoirs. Son épiphane n'est pas simplement l'apparition d'une forme dans la lumière, sensible ou intelligible, mais déjà ce *non* lancé aux pouvoirs.», «L'idée de l'Infini» in EEHH, p. 173.

²²⁸ «Pour la possibilité du dérangement il faut exiger un présent fissile, se “déstructurant” dans sa ponctualité même. L'altérité dérangement l'ordre, ne peut pas se réduire à la différence s'accusant sous le regard qui compare et qui, par là-même, synchronise le Même et l'Autre.», «Énigme et phénomène» in EEHH, p. 210.

²²⁹ Neste momento, isto é, entre 1947-1961 Levinas não faz ainda qualquer referência à *imemorialidade do passado*, ao «profond jadis, jadis jamais assez» (EEHH, p. 198), que obsidiará o pensamento que pensa morte e tempo nos Cursos de 1975-76. Isto é, depois do escrito charneira de 1963 que é «La trace de l'autre» (in EEHH, p.187-202), onde Levinas introduz o filosofema *trace* (rastro) para designar «l'au delà dont vient le visage» (op. cit., p. 197) e o de *Obra* (com maiúscula) ou de *liturgia* (op. cit., p. 192) para designar o *trauma da passagem* deste «au-delà» no (heterónimo) sujeito. *Obra, liturgia, desejo, religião ...* traduzem a ruptura da economia e da odisseia como impossibilidade de retorno ao Mesmo e abrem à ética meta-teo-onto-fenomeno-lógica.

²³⁰ «être-pour-après-ma-mort», «La trace de l'Autre» in EEHH, p. 192.

²³¹ «La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps; La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire.», TA, p. 68-69.

²³² «...l'instant de ma mort désormais toujours en instance.», Maurice Blanchot, *L'Instant de ma Mort*, ed. Fata Morgana, Montpellier, p. 19.

Neste adiamento da iminência da morte se ergue a obra singular de M. Blanchot. Pode, por isso, o escritor proclamar que «fut lié à la mort, par une amitié subreptice.», op. cit., p. 11.

-da-minha-morte... não é um pensamento banal que extrapola a sua própria duração, mas é a passagem ao tempo do Outro. O que possibilita uma tal passagem, será necessário chamar-lhe eternidade? Mas talvez a possibilidade do sacrifício vá até ao fim desta passagem e descubra o carácter não-inofensivo desta extrapolação: ser-para-a-morte a fim de ser para-o-que-é-depois de mim»²³³.

É, pois, o tempo, o *porvir* ou o infinito do tempo que desfaz o peso do destino e do presente, encetando uma relação transcendente com o absolutamente Outro e levando o egoísmo primeiro da economia ou o imperialismo do Mesmo além da solidão. Passo *além do ser*, indício do «*autrement qu'être*», assim anuncia a *mortalidade original* do sujeito a *passagem* ou o *trauma* do “além do rosto” no finito que, depois do helénico *epekeinas tes ousis*, a ideia cartesiana do Infinito há-de inspirar a Levinas como relação ao rosto do outro.

Relação que, no dizer de **La Mort et le Temps**, que já pensa a infinitude do *porvir* a partir do ditado da imemorialidade de um *passado* absoluto - irrecuperável, «irreparável»²³⁴ - que introspecção ou anamnese alguma é capaz de presentificar, será uma «deferência do imemorial ao imprevisível»²³⁵. Uma deferência ou uma não-indiferença ditada pelo Imemorial ou pelo Infinito, pelo “além do rosto” que refulgirá no rosto interrelativo do outro.

Eis, pois, a *tortuosidade* da revelação do *porvir* absoluto *aberto* pela *espera da morte*, que o mesmo é dizer, eis o modo como o *porvir puro* aberto pela morte entra no “presente” do sujeito sem o destruir: alterando-o! O que significa que a relação ao outro, que o “eterno porvir” da morte suscita, plasma o próprio *trauma* ou *pathos* do Imemorial ou do Infinito no “Mesmo” sem que, todavia, este Imemorial, este *passado* imemorial²³⁶ possa conjugar-se sincronicamente no “Mesmo” ou no presente. Será precisamente esta não-sincronização, esta *diacronia* como *quomodo* do Infinito no finito, que gera a *inquiétude* ou a relação deste com o outro, sem que este possa ser apreendido ou compreendido pelo Mesmo que é, por isso, irremediavelmente, *alterado*.

E irremediavelmente alterado porque a relação ao *porvir puro* ou ao Infinito que, na sua questionabilidade infinita, o *nada* da morte *abre*, se inverte, concretizando-se, em *cuidado des-inter-essado* pelo outro ou em *resposta responsável* do sujeito inquieto. *Resposta responsável* que é a marca da insónia originária do pensar²³⁷ e a própria relação ao rosto do outro. Ao outro como rosto! Assim se anuncia o tempo como a *responsabilidade* - isto é, como a *resposta* infinita à

²³³ «Être pour un temps qui serait sans moi, être pour un temps après mon temps, pour un avenir par-delà le fameux “être-pour-la-mort”, être-pour-après-ma-mort ce n'est pas une pensée banale qui extrapole sa propre durée, mais le passage au temps de l'Autre. Ce qui rend un tel passage possible, faut-il l'appeler éternité? Mais peut-être la possibilité du sacrifice va jusqu'au bout de ce passage et découvre le caractère non-inoffensif de cette extrapolation: être-pour-la-mort afin d'être pour-ce-qui-est-après moi.», «La trace de l'Autre» in EEHH, p. 192.

²³⁴ «irréparable», EEHH, p. 200.

²³⁵ «Déférence de l'immemorial à l'imprévisible.», MT, p. 22.

²³⁶ «passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon présent», EEHH, p. 201, enfatiza Levinas.

²³⁷ cfr. DVI, p. 186.

questão desmesurada que a morte suscita - de um mortal por outro mortal. Significativo para ilustrar esta questão, é o *terminus* de **La Mort et le Temps**, que nos dá conta da *elevação* ou da dignidade de Abraão, «pai da humanidade inteira»²³⁸, no seu *des-inter-esse* ou no seu *cuidado pelos outros*:

«A relação com o Infinito é a responsabilidade de um mortal por outro mortal. Como na passagem bíblica (Genesis XVIII, 23 ss) onde Abraão intercede por Sodoma. Abraão está atormentado pela morte dos outros e toma a responsabilidade de interceder. E é então que ele diz: "Eu-mesmo sou cinza e poeira"»²³⁹.

A morte, cujo *limite-limiar* visa esboçar um humano mais humano que o *conatus*, traz, pois, este ensinamento ao todo poderoso sujeito voluntarioso: o de que ele é pó e cinza. Entenda-se: porque *criado*, ele é uma intransponível, mas gloriosa, *passividade* - *em-si* ferido, *em-si* traumatizado, *em-si* exilado de si²⁴⁰!

«...o aparecimento do humano é talvez a ruptura da epopeia do ser pela relação de um ao outro (domínio da ética), relação que não seria um nível acima do ser, mas a gratuidade onde o *conatus*, onde a perseverança no ser se desfaz»²⁴¹.

O que se há-de traduzir assim: da *passividade de ex-posição* e da *paciência*, *dolência* própria do correr do tempo, *dolência* como «uma deferência ao Infinito»²⁴², nasce o *desejo* e, *ipso facto*, a Bondade, pela qual o sujeito, consciente, livre e voluntarioso, sem se destruir, sem se reduzir «ao puramente subjectivo, ao interior, ao ilusório, ao insignificante»²⁴³, sai do seu egoísmo violento e, *pelo* outro e *para* o outro, é conduzido a um *autrement qu'être*.

«O Mesmo não está em repouso, a identidade do Mesmo não é aquilo a que se reduz toda a sua significação. O Mesmo contendo mais do que o que pode

²³⁸ «père de l'humanité entière», NLT, p. 84.

²³⁹ «La relation avec l'Infini est la responsabilité d'un mortel pour un mortel. Comme dans le passage biblique (Genèse XVIII, 23 ss) où Abraham intercède pour Sodome. Abraham est effrayé par la mort des autres et il prend la responsabilité d'intercéder et c'est alors qu'il dit: "Je suis moi-même cendre et poussière".», MT, p. 135. Ideia que será reiterada na Licção talmúdica de 11 de Dez. de 1989, «Qui est soi-même» in NLT, p. 82-83.

²⁴⁰ De referir que a resposta abraâmica - resposta de um sujeito criado, de um sujeito irremediavelmente ferido na sua interioridade (por isso sem unidade), não deixa de plasmar o tema da *quenose*, uma vez que esta *arqui-passividade* que se *ex-põe* a outrem, «cette exposition - cet exil - cette interdiction de séjour en soi» (AE, p. 181), se transfigura em *elevação*. E é justamente neste sentido que a *passividade* como in-condição do sujeito se revela uma *passividade gloriosa* ou o próprio impoer da finitude ou da *criatura*. Levinas sublinha-o como segue: «C'est là...qu'Abraham se déclare "poussière et cendres"...Complainte où s'avoue la misère de créature humaine au sein d'un dialogue conduit pourtant au plus haut niveau. Misère qui se révèle gloire! En se reniant dans ses poussières et cendres, pensée qui reste, ou est déjà, quant-à-soi, abnégation, élévation de l'humaine créature à une autre condition, à un autre rang de l'humain qui, authentique sous l'incessante menace de sa mortalité, demeure quelqu'un qui pense à la sauvegarde des autres», «Qui est soi-même» in NLT, p. 83.

²⁴¹ «...le surgissement de l'humain est peut-être la rupture de l'épopée de l'être par la relation de l'un à l'autre (domaine de l'éthique) qui ne serait pas un étage au-dessus de l'être, mais la gratuité où le *conatus*, où la persévérance dans l'être se défait.», MT, p. 31-32.

²⁴² «une déférence à l'Infini», MT, p. 131.

²⁴³ «au purement subjectif, à l'intérieur, à l'illusoire, à l'insignifiant.», TI, p. 267.

conter - tal é o Desejo, a procura, a paciência e a dorlência do passar do tempo»²⁴⁴.

E para dar conta desta relação com o outro como rosto por sob a inspiração do "além do rosto", do *porvir absoluto* ou da transcendência, relação na qual a alteridade do outro aparece na sua pureza, distinguindo-se assim de uma mera modificação da noção eleática do ser, Levinas serve-se, quer em *Le Temps et l'Autre* (1947) quer em *Totalité et Infini* (1961), da relação erótica²⁴⁵ ao rosto no *feminino* e da *fecundidade*²⁴⁶. Ao tempo de *Totalité et Infini*, a *volúpia fecunda* como relação ao rosto no/do *feminino* constitui uma espécie de introdução ou de antecâmara à relação (ética) ao rosto magistral do outro, que a *fecundidade/paternidade* antecipadamente há-de configurar, dando conta do «fenómeno originário do tempo»²⁴⁷, absolutamente «necessário à manifestação da verdade por detrás da história visível»²⁴⁸. A *fecundidade/paternidade* patentar-se-á, de facto, como a verdadeira e positiva libertação do *definitivo do presente*, ao demonstrar que é pelo *porvir*, pelo *filho (il)* que o presente, no definitivo dramaticamente angustiante que o configura, pode ser fecundo.

Tal é, em conclusão, o sentido do *paradoxo* da morte - *fim* e *mistério*, *fim* e *porvir absoluto*, *limite-limiar* - pensado a partir da mortalidade originária do sujeito e que o mui célebre adágio dá a ler: esvaziada do patético que lhe advém do facto de ser a morte do *próprio* sujeito, a morte é a «primeira violência» que ele sofre no seu registo *inter-essado*. «Primeira violência» que anuncia o *trauma* provocado no seu *para-si* pelo *passar* da própria transcendência que Levinas quer transcendente até à ausência. *Mistério* ou *porvir absoluto*, a morte abre a interioridade ensimesmada do sujeito, revela-lhe a sua *originária* e *estrutural passividade* e, *ipso facto*, ex-põe-no a outrem. Ex-põe-no a outrem na medida em que (pela *separação*) ele já entretence uma relação originária, uma relação primeira - uma *arqui-relação*²⁴⁹ - com uma *certa* ausência; a saber, com a transcendência, com «o além do rosto», com Deus ou com o *porvir puro* anunciado pela morte.

É neste sentido que Levinas pode declarar a morte, na sua *ambiguidade de nada e de mistério*, como *aDeus*: o *ser-para-além-da-sua-morte*, que a *fecundidade/paternidade* há-de pôr em cena, revela-se *originariamente* como um *ser-para-Deus*, como um estar diante de Deus ou da transcendência transcendente até

²⁴⁴ «Le Même n'est pas en repos, l'identité du Même n'est pas ce à quoi se réduit toute sa signification. Le Même contenant plus qu'il ne peut contenir, c'est cela le Désir, la recherche, la patience et la longueur du temps.», DMT, p. 132.

²⁴⁵ «L'Eros, fort comme la mort nous fournira la base de l'analyse de cette relation avec le mystère.», TA, p. 64.

²⁴⁶ cfr. § 2.2 e § 2.3 deste mesmo capítulo.

²⁴⁷ «phénomène premier du temps», TI, p. 277.

²⁴⁸ «nécessaire à la manifestation de la vérité derrière l'histoire visible.», TI, p. 277.

²⁴⁹ Como David Boothroyd também sublinha: «(Levinas) place that which is refractory to thematic representation at the "origin" of meaning», «Responding to Levinas» in *The provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. Bernasconi, R./Wood, D., Routledge, London/NY, 1988, p. 23.

à ausência antes e em toda a relação a entretecer com outrem. Em «Visage et Violence première» Levinas afirma:

«O rastro (trace) do Outro é originariamente (tout d'abord) o rastro de Deus que nunca é presente.... Ele é sempre ausente. E isso eu olho-o como o rastro do Outro no homem. Neste sentido todo o homem é o rastro do Outro. O Outro é Deus, irrompendo no pensamento»²⁵⁰.

Em suma. A *abertura* acolhedora ou hospitaleira a outrem, que a morte talha na inquietude do seu *mistério* eterno, pressupõe já sempre a inspiração divina²⁵¹ ou a marca da transcendência, pelo que o movimento de *abertura* (desejo²⁵²) ao rosto do "outro homem" pressupõe já sempre o movimento originário para Deus (*a-Deus*). Tal é o caminho aberto pela *ambiguidade* da morte, razão do seu *limite-limiar* do próprio e da apropriação: se no seu *mistério* ou *porvir absoluto* a morte se revela como o *trauma* ou a "violência primeira" que permite gizar a relação ao rosto do outro (ao rosto *feminino*, primeiro, ao rosto magistral, depois e definitivamente²⁵³), esta relação pressupõe *já sempre* uma primeira e mais originária relação com Deus - daí a morte como *a-Deus*. Daí também a lapidar afirmação de Jacques Derrida:

«Toda a relação ao outro é, antes e depois de tudo, um adeus»²⁵⁴.

²⁵⁰ «La trace de l'Autre est tout d'abord la trace de Dieu qui n'est jamais là... Il est toujours absent. Et cela, je le regarde comme la trace de l'Autre dans l'homme. Dans ce sens, tout homme est la trace de l'Autre. L'Autre c'est Dieu, faisant irruption dans la pensée.» «Visage et violence première» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 139.

²⁵¹ Refira-se, no entanto, que para Levinas o teológico só tem sentido, um sentido que extravasa o mero registo convencional-dogmático do teológico, por sob a inspiração ética ou metafísica. Uma significativa passagem de *Totalité et infini* assim o noticia: «Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels. C'est aux relations interhumaines que revient, en métaphysique, le rôle que Kant attribuait à l'expérience sensible dans le domaine de l'entendement. C'est, enfin, à partir des relations morales que toute affirmation métaphysique prend un sens «spirituel», s'épure de tout ce que prête à nos concepts une imagination prisonnière des choses et victime de la participation.», TI, p. 77.

²⁵² O *desejo* enquanto *resposta responsável* à mortalidade expressa no rosto do outro é o rastro ou o eco do desejo de Deus - é o trauma, é o rastro no eu da *passagem* ou da revelação divina. Enfim, da transcendência não contaminada pela imanência.

²⁵³ Desta mutação, explica-se Levinas várias vezes ao longo da sua obra imensa. Destacamos um desses momentos na resposta de 1982 dada a R. Fernet e a A. Gomez, e relativa à distinção existente entre *Eros* e *Agapé*: «Autrefois, je pensais que l'altérité commence dans le féminin. C'est en effet une altérité très étrange: la femme n'est ni le contradictoire ni le contraire de l'homme, ni comme les autres différences. Ce n'est pas comme l'opposition de la lumière et des ténèbres... je pense en tout cas que l'Éros n'est pas du tout l'Agapé, que l'Agapé n'est pas un dérivé ni l'extinction de l'amour-Éros. Avant l'Éros il y eut Visage; l'Éros lui-même n'est possible qu'entre visages. Le problème de l'Éros est philosophique et concerne l'altérité. J'ai écrit il y a trente ans un livre qui s'appelle *Le Temps et l'Autre* - où je pensais que le féminin était l'altérité même; je ne le renie pas, mais je n'ai jamais été freudien. Dans *Totalité et infini* il y a un chapitre sur l'Éros, qui le décrit comme l'amour qui devient jouissance, alors que de l'Agapé j'ai une vision grave à partir de la responsabilité pour autrui.», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 131-132. Como a responsabilidade só emerge da relação ao rosto do outro, rastro da transcendência *illeista*, esta derivação não deixa de pressupor o carácter derivado e secundário do feminino em Levinas, cfr. Parte IV, cap. 2, § 1.1; cap. 3, § 2.2.

²⁵⁴ «Tout rapport à l'autre serait, avant et après tout, un adieu.», Derrida, J., «Donner la mort» in *L'éthique du don*, Métailié, Paris, 1992, p. 51.

Neste *Te Déum* da morte, neste exercício de *bem morrer*, onde *singularmente* ressoa o *melete thanatou* do **Fédon**²⁵⁵ (80 e), tange o «dobre de finados da filosofia do ser»²⁵⁶ e do *conatus essendi* da subjectividade egoisticamente monológica do sujeito *onto-económico*: o *porvir puro* da morte *abre* ao tempo *diacrónico* ou infinito como salvação ou redenção do presente e, *ipso facto*, à *alteração* do sujeito *para-si*. *Alteração* que é a sua *afecção anárquica*²⁵⁷ ou o registo da sua *arqui-passividade*. *Alteração* que revela o modo como o sujeito mortal, mas temporal, pode entrar em relação com o mistério da alteridade ou da exterioridade sem se deixar destruir por elas. *Alteração* que responde, enfim, à questão de saber como pode o sujeito entrar na transcendência sem, todavia, ser esmagado por ela.

3. A morte do/pelo outro e para o outro

Pensar a morte a partir da situação concreta do homem é, por outro lado, aperceber o modo como ela vem tocar o sujeito a partir da mortalidade de outrem, *próximo* nunca próprio, reiterando assim que não é a partir do ser, mas no registo do *inter-pessoal* que, singularmente, Levinas a dá a pensar.

Que mesmo no seu absurdo a morte «conserva...uma ordem *inter-pessoal* na qual tende a tomar uma significação»²⁵⁸, uma vez que o outro «se situa na região de onde vem a morte»²⁵⁹, é do que passamos agora a dar conta, dilucidando o modo como **Totalité et Infini** analisa este *limite-limiar* do sujeito fenomenal pela via da sua inscrição na história, onde se revelará como consciência, vontade e liberdade.

Da morte subtraída ao registo da luz ou do ser e, por conseguinte, ao poder e ao saber do sujeito *para-si*, do *enigma* ou do *mistério* da morte²⁶⁰ e da morte como *enigma* ou *mistério*, “sabemos” «por ouvir-dizer ou por saber empí-

²⁵⁵ «... e a alma que assim procede (recolhendo-se em si por um exercício contínuo - *sunethroismene autēs eis eautēn*) não faz senão filosofar (*e orthōs philosophousa*) no verdadeiro sentido da palavra e exercitar-se a morrer sem dificuldade (*kai tō ontī tethnānai meletōsa radiōs*). Ou não crês que este seja um exercício de bem morrer? (*e ou toutian eie melete thanatou*)», Platão, **Fédon**, 80 e.

²⁵⁶ «glas de la philosophie de l'être», DVI, p. 179.

²⁵⁷ cfr. AE, p. 189.

²⁵⁸ «conserve...un ordre interpersonnel où elle tend à prendre une signification.», TI, p. 260.

²⁵⁹ «se situe dans la région d'où vient la mort», TI, p. 260.

²⁶⁰ À similitude da análise existencial da morte em Heidegger, também a análise ético-metafísica da mesma em Emmanuel Levinas pode e deve preceder a biologia, a psicologia, a teodiceia, a teologia ou a metafísica da morte, na medida em que *enigma* ou *mistério absoluto* - «J'essaie d'introduire - *advoga* - toujours cette idée que le mystère est inéluctable dans la description et dans la terminologie de la mort», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 165 - a morte se anuncia como uma relação ao *porvir absoluto* ou ao outro que já não se deixa surpreender nem compreender como uma modificação da noção eleática do ser e onde ecoa uma *anterioridade* - a do “além do rosto” ou da transcendência, de Deus «transcendant jusqu'à l'absence» (DMT, p. 252) ou do Infinito - que desencadeia «le traumatisme sans commencement, antérieur à toute auto-affectivité» (DMT, p. 208) no sujeito fenomenal ou *inter-essado*, predispondo-o à escuta da sua *pré-história*.

rico»²⁶¹. Isto é, o nosso “saber”²⁶² da morte é já um “saber” derivado, um saber em «segunda mão»²⁶³; o que é possível dizer e pensar da morte e do morrer não se processa essencialmente nem a partir do ser, nem a partir da morte e do morrer do próprio sujeito, mas a partir da linguagem²⁶⁴ e da observação do morrer do “outro homem”. A partir da descoberta da mortalidade inexorável dos outros²⁶⁵. O Holocausto é para Levinas, na sua qualidade de *sobrevivente responsável*, o evento dramático que, na história recente, lhe serve de exemplo para apelar para a necessidade de pensar o sentido do sem-sentido da morte a partir do morrer e da morte de outrem, e para perscrutar o sentido que esse sem-sentido tem para a in-condição do humano²⁶⁶. O filósofo sublinha-o em «Le philosophe et la mort» (1982) nos seguintes termos:

²⁶¹ «par ouï-dire ou par savoir empirique», MT, p. 9.

²⁶² “Saber” grafado entre aspas porque a morte é justamente o *pathos* de todo o saber. O *pathos*, não a negação ou a destruição. Nos Cursos de 1975-76, Levinas di-lo claramente: «Il n’y a pas de savoir de cette relation exceptionnelle... - e justifica - Le pur savoir (= vécu, coïncidence) ne retient de la mort d’autrui que les apparences extérieures d’un processus (d’immobilisation) où finit quelqu’un qui jusque’alors s’exprimait.», MT, p. 18.

Para um questionamento, no registo da hermenêutica filosófica, do conceito de *saber* em Levinas, cfr. H.G.Gadamer, «Bürger zweier Welten» in colectivo, *Das Erbe Europa*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1989, p. 107-108; David Wood, *Philosophy at the Limit. Problems of modern european thought*, Unwin Hyman, Boston, Sydney, Wellington, 1990, cap. 7, p. 118-131; A. Fabris, «Emmanuel Levinas. Zwischen Ethik und Hermeneutik» in *Philosophischer Literaturanzeiger*, Band 41, Heft 3, Juli-Sept., 1988, p. 288-300. E ainda, para uma crítica do saber segundo Levinas levada a cabo a partir do registo ainda onto-fenomenológico do mesmo, enquanto fundado na relação interlocutiva e na alteridade da relação, cfr. Jacques, Francis, *L’espace logique de l’interlocution*, PUF, Paris, 1985.

²⁶³ cfr. MT, p. 9.

²⁶⁴ *op. cit.*, p. 9. O “saber” da morte chega-nos pela via da linguagem: modo ainda de dizer que o sentido do sem-sentido da morte nos chega através do outro que, expressão, nos dá a palavra. É uma ideia importante que *Autrement qu’être*... em toda a amplitude porá em cena e que queremos desde já sublinhar: a primazia acordada por Levinas ao outro, de quem o sujeito é *refém* (otage) é a da ineludível anterioridade da linguagem.

Mas se Levinas defende que é a partir da linguagem que nos chega o sentido da morte como *impossibilidade de toda a possibilidade*, isto é, como impossibilidade do princípio fenomenológico do *como tal* - quer da morte quer do outro - não será esta mesma linguagem - linguagem que herdamos do *expressivo* rosto do outro - que, na sua ambiguidade estrutural, dita a impossibilidade e da morte e do outro? E, se assim for, fará sentido a distância crítica que reiteradamente Levinas assume em relação a Heidegger, o qual, na sua óptica, pensaria a morte como *possibilidade da impossibilidade* e, portanto, como uma lucidez e uma virilidade supremas do sujeito (Da-sein)? Se pensada a partir da linguagem (de uma linguagem de palavras indecíveis, proféticas, enigmáticas ou inspiradas), que diferença existirá entre pensar a morte como *possibilidade da impossibilidade* (Heidegger) e *impossibilidade da possibilidade* (Levinas)? Sem fazer desta diferença um motivo essencial da nossa investigação, a ela aludiremos mais detalhadamente na alínea seguinte deste mesmo parágrafo: A morte como *a-Deus* (Levinas) e como *Sein-zum-Tode* (Heidegger).

²⁶⁵ Facto que permite reiterar a sua distância relativamente a Heidegger: «Heidegger dit la mort certaine au point de voir dans cette certitude de la mort l’origine de la certitude même, et il se refuse à faire venir cette certitude de l’expérience de la mort des autres.», MT, p. 11.

²⁶⁶ «Je pense que l’Humain consiste précisément à s’ouvrir à la mort de l’autre.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 163.

«Partindo do Holocausto penso na morte do outro homem, penso no outro homem por quem, não sei porquê, nos podemos já sentir como sobreviventes responsáveis»²⁶⁷.

A morte do “outro homem” é, para Levinas, sempre primeira: a morte do outro em mim (“experiência” do endividamento insaldável na própria individuação do sujeito ou heteronomia) é mesmo a única morte que o sintagma “a minha morte” ou a “morte do próprio” consente e designa. Na entrevista concedida a Ch. Chabanis, e relativamente à questão que este lhe lança a propósito da morte como «intrusão do desconhecido, do nunca acontecido num mundo onde, em breve, tudo terá acontecido»²⁶⁸, Levinas faz notar: «Falaremos desse outro aspecto da morte. Qualquer coisa de novo se produz efectivamente; mas para nós que assistimos à morte do outro homem. Não saberemos nunca o que ela significa para o próprio morto. Nem sequer sabemos o que pode existir de legítimo na fórmula: para o próprio morto. Mas para o sobrevivente, há na morte de outrem a sua desapareição e a solidão extrema desta desapareição»²⁶⁹.

Apercebida a partir do morrer do “outro homem”, a morte é, para o sobrevivente, a desapareição empírica da expressividade de movimentos que animavam a vida daquele, isto é, a morte é, na sua necessidade ou na sua irredutível iminência - «no seu irredutível movimento de aproximação»²⁷⁰, diz Levinas - irremediavelmente *fim e nada*. Ou seja, num certo sentido - e num sentido sempre certo! - a morte é *fim e nada*. Ela marca bem o *fim* do tempo que é dado ao sujeito (para) viver. A este nível, admite Levinas,

«a morte aparece como passagem do ser ao já-não-ser, entendida como resultado de uma operação lógica: negação»²⁷¹.

Porém, ainda que pensada como *fim e nada*, como *desapareição* ou *aneantização* do outro, a morte é pensada e dada não a partir do ser, mas justamente a partir de *alguém*: a partir da mortalidade inscrita no rosto do outro de onde a *expressão* que, vê-lo-emos, o define se extingue²⁷². Pelo que mesmo na sua negatividade, isto é, mesmo como *fim e nada*, a morte, o «*sans-réponse*»²⁷³ da morte, *a priori* de todo o *a priori*, é inseparável da relação ao outro. **La Mort et le Temps** refere nos seguintes termos a descrição, ainda fenomenológica, do registo *inter-pessoal* no qual, segundo Levinas, a morte é dada a pensar:

²⁶⁷ «En partant de l'holocauste, je pense à la mort de l'autre homme, je pense à l'autre homme, dont je ne sais pas pourquoi, on peut se sentir déjà comme un survivant responsable.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 166.

²⁶⁸ «l'intrusion de l'inconnu, du jamais arrivé, dans un monde où, bientôt, tout est arrivé.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 162.

²⁶⁹ «Nous parlerons de cet autre aspect de la mort. Quelque chose de nouveau se produit en effet; mais pour nous qui assistons à la mort de l'autre homme. Nous ne saurons jamais ce qu'elle signifie pour le mort lui-même. Nous ne savons même pas ce qu'il peut y avoir de légitime dans la formule: pour le mort lui-même. Mais pour le survivant, il y a dans la mort d'autrui sa disparition et la solitude extrême de cette disparition.», *op. cit.*, p. 162-163.

²⁷⁰ «dans son irréductible mouvement d'approche», TI, p. 259.

²⁷¹ «La mort apparaît comme passage de l'être au ne-plus-être entendu comme résultat d'une opération logique: négation.», MT, p. 10.

²⁷² «Quelqu'un qui meurt: visage qui devient masque. L'expression disparaît.», MT, p. 14.

²⁷³ MT, p. 10.

«Tudo quanto podemos dizer e pensar da morte parece-nos antes de mais que o obtemos em segunda mão Este saber vem-nos da experiência e da observação dos outros homens... - e conclui - É na relação com outrem que pensamos a morte na sua negatividade»²⁷⁴.

É justamente pelo facto de o sentido da morte começar na proximidade de outrem, na vulnerabilidade ou na mortalidade do seu rosto, que a violência da morte - associada por Levinas à própria alteridade de outrem - não é, como já não o tinha sido em *Le Temps et l'Autre* (1947), a prova suprema do sujeito contra o *nada*, tal como, a seus olhos, se deduz das análises heideggerianas do *Sein-zum-Tode*. Tão pouco se limita a ser um "saber" em segunda mão. Na morte, o sujeito não enfrenta apenas o *nada*, mas *alguém*. Mais precisamente: o *nada* de *alguém* e o *mistério* que abisma este *nada*.

«A experiência da morte, da morte que não é a minha, é "experiência" da morte de *alguém*, de *alguém* que de repente está para além dos processos biológicos, de *alguém* que se associa a mim à maneira de *alguém*»²⁷⁵.

Levinas é explícito: na morte o sujeito enfrenta não o *nada*, mas *alguém* - *alguém* que desaparece, *alguém* que, de repente, «está para além dos processos biológicos», *alguém*, em suma, que é um rosto que se extingue e cuja extinção remete para o *desconhecido*. Para o *mistério*. Para o *mistério* de uma alteridade absoluta! E para o *mistério* porque deste *nada*, deste *nada misterioso*, o sujeito *nada* sabe. *Nada* pode saber!

«A morte - declara Levinas - é o mais desconhecido dos desconhecidos. Ela é mesmo diferentemente desconhecida em relação a qualquer outro desconhecido a morte é, em primeiro lugar, o *nada* do saber»²⁷⁶.

Neste sentido, neste sentido sempre certo, insistimos, a morte, a morte de *alguém* «que de repente está para além dos processos biológicos» revela-se, de facto, uma facticidade empírica que *limita* o existir do sujeito. E, neste sentido, o *nada misterioso* erguido pela morte de *alguém* apresenta-se como o *limite* da descrição fenomenológica da morte levada a cabo a partir da morte e do morrer do "outro homem". Mas, já o sabemos, não se esgota neste *limite*. Se a morte se apresenta ao sobrevivente como *fim* e *nada*, e se estes põem em cena o "nada do saber", é *preciso* que haja neste *fim* e *nada* outra direcção para além da que, inexoravelmente, leva ao *fim*. Uma direcção que é *preciso* perscrutar porque, como o filósofo o advoga, o *fim* e *nada* «não é apenas senão um *momento* da morte»²⁷⁷. Um *momento* que exige ser pensado mais radicalmente. E mais radicalmente porque, como vimos, deste *limite* ou deste *fim* e *nada* o sujeito-sobrevivente não

²⁷⁴ «Tout ce que nous pouvons dire et penser de la mort il nous semble de prime abord que nous le tenons de seconde main.... Ce savoir nous vient de l'expérience et de l'observation des autres hommes, ...C'est dans la relation avec autrui que nous pensons la mort dans sa négativité.», MT, p. 9.

²⁷⁵ «L'expérience de la mort qui n'est pas la mienne est "expérience" de la mort de *quelqu'un*, *quelqu'un* qui d'emblée est au-delà des processus biologiques, qui s'associe à moi en guise de *quelqu'un*.», MT, p. 14.

²⁷⁶ «La mort est le plus inconnu des inconnus. Elle est même autrement inconnue que toute inconnu....la mort est d'abord le néant du savoir.», «Le philosophe et la mort» in AT, p. 159.

²⁷⁷ «n'est qu'un *moment* seulement de la mort», MT, p. 17.

dispõe de nenhum saber. Ele patenteia-se mesmo como o “nada do saber”. Na radicalidade na qual Levinas faz questão de pensar, a “experiência” da morte do outro não se revela como a “experiência” do *nada*, “outro” do ser, mas como a intrusão traumática do *desconhecido* ou do refractário à luz - a *prova* da nocturnidade abissal de um *mistério* absoluto. Numa palavra, a morte revela-se como uma *ambiguidade* de *nada* e de *desconhecido* ou de *mistério*. Mesmo se pensada a partir da análise da morte do “outro homem”. De facto, pensada a partir do morrer de outrem, a morte, o escândalo da morte, para além de se apresentar como *fim* e *nada* do qual nada se pode saber, revela-se também, e ao mesmo tempo²⁷⁸, como o desaparecimento de *alguém* num «para além dos processos biológicos», isto é, num algures misterioso ou, no dizer levinasiano, a morte revela-se uma partida sem regresso, uma «partida “sem deixar direcção”»²⁷⁹ para o *desconhecido*. Isto é, para o «*ailleurs*», o «*autrement*», o «*autre*»... que o *incipit* de **Totalité et Infini**, na beleza ímpar da sua descrição, anuncia²⁸⁰. Numa palavra, para o que se subtrai à luz, e, portanto, ao saber e ao poder e, enquanto tal, ao mesmo tempo que os *limita* abissicamente faz do abismo deste *limite* um *limiar*. Um *limiar* que *abre* para o *excesso* de um *desconhecido absoluto* e, por isso, absolutamente inquietante²⁸¹. Um *limiar* que Levinas, inscrevendo-se fecunda e singularmente²⁸² no seio da ocidentalidade filosófica - uma ocidentalidade filosófica que, determinadamente, pensou a morte a partir do ser - detecta já na própria morte de Sócrates. A que Platão, que a narrará, não assiste! Servindo-se, desta feita, da evocação da morte de Sócrates no **Fédon** (117e-118a) platónico, Levinas

²⁷⁸ cfr. MT, p. 10.

²⁷⁹ «départ “sans laisser adresse”», MT, p. 10.

Partida sem regresso, a morte é, ao tempo de **Totalité et Infini**, o movimento que se contrapõe ao da *obra*. Dir-se-á que a morte constitui o próprio *limite-limiar* da *obra* e da vontade que nela se cristaliza - o *limite-limiar* da metafísica.

²⁸⁰ Como Cath. Châlier também refere, salientando a singularidade do pensar levinasiano da morte: «L'autrement de la mort portait... à méditer toujours plus le sens de cet élan vers l'ailleurs qui commence aujourd'hui, la vérité du mouvement vers l'autre, de son excès en soi.», **Judaïsme et altérité**, Verdier, Paris, 1982, p. 132

²⁸¹ «L'in-quietude de l'émotion ne serait-elle pas la question qui, dans la proximité de la mort, serait précisément à sa naissance.», DMT, p. 26. O excesso, a excedência da emoção está na base da convocação, da fissura e da denucleação do sujeito que a ressentente.

²⁸² E dizemos *fecunda* e *singularmente* porque o drama da morte socrática é narrada/interpretada por um Platão - que a ela não assiste - com o intuito de nela perscrutar a imortalidade da alma individual - imortalidade que dará sentido à própria morte. Diferentemente, Levinas quer ver na *emoção* que acompanha a morte de Sócrates o símbolo de um *choque* sofrido que desnoqueira ou desordena a razão; o símbolo de um *excesso*, de um *enigma* ou de um *mistério* que se furta à teorização, de que constitui o limite abissico. Em **Dieu, la Mort et le Temps** escreve o nosso filósofo: «Cette irréductibilité de l'émotionnel se montre même dans l'effort socratique du **Phédon**, dialogue qui tend à reconnaître dans la mort la splendeur même de l'être (mort = être dépourvu de tout voile, être tel qu'il se promet au philosophe et qui n'éclate dans sa divinité qu'avec la fin de la corporéité). Même là, l'approche de Socrate mourant ne perd pas sa résonance affective, alors que la reconnaissance, dans le mourir, de cette annonce de l'être (Socrate sera enfin visible dans la mort), se veut discours rationnel du savoir, théorie. C'est tout l'intention du **Phédon**: la théorie plus forte que l'angoisse de la mort. Mais il y a dans ce dialogue même l'excès de l'émotion: Apollodore pleure plus que les autres, il pleure au-delà de la mesure - et l'on doit chasser les femmes.», *op. cit.*, p. 27.

advoga que há um *excesso* - um *excesso* perturbador, um *excesso* inquietante, um *excesso* traumatizante - na morte que o sujeito *sofre* e que o *altera*:

«Ela (a morte) é simples passagem, simples partida - e, todavia, fonte de emoção contrária a todo o esforço de consolação»²⁸³.

Porque do *fim* e *nada* deixado pela morte do outro, desaparecido num *algures misterioso*, o sujeito nada sabe, a sua relação com a sua morte, com o *excesso* incognoscível que ela configura, é um choque, um *trauma*, uma *emoção*... uma *emoção* desmedida, uma *emoção* que não enraíza na angústia do *nada*, mas no medo e na inquietude do *desconhecido* que abisma este *nada*. Em *La Mort et le Temps* Levinas di-lo assim:

«A relação à morte na sua excepção...que confere à morte a sua profundidade não é nem ver nem mesmo visada...relação puramente emocional, emocionante de uma emoção que não é feita da repercussão, sobre a nossa sensibilidade e o nosso intelecto, de um saber prévio. É uma emoção, um movimento, uma inquietude no desconhecido»²⁸⁴.

Por outras palavras: o *fim* e *nada* que a morte do "outro homem", na sua profundidade abíssica, no seu *excesso* impossível, põe em cena constitui para o sujeito-sobrevivente que, no temor, as ressentido ou as *sofre* aquilo que Maurice Blanchot, singular e enigmaticamente, chamará «*expérience inéprovée*». É em *L'écriture du Désastre*:

«A morte impossível necessária: porque razão estas palavras - e a *expérience inéprovée* à qual elas se referem - escapam à compreensão?»²⁸⁵. Nós sublinhamos.

A *impossível* morte *necessária*, de que - à similitude de Levinas - Maurice Blanchot diz que «o pensamento não pode acolher o que transporta em si e que o transporta»²⁸⁶, é a "experiência" de um *excesso absoluto* ou, mais precisamente, o limite do experienciável que se traduz no sobrevivente numa *passividade* absoluta, num impoder e num não-saber ressentido ou *sofrido* diante da morte e do morrer de *alguém*.

O *desconhecido* ou o *misterioso* da morte é sentido ou *sofrido* no desamparo de uma *afecção*, de «uma afecção mais passiva do que um traumatismo»²⁸⁷, precisa Levinas, que ilustra bem e a impotência e a não-indiferença do sujeito em relação ao fenómeno da morte e, liminarmente, em relação à morte do outro²⁸⁸:

²⁸³ «est simple passage, simple départ - et cependant source d'émotion contraire à tout effort de consolation.», MT, p. 10.

²⁸⁴ «Le rapport à la mort dans son exception qui confère à la mort sa profondeur n'est ni voir ni même visée (mais) rapport purement émotionnel, émouvant d'une émotion qui n'est pas faite de la répercussion, sur notre sensibilité et notre intellect, d'un savoir préalable. C'est une émotion, un mouvement, une inquiétude dans l'inconnu.», MT in *Cahiers de l'Herne*, p. 26.

²⁸⁵ «La mort impossible nécessaire: pourquoi ces mots - et l'expérience inéprovée à laquelle ils se réfèrent - échappent-ils à la compréhension?», M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 110.

²⁸⁶ «La pensée ne peut pas accueillir cela qu'elle porte en elle et qui la porte», *op. cit.*, p. 110.

²⁸⁷ «une affection plus passive qu'un traumatisme», MT, p. 11.

²⁸⁸ É neste sentido que, segundo Levinas, a morte constitui o *limite* do «moi arraché au concept du Moi et au contenu d'obligations dont rigoureusement le concept fournit la mesure et la règle.», DVI, p. 119.

à morte de *alguém* que já não responde. Subtraída à luminosidade diáfana da luz, a relação à impossibilidade da morte necessária ou inexorável de *alguém*, insinua-se como relação - «relação ex-ceptional (ex-cepção: apreender e pôr fora da série)»²⁸⁹ precisa de novo Levinas - com um *mistério*; isto é, como relação com aquilo que já não provém do sujeito, da sua energia e do seu labor e que ele *sofre* numa *passividade* sem assumpção. Numa *arqui-passividade*: uma *passividade* de antes ou de além da oposição passividade/actividade.

Com efeito, dizer, como Levinas faz, que a morte é uma partida para o *desconhecido* é afirmar a impossibilidade de uma *experiência* ou de um saber da morte e, *ipso facto*, consignar a morte, o *excesso* inexorável da morte, como uma *afecção traumática* - como «uma afectividade sem intencionalidade»²⁹⁰ - que o sujeito, «como se estivesse colocado sob um céu de chumbo»²⁹¹, *sofre*. Uma *afecção traumática* que adquire o tom daquilo a que Levinas chamará «culpabilidade de sobrevivente»²⁹² - «culpabilidade sem crime»²⁹³ - ou ineliminável *passividade* que se manifestará como «questão inquietante no seu sem repouso», como «questão original sem posição de questão, sem tese»²⁹⁴ e que, irremediavelmente, o *alterará*. O *pathos* sentido diante do *desconhecido* aberto pela morte do outro não só conota a ineliminável *finitude* do sobrevivente, a *arqui-passividade* na relação heteronómica ao morrer do «outro homem», como a manutenção do *limite* indeterminável, inapropriável, indecível que este morrer *abre*. Daí que por «culpabilidade de sobrevivente» deva entender-se a culpabilidade, a imputabilidade ou a responsabilidade de um sujeito, isto é, o temor de um sujeito que, diante do *enigma* que constitui a morte de outrem, se descobre também mortal. Ou temporal. Temor que não é, como segundo Levinas o é em Heidegger, *angústia* diante do *nada* da morte, mas diante do *desconhecido* que na vulnerabilidade ou na mortalidade do rosto do «outro homem» a morte revela. Temor que é uma «inversão do êxtase intencional»²⁹⁵.

Dizer, por isso, que a morte, relação com *alguém* que já não responde, é relação com o «incognoscível», com o «refractário a toda a luz», com o *mistério*, é dizer que este *alguém* não é, como o é, por exemplo, na V meditação cartesiana de Husserl²⁹⁶, um *alter-ego* - um «outro» do eu - conhecido ou constituído a partir

²⁸⁹ «relation ex-ceptionnelle (ex-ception: saisir et mettre hors de la série)», MT, p. 25

²⁹⁰ «une affectivité sans intentionnalité», MT, p. 19

²⁹¹ «comme placé sous un soleil de plomb», DVI, p. 119

²⁹² «une culpabilité de survivant», MT, p. 15

²⁹³ «culpabilité sans crime.», «Visage et Violence Première» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 138

²⁹⁴ «question originelle, sans position de question, sans thèse.», MT, p. 69

²⁹⁵ «inversion de l'extase intentionnelle», AE, nr. 24, p. 110

²⁹⁶ cfr. Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, trad. De G. Peiffer/E. Levinas, ed. Vrin, Paris, 1992, V Méditation, p. 148-242, de onde recordamos as seguintes afirmações: «...mon ego propre, donné dans une aperception constante de moi-même, existe en ce moment, d'une manière actuelle, avec le contenu de son hic. Il y a donc un ego appréésenté comme autre. La coexistence incompatible dans la sphère primordiale devient compatible par le fait suivant: mon ego primordial, qui constitue pour lui d'autres ego, le fait au moyen de l'aperception appréésentative qui, conformément

da *apodicidade* do eu ²⁹⁷, mas «aquilo que eu não sou. E é-o não devido ao seu carácter, à sua fisionomia ou à sua psicologia, mas devido à sua própria alteridade» ²⁹⁸.

É neste sentido que a morte, que a ameaça da morte não dá conta da resistência de um qualquer obstáculo que o sujeito poderia contornar ou apropriar, mas de uma resistência absoluta - a resistência de um *segredo* absoluto, de um *mistério* indecifrável: o da alteridade! A ameaça da morte ameaça a partir do *além*, a partir do *invisível*... a partir do outro, cuja alteridade atinge o eu «num mau desígnio ou num julgamento de justiça» ²⁹⁹. Numa palavra. O *mistério* da morte anuncia e paradigmata o próprio mistério da alteridade que se revelará na face de outrem. Tal é a direcção aberta pelo *fim* e *nada* da morte pensada a partir da morte e do morrer do outro. Mais precisamente, pelo *desconhecido* que abisma o *fim* e o *nada* da morte. Dela, diz Levinas,

«o seu segredo determina-a - ela aproxima-se sem poder ser assumida» ³⁰⁰.

O *mistério* ou o *enigma* da morte - que diz a sua subtracção à luz e, portanto, ao poder da vontade, da consciência e do saber - anuncia o absoluto de uma alteridade revelada na alteridade de outrem que, relativamente ao Mesmo que a *sufre*, não é simétrica ³⁰¹ nem recíproca, mas absoluta.

«A relação com o Outro não é - *previne o filósofo* - uma idílica e harmoniosa relação de comunhão, nem uma simpatia pela qual, colocando-nos no seu lugar, nós o reconhecemos como semelhante a nós, mas exterior a nós; a relação com o Outro é uma relação com um Mistério. É a sua exterioridade ou, antes, a sua alteridade...que constitui todo o seu ser» ³⁰².

à son sens spécifique, n'exige et n'admet jamais sa confirmation par une présentation.», *op. cit.*, p. 193-194.

E ainda: «L'explicitation transcendentale nous a montré que l'ego transcendantal se saisit tout aussi bien soi-même, dans son être primordial propre, que, sous forme de son expérience transcendentale de l'autre, les autres ego transcendentaux, bien que ces derniers ne soient pas donnés directement eux-mêmes ni dans l'évidence apodictique absolue, mais seulement dans l'évidence de l'expérience "extérieure". Autrui, je l'appréhende "en" moi, il se constitue en moi-même par l'appresentation sans y être présent "lui-même".», *op. cit.*, p. 239.

²⁹⁷ cfr. Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*, trad. G. Peiffer/E. Levinas, Vrin, Paris, 1992, I Meditação, § 9, p. 47-50; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, cap. III e IV.

²⁹⁸ «ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physiologie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même.», TA, p. 75.

²⁹⁹ «mauvais dessein ou dans un jugement de justice.», TI, p. 260.

³⁰⁰ «son secret la détermine - elle s'approche sans pouvoir être assumée.», TI, p. 261.

³⁰¹ Esta reciprocidade da relação inter-subjectiva está, na óptica do nosso filósofo, admiravelmente patente «Dans le roman de Blanchot, *Aminadeb*», onde «cette situation est poussée jusqu'à l'absurde. Entre les personnes qui circulent dans la maison étrange où se passe l'action, où il n'y a aucune oeuvre à poursuivre, où elles demeurent seulement, c'est-à-dire elles existent, cette relation sociale devient la réciprocité totale. Les êtres ne sont pas interchangeable, mais réciproques, ou plutôt ils sont interchangeable parce qu'ils sont réciproques. Et dès lors la relation avec l'autre devient impossible.», TA, p. 75.

³⁰² «La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité...qui constitue tout son être.», TA, p. 63.

Eis a razão pela qual o *enigma* da morte (ou) do outro constitui uma “*experiência*” central para o sujeito que a *sofre*: a morte do “outro homem” permite surpreender a «hemorragia do para o outro»³⁰³, a *arqui-passividade*, abrindo assim a via a que Levinas chama «*surplus de la socialité*»³⁰⁴. Isto é, a via - a *via ético-metafísica* - que anuncia a possibilidade de o sujeito, traumatizado pelo *excesso* enigmático da morte do outro em relação ao seu saber, ao seu ver e ao seu poder, conter mais do que o que *pode* efectivamente conter. A via que dá, enfim, conta da «*identidade desemparelhada*»³⁰⁵ do sujeito. De um sujeito que se descobre mortal. Como bem diz Paul-Laurent Assoun, o (des-)encontro com a morte provoca «*uma detumescência metafísica*»³⁰⁶ ao sujeito fenomenal. E, contudente, Levinas, por sua vez, declarará:

«O morrer, como morrer do outro, afecta a minha identidade de Eu (Moi), tem sentido na sua ruptura do Mesmo, na sua ruptura do meu Eu, na sua ruptura do Mesmo no meu Eu»³⁰⁷.

Nesta *alteração* da Mesmidade do Eu consiste, aliás, a positividade da «*afecção traumática*» da morte pela qual nem a *intencionalidade*³⁰⁸ é mais o segredo último do psíquico, nem o tempo é mais pensado como limitação do ser mas como relação com o Infinito, nem a morte é mais apenas *aneantização*, mas *mistério* e, *ipso facto*, questão (infinita ou *prece*) necessária que põe o *ser-do-sujeito-para-si* em questão, a fim de que esta relação com o Infinito ou tempo (e linguagem) se produza.

Em síntese: a *misteriosa* ou *enigmática* morte do outro põe o *para-si* do sujeito em questão num duplo sentido:

- no sentido em que anuncia a suspensão do movimento centrípeto da subjectividade fruente que, face ao outro, se reconhece constitutivamente mortífera, assim pondo o egoísmo do *para-si* em questão. Isto é, no sentido em que é *fim*. É por este *pôr em questão*, é por esta ordenação, por este *puro ponto de interrogação* que, silencioso, ressoará no rosto vulnerável ou mortal do outro, próximo nunca próprio - nunca apropriado - que o sem-sentido da morte se estende, segundo Levinas, para além do ser. Diante da mortalidade expressa no rosto do “outro homem”, o *conatus essendi*, a perseverança ontológica, na qual a vontade consciente é alfa e ómega, é posta em questão e, *por detrás* do ser persistindo egoisticamente no seu ser, assiste-se à *gênese* da «*maravilha do eu desembaraçado de si e temendo por outrem*»³⁰⁹. Temendo pela mortalidade de outrem. Refira-se, insistindo, que este questionamento do *para-si*, que a morte expressa no rosto do outro põe em cena, não é nem um acto reflexivo, pela via do qual o eu se *impõe*, nem a entrada do eu num discurso supra-pessoal coerente

³⁰³ «l'hémorragie du pour l'autre», AE, p. 93.

³⁰⁴ cfr. TI, p. 244.

³⁰⁵ «identité dépareillée», AE, p. X.

³⁰⁶ «une détumescence métaphysique», Paul-Laurent Assoun.... p. 137.

³⁰⁷ «Le mourir, comme mourir de l'autre, affecte mon identité de Moi, il est sensé dans sa rupture du Même, sa rupture de mon Moi, sa rupture du Même dans mon Moi.», MT, p. 15.

³⁰⁸ cfr. MT, p. 12.

³⁰⁹ «merveille du moi débarrassé de soi et craignant pour l'autrui.», *op. cit.*, p. 92.

e universal, nem ainda o fim da instância subjectiva, mas uma *eleição*. A saber, «a promoção a um lugar privilegiado de que depende tudo o que não é eu»³¹⁰. Para Levinas o eu só é eu na medida em que é eleito. O que significa que não tendo ele nem a gênese nem a razão de ser em si próprio, é, no entanto, a condição para «tudo o que não é eu». Entenda-se, a condição para o *limiar*, aberto pelo *mistério* da morte, se fazer sentir como *acolhimento* do *porvir puro*, do «*além do rosto*» ou da transcendência transcendente até à ausência. Numa palavra: a condição para o *porvir puro* ou o *excesso* ineliminável da morte entrar - alterando - singularmente no presente ou na “experiência” do sujeito.

«Ser eleito significa, em relação à consciência transcendental, uma passividade extrema»³¹¹, declara Levinas.

³¹⁰ «la promotion à une place privilégiée dont dépend tout ce qui n'est pas moi», «Transcendance et Hauteurs» in EL, cahiers de l'Herne, Paris, 1991, p. 102

³¹¹ «Être élu, cela signifie par rapport à la conscience transcendente, une passivité extrême.», «Visage et violence première» in **La différence comme non-indifférence**, ed. Kimé, Paris, 1995, p. 138. Refira-se que é nesta *eleição* do sujeito como *responsabilidade pré-originária* que, diferentemente de P.Ricoeur e em resposta às críticas que este na sua obra **Soi-même comme un autre** (ed. Seuil, p. 380-392) lhe lança, Levinas vê a *dignidade - dignité d'êlu* (in «L'unicité humaine du pronom Je» in colectivo, **Éthique et Responsabilité**, Paul Ricoeur, À la Baconnière, Neuchâtel, 1994, p. 36) - do sujeito como possibilidade de ele vir a *sófrer* o apelo lançado pelo rosto do outro, graças ao qual esta *dignidade de eleito*, esta «unicité d'irremplaçable», esta «unicité d'êlu» (TI, p. III) se cifrará no «pour l'autre» de la responsabilité comme charité originelle et primordiale, comme gratuité en face du visage d'autrui.» («L'unicité humaine du pronom Je», p. 36). Esta *dignidade de eleito* ou «cette non-indifférence à soi-même» (op. cit. p. 36), que Levinas faz corresponder à designação ricoeuriana de “*estime de soi*”, não se reduz, portanto, como Ricoeur advoga, à «générosité du “pour l'autre”» (op. cit. p. 35-36), mas, no próprio dizer levinasiano, «elle transparait... dans la responsabilité initiale et incessible... en guise de dignité d'êlu qui... s'annonce dans l'unicité humaine du pronom je» (op. cit., p. 36). O que é reafirmar a *ambiguidade* constitutiva da subjectividade do sujeito *em e para-si*. Subjectividade que, como temos vindo a assinalá-lo, não constitui um primeiro degrau a partir do qual um sujeito constituído se abriria a um segundo e definitivo registo - justamente o do *ser-para-outrem*. Porque *separado*, o sujeito *em e para-si* é já, à partida, um sujeito *vulnerável e passivo*; *passividade* que reflecte a *estime de si* como condição do *para-outrem* da responsabilidade ético-metafísica. É justamente a *separação* que permite pensar a distância ou a diferença entre o sujeito e ele mesmo, entre o sujeito e o mundo, entre o sujeito e o outro e, finalmente, entre o outro e o mundo no registo da independência ontológica, pois sem esta nenhuma alteridade seria pensável no plano da *socialidade* e da *justiça*. O que é reafirmar a necessidade da individualidade, do «dur noyau de l'unique» (AE, p. X), da *estime de si*, para sófrer o *trauma* da transcendência e, portanto, para, *em-si separado de si*, se predispor ao *acolhimento* ético do outro. Da *separação* depende a *assimetria* da relação ética com outrem. Que Ricoeur, enquistado na «dimension ontologique du soi» (R. Simon, **Éthique de la responsabilité**, ed. du Cerf, Paris, 1993, p. 144), não admite: «Soi est immédiatement structuré par l'altérité. Dans **Soi-même comme un autre**, j'ai voulu montrer que l'ipséité - la propriété réflexive du soi - était essentiellement liée à sa capacité réceptive à l'égard de l'altérité.» (op. cit., p. 24). Ora, todo o problema reside no modo de determinar esta «capacité réceptive», (que em Levinas não é *capacidade mas trauma*), como, aliás, o próprio Ricoeur reconhece (op. cit., p. 25). Modo que para este filósofo é o da *reciprocidade inter-pessoal* (op. cit., p. 24). Pelo que, distanciando-se criticamente de uma concepção substancialista da identidade que designa por «identité idem», a que contrapõe a «identité ipse» constituída narrativamente, isto é, constituída pela relação de alteridade e de mutualidade, Ricoeur parece, todavia, desatender aos “efeitos” da *alteridade* (que para Levinas é primeira, isto é, que precede e excede; que excede sempre) no registo da “idealidade” ou da identificação do sujeito. “Efeitos” que em nosso entender interditariam a comparação que intitula a sua obra: **Soi-même comme un autre** e justificam a *assimetria* da relação ética ao outro, segundo

Emmanuel Levinas, justificando assim a impossibilidade, também sublinhada por um R. Simon «frappé... par le peu d'attention que P. Ricoeur accorde aux concepts de "créaturalité" et d' "élection", qui - *acrescenta* - sont pourtant de première importance dans la pensée levinasienne», (*L'éthique de la responsabilité*, ed. du Cerf, Paris, 1993, p. 145), de «passer de l'éthique ricoeurienne à l'éthique levinasienne» (*op. cit.*, p. 144). Porque pensada no registo ontológico «on peut se demander - *adianta ainda o mesmo Simon* - si la critique de P. Ricoeur rejoint toujours la pensée de E. Levinas», (*op. cit.*, p. 144). E o mesmo se poderá dizer, em nosso entender, das críticas que lhe são dirigidas:

- quer a partir da *ética discursiva* ou da comunicação de Habermas assente no princípio de universalização argumentativa (cfr. A. Fortin-Melkevik, «L'exigence universaliste en éthique: natures de l'homme et éthiques» in *Revue d'Éthique et Théologie Morale*, Le supplément, n° 179, déc., 1991, p. 157-173), condição *sine qua non* da validade da *norma de acção* pela qual os intervenientes são obrigados a participar na elaboração da mesma. Mas se é certo que, ao impôr a obrigatoriedade da participação, o critério de universalidade de Habermas subtrai o sujeito ético à insularidade e ao solipsismo, já é menos certo que ela não pressuponha a independência do pensamento subjectivo (ainda que *posteriormente* confrontado argumentativamente com outros) e não acabe por diluir a singularidade da sua diferença no espaço da indiferença que é o da comunidade consensual, resultado ou *telos* do discurso argumentativo. Na verdade, a comunidade aproximada a partir da comunicação supõe, para o autor dos *Prolégomènes et compléments à la théorie de l'action communicationnelle* e da *Théorie de l'agir communicationnel* (Fayard, Paris, 1987) a existência de sujeitos separados e dotados, à partida, de convicções, de ideais e de motivações próprias. Ainda que este originário tecido subjectivo esteja destinado a ser posteriormente ultrapassado pela via do discurso argumentativo, originando então «une communauté de convictions rationnellement motivées», ele é, todavia, o *próprio* de um sujeito, à *partida*, supostamente isolado - de um sujeito que ainda não teria entrado no circuito da comunicação com os outros. Por outras palavras. Porque à partida separado, as motivações originárias do sujeito ainda não teriam sido postas em comum pela comunidade. E daí a crítica de S. Agacinski: «La communauté qu'instaure le discours argumentatif semble une communauté de sujets pensants où chacun coïncide d'abord avec lui-même avant de rejoindre l'autre et de pouvoir agir avec lui. Elle se donne d'abord des sujets qui se représentent les raisons de leur action - pour élaborer ensuite une communauté de sujets.», *Critique de l'égoïsme*, Galilée, Paris, 1966, p. 27. Tal é verdadeiramente o *limite* do discurso argumentativo. Um limite que, esquecido, faz com que a comunidade instituída pelo discurso argumentativo seja uma comunidade de sujeitos pensantes que, antes de encontrarem o outro e de poderem agir sobre ele, coincidiriam consigo mesmos. Assim pensada, nem a comunidade do consenso nos parece dar qualquer lugar ao outro ou ao diferente, isto é, à pluralidade das vozes (e à pluralidade das vozes na *própria voz* de cada um, tendo em conta que a língua é sempre herdada, isto é, precede e, porque precede, excede, excede sempre o sujeito que dela se apropria, apropriando-se enlutada ou infinitamente endividada de si: apropriação que se traduz nas referidas motivações, valores... numa palavra, na sua singularidade (já sempre *contaminada* pelo universal que por sua vez nunca é *simplesmente* o outro absoluto da singularidade como Habermas parece defender quando afirma: «Individualisme et universalisme sont les deux faces d'une même pièce de monnaie», «Être résolument moderne» in *Autrement*, 102, Nov., 1988, p. 29. Nós sublinhamos.) nem, portanto, e *ipso facto* à conflitualidade dos conflitos, *topos* a partir do qual, é sabido, o próprio Aristóteles parte para pensar a justiça. Embora Habermas argumente que «Un consensus n'est pas quelque chose d'affirmatif, mais une double négation.» (*op. cit.*, p. 28). Na não-positividade do consenso é bem visível a sombra imensa de Hegel, da *Aufhebung* hegeliana! Pergunte-se: como é que uma tal comunidade de convicções *racionalmente* motivadas pode transpôr as suas divisões e justificar e garantir que a comunidade social, político-jurídica que ela instaura seja, ao mesmo tempo, mais *racional* e menos limitadora do que outras que, como ela, também visam a unidade através do polimento das diferenças patente na unidade de convicções ditas comuns e também obtida por meios racionais? E isto porque, segundo Habermas, «L'action communicationnelle consiste à lier les plans d'action de différents acteurs en utilisant la force rationnellement motivante impliqué dans les actes de langage illocutionnaires» («Être résolument moderne» in *Autrement*, n° 102, Nov., 1988, p. 28). A ser assim pergunte-se de novo: como podem o assentimento *racional* dos interlocutores e o sucesso dos actos ilocutórios garantir *absolutamente* a *racionalidade* de uma argumentação? Racionalidade que é para Habermas «d'abord la disposition dont font preuve des sujets capables de parler et d'agir à acquérir et à appliquer un savoir faillible - e *acrescenta ainda* - ...la rationalité se

A eleição transfigura a subjectividade alienável da necessidade e da vontade «virando-as para os recursos da sua interioridade»³¹². Neste sentido, a *eleição* ou a *moralidade* inverte o movimento de interiorização e de apropriação do eu, advogando que ele existe graças ao “recurso da sua interioridade” que o questio-

mesure à la faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigences de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. La raison communicationnelle fixe les critères de rationalité en fonction des procédures argumentatives qui visent à honorer, directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sincérité subjective et enfin à la cohérence esthétique.» (**Le discours philosophique de la modernité**, ed. Gallimard, Paris, 1988, p. 371-372). Se a proposição habermasiana no seu todo nos mereceria um lentíssimo comentário, impossível para os objectivos que de momento visamos, não podemos, no entanto, deixar de indagar o que distingue «les critères de rationalité» da razão comunicacional e «la force rationnellement motivante» que lhe é própria de uma força manipuladora que tenha também em mente o consenso? Como certamente Agacinski argumenta: «Le oui fasciste à la voix unique du chef constitue aussi, à sa façon, une *acceptation* des interlocuteurs, il constitue aussi un consensus.» E conclui: «Il n'est pas si facile de distinguer tranquillement la “force sans violence du discours argumentatif” de la “manipulation” si le critère de rationalité et l'idéal de société restent l'acceptation consensuelle de convictions communes.» (**Critique de l'égoïsme**, Galilée, Paris, 1996, p. 28).

Se muito *espinosistamente* Bataille proclamava que «le sommeil de la raison ... engendre des monstres» (**Théorie de la religion**, idéas/Gallimard, Paris, 1973, p. 145) não é menos verdade que uma (neo)-racionalidade cega para a sua cegueira congénita não deixa também de não evitar a iminência do pior. E, neste sentido, a heteronomia estrutural do sujeito levinasiano (um Levinas injustamente atirado pela ética do bom-senso comunicacional para o que Habermas, citando Susan Handelman, designa por «l'herméneutique hétérologue juive»: «La phrase (de Levinas) est frappante - *escreve Handelman* - et éminemment rabbinique; la Torah, la Loi, l'Écriture, Dieu, dit-il, sont encore plus importants que Lui. Nous pourrions dire que...l'herméneutique hétérologue juive ne vont rien d'autre: délaissier Dieu, mais perpétuer une Torah, l'Écriture de la Loi, selon leur propre voie déplacée et ambivalente») (Susan Handelman citada por J. Habermas in **Le discours philosophique de la modernité**, p. 217) que advoga o endividamento in-finito à primazia do “outro homem” - que o mesmo é dizer à primazia de uma linguagem de palavras ambíguas, proféticas ou inspiradas - é, no desconforto de um pensamento que suspeita da predicação, um alerta e uma vigília sempre intranquila para tentar evitar o pior.

- quer a partir da onto-fenomenologia de F. Jacques que, nomeadamente, se pergunta se o sujeito ético-metafísico de Emmanuel Levinas «ne laisse pas de réintroduire un primat paradoxal du moi», F. Jacques, **Différence et subjectivité**, Aubier, Paris, 1982, p. 165. O próprio Levinas responde à objecção, dizendo: «La “découverte” d'autrui...subvertit l'approche transcendantale du moi, mais conserve le primat élogique de ce moi qui reste unique et élu dans sa responsabilité irréversible. Chez Francis Jacques, il reste une priorité du connaître. Or, il m'importe de faire admettre que toute pensée n'est pas connaissance, ni n'est fondée...sur la présence ou sur la représentation; que le *sensé* n'est pas épuisé par la science ou l'expérience qui se produit dans le conscient, ni dans le secret qui serait la cachette ou la pudeur de l'inconscient.» HN, p. 213.

Para a oposição de Ricoeur (oposição firmada na reciprocidade da relação ética e no seu fundamento ontológico) a Levinas, cfr. P. Ricoeur, «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage» in **Répondre d'Autrui**. Emmanuel Levinas, La Baconnière, Neuchâtel, 1989, p. 17-40; *ibid.*, **Soi-même comme un autre**, ed. Seuil, Paris, 1990, p. 221-222; 380-383; *ibid.*, «J'attends la renaissance» in **Autrement**, n.º 102, Nov., 1988, p. 175-183; *ibid.*, «Avant la loi morale: l'éthique» in **Encyclopaedia Universalis**. Para a resposta levinasiana às objecções de P. Ricoeur, cfr. «L'unicité humaine du pronom Je» in **Répondre d'Autrui**. Paul Ricoeur, La Baconnière, Neuchâtel, 1994, p. 35-36. E para uma excelente síntese da relação irremediavelmente conflitual entre Paul Ricoeur e E. Levinas, cfr. R. Simon, **Éthique de la responsabilité**, ed. Cerf, Paris, 1993, nr. 19, p. 144-146.

³¹² «en les tournant vers les ressources de son intériorité.», TI, p. 275.

namento da morte desbrava. Questionamento que se mostrará como uma tensão nova no seio do Eu-Mesmo que *abrirá*, tornando-o solidário de outrem. Ou seja, *fim e nada*, a morte do outro, que assinala o *limite* do imperialismo e do egoísmo do eu, não o erige como um momento da ordem universal de uma razão logocêntrica, mas confirma-o na sua *ipseidade* - uma *ipseidade* «necessária para fazer direito ao outro»³¹³, proclama o filósofo.

- e no sentido em que, ao mesmo tempo, vai obrigar o sujeito a responder pelo seu *direito a ser* ou a *justificar-se*. A *justificar-se*, não diante do viril e cruel juízo da história, mas diante de Deus ou da transcendência (*a-Deus*) para onde abre o *porvir misterioso* da morte plasmado no rosto de outrem. Este ordena a não-indiferença pela morte de outrem, suscitando o temor por tudo quanto no existir do eu egoísta possa ser violência e usurpação. Temor que exige a justificação do direito a ser. Razão pela qual este *a-Deus* da morte significa o declínio da onto-fenomeno-logia, a suspensão da prioridade do ontológico negador da alteridade de outrem. Este *a-Deus* clamará na «ponta extrema do “não matará”»³¹⁴ e despertará e inclinará o eu a *justificar-se*. Isto é, a de-pôr-se da sua soberania e a «morrer pelo invisível»³¹⁵, que o mesmo é dizer a recear, mais do que a sua própria morte, a morte de outrem, encetando com ele uma relação meta-onto-fenomeno-lógica. Isto é, uma relação ético-metafísica, da qual Levinas diz que

«... não é um saber, um conhecimento do Outro, mas tem como ponto de partida a sua fraqueza. Ela consiste em ser tocado pelo seu ser-exposto-à-morte»³¹⁶.

Em suma, expressa como ausência de expressão no rosto do outro, a morte, *anacronia e contratempo*, é o

«despertar do para-si bastando-se na sua identidade pela alteridade inabsorvível do outro, incessante franqueamento do Mesmo....A manutenção deste despertar, pensado concretamente e até à sua ênfase, é uma responsabilidade por outrem....Despertar que jamais cessa....Despertar pelo infinito - mas que se produz concretamente sob a forma de um apelo irresistível à responsabilidade»³¹⁷.

Diante da vulnerabilidade ou da mortalidade do rosto do “outro homem” erige-se, no coração da própria identidade *inter-essada* - e contra esta identidade e contra a perseverança no ser de um ente seguro do seu direito a ser - uma responsabilidade por outrem a quem o sujeito está *desde sempre já* votado - antes

³¹³ «nécessaire pour faire droit à l'autre», *op.cit.*, p. 105.

³¹⁴ «la pointe extrême du “tu ne commettras pas d'homicide”», «De l'Un à l'Autre» in *EL*, cahiers de l'Herne, Paris, 1991, p. 93.

³¹⁵ «mourir pour l'invisible», *TI*, p. 5.

³¹⁶ «... n'est pas un savoir, une connaissance de l'autre, mais il a comme point de départ sa faiblesse. Il consiste à être touché par son être-exposé-à-la-mort...», «Visage et violence première» in *La différence comme non-indifférence*, ed. Kimé, Paris, p. 137.

³¹⁷ «éveil du pour-soi se suffisant dans son identité par l'altérité inabsorbable de l'autre, incessant dégrisement du Même.... Cette tenue-en-éveil, pensée concrètement et jusqu'à son emphase, est une responsabilité pour autrui.... Éveil qui ne s'arrête jamais.... Éveil par l'infini - mais qui se produit concrètement en guise d'un appel irrésistible à la responsabilité...», *MT*, p. 29.

mesmo de ter expresso qualquer voto, antes mesmo de estar “presente” em si próprio.³¹⁸

É neste sentido que a responsabilidade por outrem, como co-resposta ao apelo que a vulnerabilidade ou a mortalidade do rosto de outrem exprime, revela uma obediência que, na proximidade do rosto, é anterior à própria escuta do apelo ou do mandamento³¹⁹. O anacronismo desta obediência, que precede a própria escuta da ordem como se a ordem se formulasse na própria voz daquele que lhe obedece, é a própria modalidade da *inspiração* ou a heteronomia da obediência. Numa palavra, o *trauma* ou o rastro do Infinito ou de Deus *no* finito que a violência da morte anuncia, «rompendo precisamente com o intelectualismo do saber e desenhando, na obediência à ordem absoluta, a própria diacronia do futuro»³²⁰.

É assim que a sujeição à ordem significada no rosto mortal do “outro homem” é já uma obediência ao Outro absoluto, isto é, «à palavra de Deus, na condição de não nomear Deus senão a partir desta obediência»³²¹, adverte Levinas.

É nesta sujeição electiva, nesta *de-posição* do “moi haïssable” que a ética ou a espiritualidade do humano significa e que o sentido do ser fenomenal, sob o aguilhão do *mistério* da morte, se transmuta em apelo à sua *justificação* - em vocação de *santidade*³²², isto é, em «possibilidade de sentir o ser-para-a-morte-do-outro mais intensamente do que o meu-próprio-ser-para-a-morte»³²³.

É o que o filósofo testemunhará, precisando o modo como a mortalidade, enquanto fenómeno originário do sujeito descoberto diante da vulnerabilidade ou da mortalidade do rosto do “outro homem”, se revela no chão da história. Ou, e mais precisamente, como é que se revela o *limite-limiar* do existir fenomenal do sujeito através da inscrição da vontade, que enquanto fenomenal o define, na história. Em *Totalité et Infini* (1961), Levinas aproximarà a morte como *limite* abissal do existir consciente, como *impossibilidade de toda a possibilidade*, e o sujeito como um «ser contra a morte»³²⁴ através da “experiência” da *dualidade* ou da *ambiguidade da vontade*, da *violência da guerra* e do *assassínio*. Importa, por isso, dilucidar agora como se manifesta esta violência primeira que é a mortalidade essencial da *identidade do Eu-Mesmo* como vontade, liberdade e consciência, atentando na morte não como o *fim* do sujeito, mas como um veemente desmentido da pretensa soberania do *registo onto-económico da sua subjectividade*. Isto é, como uma alienação e *alteração* da vontade do sujeito *para-si*: ou seja, por um lado como o *limite* ou o *fim do poder de poder* do sujeito

³¹⁸ cfr. *op. cit.*, p. 93.

³¹⁹ cfr. «De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps» in EL, *Cahiers de l'Herne*, p. 94-95.

³²⁰ «rompant précisément avec l'intellectualisme du savoir et dessinant, dans l'obéissance à l'ordre absolu, la diachronie même du futur.», *op. cit.*, p. 94.

³²¹ «à la parole de Dieu, à condition de ne nommer Dieu qu'à partir de cette obéissance.», *op. cit.*, p. 95.

³²² U-tópico, mas sem miragens utópicas, Levinas faz questão de precisar o sentido desta vocação humana para a santidade: «Je n'affirme pas la sainteté humaine, je dis que l'homme ne saurait contester la suprême valeur de la sainteté.», «Violence du visage» in AT, p. 181.

³²³ «possibilité de ressentir l'être-vers-la-mort-de-l'autre plus intensément que mon être-vers-la-mort.», *op. cit.*, p. 133.

³²⁴ «être contre la mort», TI, p. 262.

voluntarioso, por outro como o *limiar* de um novo poder; a saber, o poder de *adiar* a sua vontade mortífera, tendo, por isso, tempo de ser ou de existir (pelo Outro) para outrem. O tempo dado pela morte vai revelar-se como *adiamento* da morte, como *passagem* do Infinito, *concretizada* na relação de um ser ou de uma vontade separada com outra vontade. O que é ainda um modo de perscrutar como é que no chão da história o *porvir puro*, que além da economia e da história o *mistério* da morte anuncia, está presente no presente ou na “experiência” do eu voluntarioso. É nos seguintes termos que Levinas o anuncia:

«A vontade é subjectiva - ela não é dona da totalidade do seu ser porque, com a morte, acontece-lhe um evento que escapa totalmente ao seu poder. A morte não marca a subjectividade da vontade enquanto fim, mas enquanto suprema violência e alienação»³²⁵.

A *vontade*, na qual se exercita a *identidade consciente do Eu-Mesmo*³²⁶ *ateu* ou *separado*, é estruturalmente constituída por uma dualidade ambigüizante de traição e de fidelidade que anuncia a sua *mortalidade* essencial pela via da sua corporeidade³²⁷. Ou seja, justifica **Autrement qu’être...** «enquanto possibilidade da dor...enquantomal na sua pele»³²⁸.

Apesar da sua pretensão virilmente heróica, a vontade, que não se *exprime* inteiramente nas suas obras que, por isso, assumem o estatuto de mercadorias³²⁹, é obrigada a confrontar-se com a possibilidade da violência. E isto num duplo sentido:

- no sentido em que a vontade é, por um lado, resistência à violência do *anonimato do ser* ou do *elemental* - resistência que culminou na identificação solitária e egoísta do necessário³³⁰ Eu-Mesmo ou no «duro núcleo do único»³³¹ no dizer de **Autrement qu’être...**

³²⁵ «La volonté est subjective - elle ne tient pas tout son être, car il lui arrive, avec la mort, un événement qui échappe absolument à son pouvoir. La mort ne marque pas la subjectivité de la volonté en tant que fin, mais en tant que suprême violence et aliénation.», TI, p. 268.

³²⁶ Sinónimo de ateísmo, de identidade separada é, para o nosso filósofo, liberdade e vontade: «la volonté - *escreve* - assure le *chez soi* de l’être séparé.... La volonté...équivaut à l’athéisme.», TI, p. 250.

³²⁷ Corporeidade que incarna a *exposição*, a *vulnerabilidade*, a *passividade*, a *afecção* do tempo diacrónico da senescência e que sofrerá, enquanto tal, a requisição ou o mandamento do outro, génese da responsabilidade como estrutura ou in-condição da subjectividade. Corporeidade que é, por tudo isto, uma contestação radical da *Sinngebung*, isto é, do privilégio gnosiológico da consciência: «La transcendence - *escreve* Levinas - se produit par la kinesthèse où la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel.», EEHH, p. 142.

Para a questão do corpo em Levinas cfr., entre outros, Craig R. Vasey, «Le corps et l’Autre» in *Exercices de la patience*, 1, 1980; Angel Garrido Maturano, «Pasividade e corporalidade como exposição e decir en el pensamiento de Emmanuel Levinas» in *Agora*, Papeles de filosofía, Univ. de Santiago de Compostela, 14/1, 1995, p. 5-18; E. Wyschrograd, Emmanuel Levinas. **The problem of ethical metaphysics**, M. Nijhoff, The Hague, 1974, p. 58; 108 ss.

³²⁸ «en tant que possibilité de la douleur...en tant que...mal dans sa peau.», AE, p. 65-66.

³²⁹ TI, p. 250.

³³⁰ E necessário, lembremos, porque a vida interior é um *acontecimento* na economia do ser absolutamente indispensável à produção do Infinito: «On cherche - *proclama* Levinas - à présenter la vie intérieure, non pas comme épiphénomène et apparence, mais comme événement de l’être, comme ouverture d’une dimension indispensable, dans l’économie de l’être, à la production de l’Infini.», TI, p. 268.

³³¹ «dur noyau de l’unique», AE, p. X.

- e no sentido em que, silenciosa e cristalizada nas suas obras, a vontade já se ex-põe através delas a outrem, revelando-se assim como uma resistência à hostilidade de vontades alheias. O malefício destas vontades, alheias e hostis, e o temor que elas provocam no querer mudo da vontade acordam nesta o próprio temor da morte. Temor da morte que se revela como medo pelo seu próprio ser. Medo que não é um medo do *nada*, mas, insistimos, medo da violência, medo que «se prolonga...em medo de Outrem, em medo do absolutamente imprevisível»³³². Neste sentido, a resistência que a vontade oferece à hostilidade misteriosa das vontades que enfrenta e a que, muda, está sujeita confirma precisamente e a *mortalidade* essencial da vontade e a *alteridade* que lha dita e graças à qual a violência ou a tirania³³³ da morte não retira por inteiro o sentido à vida. Na sua escrita excessiva, Levinas di-lo assim:

«Mas se a vontade é mortal e susceptível de violência a partir do golpe da arma, da química do veneno, da fome e da sede, se ela é corpo que se mantém entre a saúde e a doença, não é apenas porque ela é bordejada pelo nada. Este nada é um intervalo para-além do qual se ergue uma vontade hostil. Sou uma passividade ameaçada não apenas pelo nada no meu ser, mas por uma vontade na minha vontade. Na minha acção, no para si da minha vontade, estou exposto a uma vontade estrangeira»³³⁴.

E, nesta exposição a uma vontade estranha, a vontade reconhece-se mortal e é posta em causa. É posta em causa no seu *poder de poder*. A sua *mortalidade* ou o seu *im poder*, a sua *arqui-passividade* advém-lhe precisamente do facto de não ser *originariamente causa sui*. E não o é porque - vimo-lo³³⁵ - ela é já uma possibilidade dada pela *morada* (*oikos*) que viabiliza a sua de-mora no mundo e a sua consequente *apropriação* das coisas mundanas. É a *morada* que viabiliza o *existir económico*, *inter-essado* ou *fenomenal* inerente ao labor da vontade consciente. Ora, não sendo *causa-sui*, enquanto *para-si*, isto é, enquanto *separada* ou *criada*, a vontade - já vulnerabilidade, já doença e velhice, já mortal, em suma - é já sempre *para-outrem*. É o que importa demonstrar, demonstrando que, do ponto de vista hetero-antropológico no qual Levinas a considera, a *morte* não é apenas uma *aneantização*, mas *mistério* ou *porvir absoluto*, pelo que pensada através da inscrição da vontade na história, reenvia já sempre a uma *ordem inter-pessoal* que *alterará* a interioridade do *existir onto-económico* ao revelar-lhe a sua «suprema violência e alienação»³³⁶.

«A vontade que equivale ao ateísmo - que se recusa a outrem como a uma influência que se exerce sobre um Eu..., que se recusa a outrem como a um Deus

³³² «se prolongue...en peur d'Autrui, de l'absolument imprévisible.», TI, p. 262.

³³³ «La violence de la mort menace comme une tyrannie.», TI, p. 260.

³³⁴ «Mais si la volonté est mortelle et susceptible de violence à partir du tranchant de l'acier, de la chimie du poison, de la faim et de la soif, si elle est corps se tenant entre la santé et la maladie, ce n'est pas qu'elle soit seulement bordée par le néant. Ce néant est un intervalle au-delà duquel gît une volonté hostile. Je suis une passivité menacée non seulement par le néant dans mon être, mais par une volonté dans ma volonté. Dans mon action, dans le pour soi de ma volonté, je suis exposé à une volonté étrangère.», TI, p. 262.

³³⁵ cfr. Parte IV deste trabalho, cap. 2, § 1 e § 2.

³³⁶ «suprême violence et aliénation.», TI, p. 268.

que habita o Eu (Moi) - a vontade subtrai-se a esta possessão, a este entusiasmo como o próprio poder da ruptura - abandona-se a Outrem pela sua obra que, todavia, permite assegurar a sua interioridade. *Pelo que a interioridade não esgota a existência do ser separado*»³³⁷.

Nós sublinhamos para enfatizar o que com esta análise do limite ou da mortalidade originária da vontade inscrita na história está verdadeiramente em questão para Levinas; a saber, testemunhar como, uma vez instituída, a interioridade fenomenal ou onto-económica do sujeito no definitivo do presente, na ambiguidade que a erige, ela não esgota a sua existência de ser separado. Ou, para o dizer no idioma de Celan, a interioridade fenomenal já é mais alta³³⁸ do que ela própria, porque já vem a si a partir do outro, *topos* no qual se revela o *porvir puro* da morte - da morte sempre iminente: «Ich bin du, wenn ich ich bin»³³⁹ clamará ainda o mesmo poeta. Porque separada - e enquanto separada, - a interioridade que, diz Levinas, não esgota a existência do ser separado, tem já sempre em si um desejo de salvação infinita. Uma salvação dada pela mortalidade ressentida no rosto do “outro homem”. Tal é a tortuosidade da revelação da transcendência ou da morte como *porvir puro* ou absoluto, tal é a cena a que Paul-Laurent Assoun³⁴⁰ designa de *trama dramaturgica* do pensamento levinasiano; a saber, a cena da descrição de um choque, de um trauma que destitui o sujeito fenomenal enquanto consciência, liberdade e vontade da sua mestria, a cena da descrição de um falhanço redentor na tentativa de identificação do sujeito consigo mesmo e a sua definitiva alteração pelo exterior inapropriável e originário da morte ou da alteridade do “outro homem”, onde aquela se anuncia. Numa palavra. Uma cena, «a cena primitiva da ética»³⁴¹ que põe em cena o facto de o eu voluntarioso, inscrito e perdido na sua singularidade no chão da história, ser, mais originariamente do que “ego” - *refém* (*otage*). Vejamos como.

Já o sabemos: muda e solitária, a vontade não pode transcender-se pela extensão dos poderes da consciência intencional-representativa que a rege, porque é justamente enquanto poder e enquanto intencionalidade que a vontade consciente é sólido intransponível. E isto porque, embora produtora da obra na qual se materializa, a vontade não a acompanha até ao fim³⁴². Uma separação é, pois, cavada entre a vontade produtora da obra e a própria obra, na qual se cristaliza. Separada das suas obras e nelas silenciada, a sua «transcendência fica

³³⁷ «La volonté qui équivaut à l'athéisme - qui se refuse à Autrui, comme à une influence s'exerçant sur un Moi qui se refuse à Autrui comme à un Dieu habitant le Moi - la volonté s'arrache à cette possession, à cet enthousiasme comme le pouvoir même de la rupture - se livre à Autrui par son oeuvre qui, cependant, permet d'assurer son intériorité. *L'intériorité n'épuise pas ainsi l'existence de l'être séparé*». *TI*, p. 250-251.

³³⁸ «Wir sind höher als wir selber», Paul Celan, *Gesammeltewerke*, dritter band, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1986, p. 161.

³³⁹ Paul Celan, «Lob der Ferne» in *Mohn und Gedächtnis in Ausgewählte Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt am main, 1968, p. 14..

³⁴⁰ cfr. Paul-Laurent Assoun, «Le sujet et l'Autre chez Levinas et Lacan. Éthique et inconscient» in *Rue Descartes*, CIPh., 7, Albin Michel, 1993, p. 134.

³⁴¹ «La scène primitive de l'éthique.», *op. cit.*, p. 134.

³⁴² «Toute volonté - escreve Levinas - se sépare de son oeuvre.», *TI*, p. 251.

a meio-caminho»³⁴³. A única transcendência que, para o filósofo, irá até ao fim é justamente a da *expressão*, na qual o autor que se exprime na obra assiste de viva voz. A diferença existente entre vontade muda e *expressão* traduz, para o Levinas de *Totalité et Infini* (1961), a diferença existente entre escrita-história-obra e palavra viva-julgamento de Deus-Obra³⁴⁴.

Inexpressiva, muda e silenciosa, a obra, que, mera «forma plástica»³⁴⁵ ou mera mercadoria, atesta o seu autor na ausência deste, fica sujeita ao desconhecido. Numa palavra, fica sujeita ao sentido que outras vontades, exteriores à sua, isto é, exteriores àquela que lhe deu forma, lhe possam outorgar. E isto porque, insistimos, para Levinas, só o *querer vivo* da vontade ou a verdade do querer³⁴⁶, isto é, só a vontade de um sujeito que fala e que acompanha, por isso, a sua obra até ao fim será efectivamente capaz de *adiar* a sujeição a que, abandonada ao querer hostil de outras vontades, ela é votada. O que revela bem o *limite* do poder da *interioridade* que a criou. Um *limite* que, limitando-a, no mesmo lance a reconhece também. Na singular exaltação da sua linguagem, Levinas di-lo assim:

«As coisas materiais, o pão e o vinho, o vestuário e a casa, tal como a ponta da lança, têm poder sobre o «para si» da vontade. A parte de verdade eterna que comporta o materialismo deve-se ao facto da vontade humana dar o flanco através das suas obras. A ponta da espada - realidade física - pode excluir do mundo uma actividade com sentido, um sujeito, um «para si». Esta grande banalidade é, no entanto, bastante surpreendente; o para si da vontade, inquebrável na sua felicidade, expõe-se à violência; a espontaneidade *soffre*, transmuta-se no seu contrário. O aço não toca num ser inerte, o ouro não atrai uma coisa, mas uma vontade que, enquanto vontade, enquanto «para si», se deveria ter imunizado contra qualquer golpe. A violência reconhece, mas infléctea a vontade»³⁴⁷.

Em suma. O querer da vontade que, silenciosa, se cristaliza nas obras escapa à própria vontade que estas materializam pelo que fica, desde então, à mercê de, no chão da história, vir a ser alienada por outras vontades. O que, desde logo, revela também que a relação histórica de uma vontade com outra não é uma relação meramente *coisista*: no comércio ou na guerra, isto é, no tecido da história, a relação com as obras permanece ainda e sempre uma relação com o seu obreiro, cujo ser, *embora emudecido*, nelas se cristaliza. Só então e só assim,

³⁴³ «transcendance reste à mi-chemin», TI, p. 251.

³⁴⁴ Para esta diferença cfr. Derrida, J., «Violence et métaphysique» in *L'écriture et la différence*, ed. Seuil, Paris, 1967, p. 117-228; Cornell, Drucilla, *The philosophy of the limit*, Routledge, London/NY, 1992, p. 53-90.

³⁴⁵ «forme plastique.», TI, p. 252.

³⁴⁶ cfr. TI, p. 268-277.

³⁴⁷ «Les choses matérielles, le pain et le vin, le vêtement et la maison, comme la pointe de l'acier ont prise sur le «pour soi» de la volonté. La part de vérité éternelle que comporte le matérialisme tient au fait que la volonté humaine donne prise par ses oeuvres. La pointe de l'épée - réalité physique - peut exclure du monde une activité sensée, un sujet, un «pour soi». Cette grande banalité est cependant très étonnante; le pour soi de la volonté, inébranlable dans son bonheur, s'expose à la violence; la spontanéité *subit*, vire en son contraire. L'acier ne touche pas un être inerte, l'or n'attire pas une chose, mais une volonté qui, en qualité de volonté, en qualité de «pour soi», aurait dû être immunisée contre toute atteinte. La violence reconnaît, mais infléchit la volonté.», TI, p. 253-254.

isto é, só no registo do inter-pessoal, é possível a história entendida como *inter-acção de vontades* e não apenas como uma mera história de obras. E quem diz de obras diz de mercadorias que igualmente esquecem a singularidade dos que as produzem. Traduza-se: a própria relação histórica entre vontades é já uma relação *inter-pessoal*. Não é, no entanto, ainda uma relação de face-a-face. Enfatizando o seu distanciamento crítico do palco da história onde, perdida a singularidade, os sujeitos são julgados por contumácia³⁴⁸, Levinas declara:

«através do ouro que o compra ou do aço que o mata, não se aborda outrem de face; o comércio visa o mercado anónimo, a guerra faz-se a uma massa»³⁴⁹.

Note-se, no entanto, que a violência desta relação, onde a própria vontade a si mesma se trai, ameaça a partir do intervalo - «no interstício»³⁵⁰ diz Levinas - que separa a obra da vontade que a produziu. No intervalo que separa a obra do seu obreiro. Pelo que, ensina o filósofo, esta vontade traída e ameaçada, «este estatuto da vontade é o corpo»³⁵¹. O corpo é, para Levinas, «a dor do esforço, a adversidade original da fadiga»³⁵² - por ele o sujeito fica exposto ao ultrage e à dor, à doença e ao envelhecimento, à violência e à morte.

O que em última análise significa que a vontade não se aliena ou não reside por inteiro na obra, mas no corpo o qual, transcendendo, embora, a mera categoria de *coisa*, não coincide, porém, com o estatuto do que Levinas chama «corpo próprio»³⁵³, de que o sujeito, ao nível da verdade do seu querer, dispõe. A *ambiguidade*³⁵⁴ da resistência corpórea - *ambiguidade* que, nota Levinas, faz a sua originalidade³⁵⁵ - capaz de se transfigurar em meio ou *coisa* a maltratar, a violentar, a ofender, a sujeitar e a apropriar ou em resistência absoluta - se rosto, logo, se nudez expressiva - reflecte para o nosso filósofo o próprio paradoxo do tempo que, irremediavelmente, o encaminha para a morte, e onde a vontade, perspectivada como *coisa* pelas coisas («pela ponta da lâmina ou pela química dos tecidos»³⁵⁶) possui, todavia, a capacidade de *despertar* e de, *adiando* a mortalidade que a todo o instante a ameaça, ser «contra-a-morte»³⁵⁷. O que significa que é *pelo* corpo, que é na própria *ambiguidade* corpórea que a *ambi-*

³⁴⁸ TI, p. 277.

³⁴⁹ «à travers l'or qui l'achète ou l'acier qui le tue, on n'aborde pas autrui de face; le commerce vise le marché anonyme, la guerre se fait à une masse.», TI, p. 253.

³⁵⁰ «dans l'interstice», TI, p. 254.

³⁵¹ «Ce statut de la volonté est le corps.», TI, p. 254.

³⁵² «la peine de l'effort, l'adversité originelle de la fatigue.», AE, p. 70.

³⁵³ Esta designação levinasiana não é, em nosso entender, sem problema: de facto, sendo o «corpo próprio» um corpo falado, isto é, um corpo afectado pela palavra que o inspira e sendo esta entendida como *palavra enigmática, profética* ou *inspirada* - que *Autrement qu'être...* traduzirá na imbricação indecível de *Dizer/Dito* (cfr. AE, cap. I, § 3, p. 6 ss; cap. II, § 3 e 4 p. 39 ss; cap. V, § 2 e 3, p. 195 ss), o corpo dito *próprio* é também já afectado ou ex-apropriado pela própria *ambiguidade* ou indecibilidade da palavra. Neste sentido, o corpo enquanto *corpo inspirado* é mais *im-próprio* do que *próprio*. Aliás, como a subjectividade que erige.

³⁵⁴ «ce que nous exprimons - *justifica o filósofo* - d'une façon concrète en disant qu'il se tient entre la santé et la maladie», TI, p. 254.

³⁵⁵ «L'originalité du corps consiste dans la coincidence de deux points de vue.», TI, p. 254.

³⁵⁶ «par la pointe de l'acier ou par la chimie des tissus», TI, p. 254.

³⁵⁷ «contre-la-mort», TI, p. 254.

guidade do poder e do querer da vontade se exprime³⁵⁸ (*ambiguidade* constituída pela possibilidade do egoísmo da vontade ser capaz de se transfigurar em discurso ou *expressão*), porque no próprio movimento centrípeto do seu egoísmo ela já está exposta ao cálculo dos outros que, pensados como vontades hostis, reconhecendo-a no mesmo gesto a podem também violentar. O corpo é, por isso, «o regime ontológico»³⁵⁹ da vontade essencialmente violável e não um simples objecto, passível de ser trocado como uma mera mercadoria. Em suma. A *ambiguidade* corpórea traduz e revela a própria *dualidade da vontade*. Levinas refere-o nos seguintes termos:

«O corpo, onde pode luzir a expressão e onde o egoísmo da vontade se torna discurso e oposição por excelência, traduz ao mesmo tempo a entrada do eu nos cálculos de outrem»³⁶⁰.

A *ambiguidade* corpórea revela-se, pois, na *dualidade* ou na *ambiguidade* da própria vontade. *Dualidade* que, em síntese, testemunha o seguinte: quer como traição quer como fidelidade, o querer da vontade reconhece sempre a exterioridade do poder e do querer de outra vontade. Reconhece, porém, diferentemente. É esta diferença que urge precisar. Como traição, a vontade reconhece outrem, exterior a si, como ameaça. Como fidelidade, a vontade procura outra, exterior a si - «de uma exterioridade subtraída ao antagonismo das vontades, subtraída à história», precisa Levinas³⁶¹ - de quem já não receia a dor, a alienação e a morte, mas da qual espera a investidura e o perdão. É neste registo de fidelidade que, pelo corpo, a vontade ou o tempo se exerce como «este adiamento da morte numa vontade mortal»³⁶². E Levinas adianta ainda: o tempo ou este *adiamento* da morte numa vontade mortal - a sua *apologia: apo-logos* ou discurso encarecido ou enaltecido - é o modo de existir e a realidade de um ser separado em relação com o outro, pela qual procura confirmar a irredutibilidade da sua singularidade. De facto, importa sublinhá-lo: a destruição ou o esquecimento da *separação* e, por conseguinte, da *alteridade* corresponde, no âmbito da história ou da totalidade, à própria destruição da identidade subjectiva, que é, insistimos, a condição necessária, ainda que insuficiente, para o sujeito poder aceder à alteridade libertadora. E, desta alteridade libertadora ou deste tempo, deste *porvir* do tempo que a morte anuncia, diz Levinas que «é preciso tomá-lo como ponto de partida»³⁶³. E justifica:

«Nela tem lugar uma vida dotada de sentido que não se deve medir a um ideal de eternidade, reconhecendo como absurda ou como ilusória a sua duração e os seus interesses»³⁶⁴.

³⁵⁸ cfr. TI, p. 257.

³⁵⁹ «le régime ontologique», TI, p. 255.

³⁶⁰ «Le corps où peut luire l'expression et où l'égoïsme de la volonté devient discours, et opposition par excellence, traduit, en même temps l'entrée du moi dans les calculs d'autrui.», TI, p. 255.

³⁶¹ «d'une extériorité soustraite à l'antagonisme des volontés, soustraite à l'histoire.», TI, p. 257.

³⁶² «cet ajournement de la mort dans une volonté mortelle.», TI, p. 258.

³⁶³ «Il faut le prendre pour point de départ...», TI, p. 258.

³⁶⁴ «Il s'y joue une vie sensée qu'on ne doit pas mesurer à un idéal d'éternité en reconnaissant comme absurde ou comme illusoire sa durée et ses intérêts.», TI, p. 258.

Mas, tal como ao nível da morte pensada a partir da própria mortalidade do sujeito Levinas se perguntava se não seria possível uma morte heróica, também neste registo onde o filósofo procura pensá-la a partir do *inter-pessoal*, isto é, a partir da primazia outorgada ao outro, se pergunta se a independência da vontade não é susceptível de se realizar na coragem. Isto é, se não será possível uma vontade heróica? Uma vontade capaz de se recusar totalmente a outrem; uma vontade capaz de preferir a própria morte à servidão relativamente a outra vontade; uma vontade capaz de, em suma, olhar a morte de frente? Também aqui a resposta será negativa. No seu querer, a vontade supostamente heróica, supostamente independente, vê-se perturbada e *alterada* pela iminência da morte sempre em instância. Porém, o instante sempre em instância da morte da vontade é também sempre *adiado*, sempre diferido. Iminência que giza assim o intervalo de tempo que separa o sujeito da morte. Um intervalo que jamais ela capta com a luz do seu olhar; um intervalo que o querer mudo da vontade consciente é absolutamente incapaz de franquear, apropriando-o. O mesmo intervalo que separa o querer da vontade do acto da mesma vontade que, preferindo a morte à alienação, assim se julga capaz de se furtar ao reconhecimento de uma vontade externa. Nesta situação, ensina Levinas, a suposta soberania da vontade não se inscreve na contabilidade alheia de outra vontade, mas desafia-a. E, desafiando-a, reconhece-a. Reconhece ainda o que *in extremis* tenta ignorar: a saber, a exterioridade de outra vontade.

«No seu esforço com vista a escapar a Outrem morrendo, ela reconhece o Outro»³⁶⁵.

Eis como a coragem de um *eu corpóreo* que, «inabalável na sua felicidade»³⁶⁶, corajosamente se defende de uma vontade estranha, se vê ainda e sempre obrigada a reconhecê-la como absolutamente exterior, intraduzível e incontível em pensamentos, atestando assim a precaridade da coragem mortal.

E é justamente por isto, isto é, pelo facto de o querer supostamente soberano da vontade encontrar *sempre*, ao agir, um querer alheio e diverso do seu, que a “experiência” da morte não se impõe desligada da situação concreta do homem, na qual o homem está, *já sempre*, em relação com outrem. Em Levinas, o sujeito voluntarioso que se descobre mortal³⁶⁷, isto é finito, descobre-o já na sua relação com outrem e não enquanto habitante mundano; não enquanto ser-no-mundo. Consciente da sua diferença, Levinas alerta:

³⁶⁵ «Dans son effort en vue d'échapper à Autrui en mourant, elle reconnaît l'Autre.», TI, p. 256.

³⁶⁶ «inébranlable dans son bonheur», TI, p. 254.

³⁶⁷ A *passividade* ou a *vulnerabilidade* revelada pelo *trauma* da morte é o índice do singular impoder da finitude do sujeito. Em «Qui est soi-même», o filósofo di-lo explicitamente ao afirmar que a existência de Abraão, como a de qualquer sujeito, não é uma pura perseverança no ser: «Avec son arrière-goût de cendre et poussière, - *escreve* - la conscience de sa mortalité, sa finitude demeure un pouvoir, une liberté, un loisir, la dignité de compatir, de se soucier de l'autre homme.» in NLT, p. 92.

«Contrariamente aos filósofos da existência, nós não vamos fundar a relação com o ente respeitado no seu ser....no ser-no-mundo, no *cuidado* e no *fazer* do *Dasein* heideggeriano»³⁶⁸.

E, acrescentando, advoga:

«A morte significa na concretude do que é para mim o impossível abandono de outrem à sua solidão, no interdito que me é lançado desse abandono. O seu sentido começa no inter-humano. A morte significa primordialmente na própria proximidade do outro homem ou na socialidade»³⁶⁹.

A morte significa *primordialmente* na proximidade do outro homem, declara Levinas. Razão pela qual, mesmo ao nível da dualidade da vontade³⁷⁰ e, mais precisamente, mesmo ao nível da vontade que a si mesma se trai no desespero de se furtar à vontade de outrem a solidão irremovível da morte não faz nunca desaparecer outrem. Traduz antes a consciência extrema de uma hostilidade - de uma ameaça. De uma ameaça exterior! A violência que, mesmo na *paciência*, a vontade suporta, provém do outro; a violência, afirma Levinas, «não se produz senão num mundo onde eu posso morrer por alguém e para alguém»³⁷¹.

Ou seja, no temor da morte o sujeito reconhece irremediavelmente outrem como inimigo, como vontade oposta à sua. E como vontade hostil, o outro, o outro que habita o registo da totalidade histórica e, portanto, a esfera da necessidade, ameaça o ser do sujeito egológico por ser outrem, isto é, exterior e já não depender, por isso, da sua própria vontade. E tal é a razão de ser do medo da morte, segundo Levinas; ele é inseparável da relação a outrem. O medo da morte é, pois e mais uma vez, medo da violência, medo do imprevisível e do desconhecido... medo, enfim, do que é contra mim. E eis também como no medo da morte, na ameaça que ela traz ao querer da vontade do sujeito, transparece uma referência a uma *ordem inter-pessoal*. Levinas di-lo assim:

«A morte ameaça-me Uma conjuntura social mantém-se na ameaça.... A ordem da necessidade que se cumpre na morte, não se assemelha a uma lei implacável do determinismo regendo uma totalidade, mas à alienação da minha vontade por outrem. Não se trata, claro, de introduzir a morte num sistema religioso primitivo....mas de mostrar, por detrás da ameaça que ela representa contra a vontade, a sua referência a uma ordem *inter-pessoal*»³⁷².

³⁶⁸ «Contrairement aux philosophes de l'existence, nous n'allons pas fonder la relation avec l'étant respecté dans son être....sur l'être au monde, sur le *souci* et le *faire* du *Dasein* heideggerien.», TI, p. 111.

³⁶⁹ «La mort signifie dans la concrétude de ce qu'est pour moi l'impossible abandon d'autrui à sa solitude, dans l'interdit à moi adressé de cet abandon. Le sens commence dans l'inter-humain. La mort signifie primordialement dans la proximité même de l'autre homme ou dans la socialité.» «De l'Un à l'Autre» in EN, p. 91.

³⁷⁰ «La volonté se meut ainsi entre la trahison et sa fidélité qui, simultanées, décrivent l'originalité même de son pouvoir.», TI, p. 257.

³⁷¹ «ne se produit que dans un monde où je peux mourir *par quelqu'un* et *pour quelqu'un*.», TI, p. 267.

³⁷² «La mort me menace....une conjuncture sociale se maintient dans la menace....L'ordre de la nécessité qui s'accomplit dans la mort, ne ressemble pas à une loi implacable du déterminisme régissant une totalité, mais à l'aliénation de ma volonté par autrui. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'introduire la mort dans un système religieux primitif....mais de montrer, derrière la menace qu'elle porte contre la volonté, sa référence à un ordre interpersonnel.», TI, p. 260-261.

Mas, diante desta ameaça, a *dualidade da vontade* que nela se descobre mortal não fica, porém, indiferente. Ameaçada, a vontade inicia, ela também, no registo da história e, portanto, no da necessidade, um movimento tendencialmente aneantizador que descobre o corpo do outro como *topos* da aplicação da sua ameaça. Corpo cuja “nudez” há-de revelar a sua dimensão trans-óptica como rosto³⁷³. É que se Espinosa exclamava que *ninguém sabe o que pode um corpo*³⁷⁴, Levinas, por sua vez, perguntar-se-á *o que é um corpo humano para outro corpo humano?* Não, certamente, (apenas) uma vizinhança de coisas ou de singularidades, mas o *topos* onde, no dizer de **Autrement qu’être...**, soprará «o vento da alteridade»³⁷⁵. O *topos* onde bate a mortalidade irredutível da vontade. Isto é, da mortalidade que plasma e anuncia a transcendência na relação ao rosto do outro! Na sua própria fenomenalidade, a *respiração* de que o corpo vive³⁷⁶ traduz, na arritmia da sua pulsação compulsiva de *expiração/inspiração*, não só um cansaço e um envelhecimento (*fim/limite*) diante da iminência da morte, mas também uma *expiração* para aquilo mesmo que *inspira*, vivificando. Isto é, *inspirado*, o corpo é já uma modulação do morrer pelo outro. Por isso, pode Levinas afirmar:

«O ser que quer não esgota pelo seu querer o destino da sua existência. Destino que não implica necessariamente uma tragédia, porque a oposição resolvida à vontade estranha é, talvez, loucura, porque pode falar-se a Outrem e desejá-lo»³⁷⁷.

Neste sentido, não só o corpo é já *alteração* da identidade, ou seja, é já trans-óptico, como a inquietante proximidade dos corpos aponta para a socialidade pré-originiária que a *fraternidade* há-de positivamente trazer à luz. Na proximidade do outro, o corpo, que devirá então próprio - *corpo próprio* -, ganha ânimo, isto é, *inspira-se*. Com razão afirma Adriaan T. Peperzak que o «sujeito humano é

³⁷³ É justamente este carácter trans-óptico do corpo do “outro homem”, isto é, o facto do corpo próprio (tempo e linguagem) ser já sempre um *corpo inspirado* ou, no dizer de **Autrement qu’être...**, a «susceptibilité même» que interdita qualquer proximidade com o filosofema “carne do mundo” de Merleau-Ponty para celebrar a relação (ética) com outrem: cfr. «De l’intersubjectivité - notes sur Merleau Ponty» in HS, p. 153; M. Merleau-Ponty, **Le visible et l’invisible**, Gallimard, Paris, 1964. E, para a relação existente entre estes dois pensadores relativamente à questão do corpo/carne, cfr. Colette, J./Dastur, F., **Maurice Merleau-Ponty. Le psychisme et le corporel**, Aubier, Paris, 1988;

Giovannangeli, D., «L’énigme du corps» e «La chair et l’autre» in **La passion de l’origine**, Galilée, Paris, 1995, p.41-64; Richir, Marc, **Phénoménologie et institution symbolique**, J. Millon, Paris, 1988, obra que abre com a seguinte e bem significativa citação de A. Artaud: «Et Qu’as-tu Fait De Mon Corps, Dieu? Dieu m’a salopé vivant/ pendant toute mon existence/ et celà/ uniquement à cause du fait/ que c’est moi/ qui étais Dieu/ véritablement dieu/ moi un homme/ et non le soi-disant esprit/...», *op. cit.*, p. 7.

³⁷⁴ «Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o corpo», Bento de Espinosa, **Ética**, III, trad. de J. Ferreira Gomes, ed. Atlântida, Coimbra, 1962, Prop. II, Esc., p. 93.

³⁷⁵ «le vent de l’altérité», AE, p. 227.

³⁷⁶ cfr. AE, p. 229.

³⁷⁷ «L’être qui veut, n’épouse pas par son vouloir le destin de son existence. Destin qui n’implique pas nécessairement une tragédie, car l’opposition résolue à la volonté étrangère est, peut-être, folie, puisqu’on peut parler à Autrui et le désirer.», TI, p. 255.

um corpo inspirado»³⁷⁸. Por isso, sem a corporeidade e sem a mortalidade, o imperialismo da vontade reconstituiria um todo.

E para dar conta do movimento tendencialmente aneantizador levado a cabo pela vontade ameaçada pela intratabilidade de outra vontade, exterior e hostil, movimento que, mais uma vez, reitera a *dualidade* ou a *ambiguidade* do seu registo, Levinas, que quer demonstrar que «a vontade une uma contradição»³⁷⁹ - ao mesmo tempo querer mortiferamente egoísta e desejo como adiamento³⁸⁰ da violência mortífera -, procede à análise da *violência* em geral e da *guerra*. Por elas testemunhará o filósofo como é que o *porvir puro*, que o *mistério* da morte anuncia, está singularmente “presente” no presente da economia e da história como *adiamento*, plasmado na situação concreta de um ser ou de uma vontade separada em relação com outrem - violentando-o ou desejando-o.

A *violência* e a *guerra*, ensina-o Levinas desde o prefácio a **Totalité et Infini**, não põem em cena uma mera oposição lógica entre elementos de um mesmo conjunto³⁸¹, mas a recusa da comunidade e da totalidade. Cada uma das forças em *guerra* se define não pelo seu lugar no todo, mas a partir de si como força de um ser separado - «pelo seu *si (soi)*»³⁸², precisa o filósofo.

O que é dizer que a *violência* e a *guerra* já «supõe(m) a transcendência do antagonista»³⁸³. Isto é, a *violência* e a *guerra* já pressupõem o reconhecimento - que não o respeito! - pela alteridade do outro. O reconhecimento da alteridade da vontade antagonista³⁸⁴. Reconhecimento que significa como distância, como *separação*, como intervalo - o intervalo da própria transcendência - existente entre os “termos” em relação. O filósofo refere-o nos seguintes termos:

«A luta é já, ou ainda, *guerra* onde, entre as forças que se afrontam, irrompe o intervalo da transcendência através do qual vem e sidera, sem que se a acolha - a morte»³⁸⁵.

O que significa que a *violência* e a *guerra* já exercem a sua violência sobre o “outro homem”, de quem visam o corpo - o *corpo inspirado* ou rosto, «ao mesmo tempo apreensível e escapando a toda a apreensão»³⁸⁶.

³⁷⁸ «A human subject is an inspired body», Adriaan T. Peperzak, «Transcendence» in *Ethics as first philosophy*, Routledge, London/New York, 1995, p. 191. O que **Autrement qu'être...** refere, dizendo: «L'Âme est l'Autre en moi. Le psychisme, l'un pour l'autre, peut-être possession et psychose; l'âme est déjà grain de folie.», AE, p. 86.

³⁷⁹ «La volonté unit une contradiction», TI, p. 263.

³⁸⁰ Levinas falará em «futurition et ajournement de cette défaillance» da vontade ou «merveille du temps», TI, p. 263.

³⁸¹ TI, p. 245.

³⁸² «par son soi», TI, p. 246.

³⁸³ «suppose la transcendence de l'antagoniste.», TI, p. 246.

³⁸⁴ «Ce que l'on est tenté d'appeler antagonisme de forces ou de concepts, suppose une perspective subjective et un pluralisme de volontés.», TI, p. 245.

³⁸⁵ «La lutte est déjà, ou encore, *guerre* où, entre les forces qui s'affrontent, bée l'intervalle de la transcendence à travers laquelle vient et frappe, sans qu'on l'accueille - la mort.», TI, p. 259.

³⁸⁶ «à la fois saisissable et échappant à toute prise», TI, p. 246.

Com este paradoxo ou com «esta contradição viva»³⁸⁷ do ser que sofre a violência quer Levinas lembrar-nos que a guerra não se situa já ao nível do trabalho e, portanto, da *posse*.

«Ela não é nem a caça nem a luta com um elemento»³⁸⁸, declara, e acrescenta com a intenção de advogar que a guerra é já uma relação entre seres separados, isto é, entre seres exteriores à totalidade: «O guerreiro corre um risco»³⁸⁹. Exposto à violência inerente ao poder de poder da vontade consciente no reino da necessidade, outrem é transcendente ou separado. Separado, outrem traduz *concretamente* a transcendência que, positivamente, se manifestará na resistência moral que o seu rosto opõe à violência assassina.

É assim evidente que a reflexão levinasiana sobre a *violência* e a *guerra* visa manifestamente apresentar e dilucidar o *porquê* e o *como* da relação do Eu-Mesmo com a dimensão trans-ontica da nudez corpórea (ou alteridade) do outro, aberta pelo *enigma* da iminência da morte - que se anuncia *no* intervalo da separação e *como* intervalo da própria separação - e *topos* do sentido da *aventura humana*, como a seguinte - e aparentemente estranha - afirmação do prefácio de **Totalité et Infini** disso mesmo já dá conta:

«Não consistirá a lucidez - abertura do espírito sobre o verdadeiro - *pergunta o filósofo* - em entrever a possibilidade permanente da guerra?»³⁹⁰.

Uma tal lucidez, *abertura do espírito sobre o verdadeiro - abertura do espírito ditada pelo verdadeiro* - deverá levar-nos a pensar o que importa pensar; a saber, a subjectividade humana pensada a partir do *ditado* da transcendência que o *porvir absoluto* da iminência da morte anuncia; *ditado* que se manifestará *concretamente* como relação entre “termos” separados em paz ou em guerra, consoante sejam ou não capazes de escutar e de acolher ou co-responder ao seu *ditame*. Isto é, consoante sejam ou não capazes de se deixarem interpelar por ela no rosto mortal do “antagonista”:

«Só os seres capazes de guerra são capazes de se elevarem à paz - *advoga Levinas* -. A guerra, tal como a paz, supõe seres estruturados diferentemente do que como meras partes de uma totalidade»³⁹¹.

O problema que o filósofo se coloca é, obviamente, o de saber como podem seres separados entrarem em relação - mesmo violenta, mesmo mortífera, como é a da *guerra* e do *assassinio*. Para que uma relação entre seres separados seja, então, possível, é preciso que os “termos”, múltiplos ou plurais - porque *separados* - ao mesmo tempo que estão parcialmente independentes estejam também parcialmente em relação. O que quer dizer que, se é certo que em guerra os “termos” não podem descrever-se pela liberdade, eles revelam, porém, uma

³⁸⁷ «cette contradiction vivante», TI, p. 246.

³⁸⁸ «Elle n'est ni la chasse, ni la lutte avec un élément.», TI, p. 246.

³⁸⁹ «Le guerrier court un risque.», TI, p. 246. E adiante o filósofo acrescentará: «Le risque que comporte la guerre mesure la distance qui sépare le corps dans leurs corps à corps», TI, p. 247.

³⁹⁰ «La lucidité - ouverture de l'esprit sur le vrai - ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre?», TI, p. 5.

³⁹¹ «Seuls les êtres capables de guerre peuvent s'élever à la paix. La guerre comme la paix suppose des êtres structurés autrement que comme parties d'une totalité.», TI, p. 245.

vontade ameaçada que, a qualquer instante, é capaz de suspender ou de *adiar* a ameaça da morte que lhe vem do "antagonista". Ora, esta suspensão ou este adiamento da ameaça, da ameaça sempre iminente, que a violência da *guerra* retrata conduz ao reconhecimento da finitude deste sujeito sob ameaça.³⁹² Ou seja e uma vez mais. A consciência da ameaça é já um reconhecimento da *relação inter-pessoal*. É nesta, é já sempre na relação com outrem, em paz ou na *guerra*, que a consciência da finitude ou da mortalidade do sujeito é sentida. Ou, mais precisamente, *sofrida*! A violência e a mortalidade da *guerra* revelam um "antagonista" que se erige como uma resistência absoluta ao poder de poder do sujeito *inter-essado*. Razão pela qual, em *guerra*, os seres não podem também ser descritos pela liberdade.

Em *guerra* os seres não podem ser descritos pela liberdade, mas «a noção de liberdade finita impõe-se então à reflexão»³⁹³, advoga Levinas que não fica, no entanto, ao nível de uma definição abstracta da liberdade. Pelo contrário, o filósofo advoga uma solene atenção ao ser concreto do homem, ao mesmo tempo independente e, todavia, oferecido ao outro, pensado como um ser eminentemente temporal, isto é, como um ser capaz de *adiar* a inevitável violência da morte. Este adiamento da morte é justamente o *seu* próprio tempo. Modo de dizer que um ser, ao mesmo tempo, independente de outrem e, todavia, em relação com ele, é um ser temporal.

«Não é a liberdade finita que torna inteligível a noção de tempo; é o tempo que dá um sentido à noção de liberdade finita. - *declara Levinas que acrescenta* - O tempo é precisamente o facto de que toda a existência do ser mortal - oferecido à violência - não é o ser para a morte, mas o «ainda não» que é um modo de ser contra a morte, um retraimento em relação à morte no próprio seio da sua aproximação inexorável»³⁹⁴.

Como a *violência*, a *guerra* é um reconhecimento desta realidade do tempo - pensado não como horizonte do ser mas como intriga ética, isto é, como adiamento infinito - que separa o ser, ainda consciência, ainda interioridade egoísta, da sua morte. Na guerra se manifesta a realidade do tempo - tempo que é justamente o que separa o sujeito da sua morte sempre iminente³⁹⁵.

Tal é a ideia que Levinas quer dilucidar, dando conta da *mortalidade* (ou da *temporalidade*) do homem não enquanto *ser-para-a-morte*, mas, justamente, como um *ser contra a morte*... Como um ser capaz de proceder ao adiamento da sua

³⁹² O reconhecimento da finitude ou do impoder do sujeito neste adiamento da violência ou da morte distancia de novo Levinas de Heidegger, o qual em *Sein und Zeit* (1927) a pensa no registo do *Sein-zum-Tode*. Para a análise deste diferendo, cfr., Birault, H., «Heidegger et la pensée de la finitude» in *Revue Internationale de Philosophie*, 52, 2, 1960, p. 135-162; Theunissen, M., *The Other - studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, London, 1984, p. 190 ss.

³⁹³ «La notion de liberté finie s'impose alors à la réflexion.», TI, p. 246.

³⁹⁴ «Ce n'est pas la liberté finie qui rend intelligible la notion du temps; c'est le temps qui donne un sens à la notion de liberté finie. Le temps est précisément le fait que toute l'existence de l'être mortel - offert à la violence - n'est pas l'être pour la mort, mais le «pas encore» qui est une façon d'être contre la mort, un retrait à l'égard de la mort au sein même de son approche inexorable.», TI, p. 247.

³⁹⁵ cfr. TI, p. 266.

inexorável e, para sempre, misteriosa morte. E isto porque sendo livre ele não é, todavia, *causa sui*. Se os seres livres fossem *causa sui* seriam imortais e, portanto, incapazes de gizar uma qualquer relação com outrem. Como Levinas o faz notar: «os seres morreriam num mundo onde nada se opõe a nada e onde, portanto, o tempo se esfumaria na eternidade»³⁹⁶. Razão pela qual não pode ser a liberdade (ainda que finita) a definir o homem, o qual não é nem *causa sui* - mas criado e, porque criado, *separado* e singularmente *limitado* - nem simplesmente mortal. O sujeito levinasiano é «um ser mortal, mas temporal, apreendido na vontade»³⁹⁷. Ora, um tal ser, um tal ser corpóreo³⁹⁸, que «se distingue profundamente de toda a causalidade que conduz à ideia de *causa sui*»³⁹⁹, não apenas se expõe à violência como também se lhe opõe. A violência ou a mortalidade não é um dado accidental que suposta e eventualmente aconteceria à sua liberdade soberana, mas, diz Levinas, «o facto original»⁴⁰⁰ de que a própria liberdade não é senão o adiamento pelo tempo⁴⁰¹. O labor da liberdade reside precisamente nesta possibilidade de adiar a *violência* e a morte que a paradigmatisa. Ora, um tal adiamento, «uma tal distensão na tensão do instante»⁴⁰² só pode advir do intervalo (da transcendência) que separa o sujeito do outro, «ao mesmo tempo presente e ainda por vir»⁴⁰³. Intervalo aberto e concretizado no registo trans-ôntico do rosto do “outro homem”. Por isso Levinas pode escrever que

«A guerra não pode produzir-se senão quando se oferece à violência um ser adiando a sua morte. Ela não pode produzir-se senão ali, onde o discurso foi possível: o discurso sustem a própria guerra»⁴⁰⁴.

Ou seja, a vontade capaz de se opôr à *violência*, *adiando-a*, é a vontade de um ser que fala, isto é, de um ser que, *separado*, já sofreu o choque da sua mortalidade no encontro com o rosto do “outro homem” - do “outro homem” como rosto. E isto porque, como o filósofo o reitera, «a violência só pode visar um rosto»⁴⁰⁵. Rosto que enquanto rosto, isto é, enquanto rastro do invisível, da transcendência ou do *porvir puro* plasmado pelo *mistério* da morte, ergue uma resistência moral à violência da *guerra* e do *assassínio*.

³⁹⁶ «les êtres seraient morts dans un monde où rien ne s'oppose à rien, et dont le temps se disloquerait dans l'éternité.», TI, p. 248.

³⁹⁷ «un être mortel, mais temporel, saisi dans la volonté.», TI, p. 248..

³⁹⁸ «La corporéité est le mode d'existence d'un être dont la présence s'ajourne au moment même de sa présence.», TI, p. 248.

³⁹⁹ «se distingue foncièrement de toute causalité qui mène à l'idée de *causa-sui*.», TI, p. 248.

⁴⁰⁰ «le fait originel.», TI, p. 246.

⁴⁰¹ Razão pela qual não é a liberdade do sujeito que permite aperceber a transcendência ou a alteridade de outrem, mas ao contrário - é a transcendência (infinita) de outrem relativamente ao *para-si* do sujeito que permite dar conta da liberdade como este adiamento da violência, cfr. TI, p. 248-249.

⁴⁰² «une telle distension dans la tension de l'instant», TI, p. 248.

⁴⁰³ «à la fois présent et encore à venir», TI, p. 248.

⁴⁰⁴ «La guerre ne peut se produire que quand s'offre à la violence un être ajournant sa mort. Elle ne peut se produire que là où le discours a été possible: le discours sous-tend la guerre elle-même.», TI, p. 248.

⁴⁰⁵ «La violence ne peut viser qu'un visage», TI, p. 249.

«A liberdade - nem que seja a da guerra - não pode manifestar-se fora da totalidade, mas este “fora da totalidade” abre-se pela transcendência do rosto»⁴⁰⁶.

E tal é, para o nosso filósofo, a força de outrem! O rosto, que traduz positiva e concretamente a transcendência moral, constitui o princípio do respeito ético: «A força de outrem - escreve Levinas - é de antemão já moral»⁴⁰⁷.

Rosto que, na violência e na guerra, se revela como um dar tempo ao tempo. É o que a *violência* perpetrada no *assassinio* também ilustra, reiterando que mesmo como *aneantização* a morte, no seu absurdo, só é pensável a partir do *corpo inspirado* (rosto) do outro, isto é, no *registo do inter-pessoal*. Mesmo se a violência do assassinio consiste na tentativa de reduzir ao silêncio a epifania ética do rosto, na tentativa de calar os olhos que me olham!

A *paixão do assassinio*, na intencionalidade que a move, visa, de facto, a *aneantização*. A *aneantização* do outro. O que, mais uma vez, é dizer que mesmo pensada como *aneantização*, como *fim e nada*, a morte, na «forma mais profunda»⁴⁰⁸ onde Levinas a perscruta, já é relação ao outro. Mais precisamente, no seu *mistério* indecifrável, ela já é relação à nudez exposta do outro como rosto, cuja epifania ética consiste em solicitar uma resposta:

«A morte - escreve o filósofo em *La Mort et le Temps* - abre ao rosto de Outrem, o qual é expressão do mandamento “Não matarás”»⁴⁰⁹.

Reitere-se: é a partir do rosto interpelativo do outro - mesmo se silenciado na *violência* e na *guerra* - a partir da sua irredutível alteridade, e não a partir do tecido, ele sim, mortífero do ser, que Levinas, singular ou diferentemente, pensa o *mistério* da morte.

«A identificação da morte ao nada convém à morte do Outro no assassinio»⁴¹⁰, confessa o filósofo, assim reiterando o ponto de partida singular ou original a partir do qual *diferentemente*, isto é, *autrement qu'être*, pensa a morte como *nada* - a relação do *eu* com outrem, signo do *desconhecido* ou da alteridade absoluta. Isto é, signo do Infinito que dá tempo ao tempo ou que se revela como tempo.

Ideia enfatizada pelo facto deste *nada*, que *singularmente* a morte ou o assassinio patenteia em Levinas, se apresentar, ao mesmo tempo, «como uma espécie de impossibilidade»⁴¹¹. E isto porque outrem apenas se pode apresentar como outro, como rosto *expressivo*, isto é, na irredutibilidade da sua alteridade, no registo da consciência moral do eu. Por isso, se o *eu livre e voluntarioso* pode destruir uma *coisa*, que é da ordem do *elemental* e do *mundo*, ele não pode, porém, destruir outrem, porque este se apresenta como rosto, rastro de rastro, isto

⁴⁰⁶ «La liberté - fût-elle celle de la guerre - ne peut se manifester qu'en dehors de la totalité, mais ce “hors la totalité” s'ouvre par la transcendance du visage.», TI, p. 249.

⁴⁰⁷ «La force d'Autrui est d'ores et déjà morale.», TI, p. 249.

⁴⁰⁸ «façon plus profonde», TI, p. 258.

⁴⁰⁹ «La mort ouvre au visage d'Autrui, lequel est expression du commandement “Tu ne tueras point”», MT, p. 122.

⁴¹⁰ «L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre.», TI, p. 258.

⁴¹¹ «comme une sorte d'impossibilité», TI, p. 258.

é, rastro do *porvir puro* ou da transcendência que a morte vem anunciar. Violentado, destruído ou assassinado, o rosto do outro - rosto que «me olha do próprio abismo dos olhos que eu quero extinguir»⁴¹², e me significa a *impossibilidade* de o matar - torna-se máscara⁴¹³, porque dele desaparece a *expressão* que, na sua nudez indefesa, o vivifica e nos interpela. Levinas di-lo assim:

«... fora da minha consciência moral, Outrem não saberia apresentar-se como Outrem e o seu rosto exprime a minha impossibilidade moral de aneantizar»⁴¹⁴.

O que significa que a *aneantização* que o *assassínio* configura reveste um sentido puramente relativo - ilustra a «passagem ao limite de uma negação tentada no interior do mundo»⁴¹⁵. O que quer, por outro lado, dizer que a *impossibilidade* do *assassínio*,⁴¹⁶ significada no rosto do outro, faz aceder a uma *nova ordem*, que a alternativa ser-nada é incapaz de circunscrever para pensar o carácter eternamente imprevisível⁴¹⁷ da *morte*: justamente a (desordem) do outro!

«Outrem, inseparável do próprio evento da transcendência, situa-se na região de onde vem a morte, possivelmente assassínio»⁴¹⁸.

Quer o outro, quer a *morte* - o *enigma* que a morte consubstancia, anunciando-o - pertencem a esta «nova ordem» que desordena a ordem do ser: a do «*au-delà du visage*», a do *autrement qu'être*, a da *transcendência transcendente até à ausência!* Por outras palavras. A *morte* não provém exclusivamente da ordem (natural) das coisas⁴¹⁹, mas é *já sempre* referida «a uma ordem inter-pessoal, onde ela tende a adquirir uma significação»⁴²⁰.

Enigma, mistério, desconhecido siderante, porvir puro ou *absoluto* a morte, a morte sempre iminente é dada, é vivida no registo do *inter-pessoal* - *topos* do *porvir puro* ou da *passagem* da transcendência na sua *tortuosidade*. Seja essa *ordem inter-pessoal* ilustrada pela *violência* e pela *guerra* que nos dão conta de que pensamos sempre a morte e o morrer a partir de um *além do ser*:

«a morte - *escreve Levinas* - ameça-me do além. O desconhecido que mete medo, o silêncio dos espaços infinitos que aterroriza, vem do outro, e esta alteridade, precisamente como absoluta, atinge-me num mau desígnio ou num

⁴¹² «me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre.», TI, p. 258.

⁴¹³ «Quelqu'un qui meurt: visage qui devient masque. L'expression disparaît.», MT, p. 14.

⁴¹⁴ «... en dehors de ma conscience morale, Autrui ne saurait se présenter comme Autrui et son visage exprime mon impossibilité morale d'anéantir.», TI, p. 258.

⁴¹⁵ «passation à la limite d'une négation tentée à l'intérieur du monde.», TI, p. 258-259.

⁴¹⁶ Levinas faz, porém, questão de precisar bem o sentido deste *interdito* ou desta *impossibilidade* do *assassínio*: «Interdiction qui - *explicita* - n'équivaut certes pas à l'impossibilité pure et simple et qui suppose même la possibilité qu'elle interdit précisément; mais, en réalité, l'interdiction se loge déjà dans cette possibilité même, au lieu de la supposer; elle ne s'y ajoute pas après coup, mais me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'oeil qui dans la tombe regardera Caïn.», TI, p. 258.

⁴¹⁷ «Le caractère imprévisible de la mort vient de ce qu'elle ne se tient dans aucun horizon. Elle ne s'offre à aucune prise.», TI, p. 259.

⁴¹⁸ «Autrui, inséparable de l'événement même de la transcendence, se situe dans la région d'où vient la mort, possiblement meurtr.», TI, p. 259-260.

⁴¹⁹ «La mort n'est pas du monde.», MT, p. 130.

⁴²⁰ «à un ordre interpersonnel où elle tend à prendre une signification.», TI, p. 261.

juízo de justiça. A solidão da morte não faz desaparecer outrem, mas mantém-se numa consciência da hostilidade e, por isso mesmo, torna ainda possível um apelo a outrem, à sua amizade e à sua medicação»⁴²¹.

Só por este apelo, resultante do *trauma* da morte, outrem, de cuja exterioridade já não brota o temor mas se espera a justificação e o perdão, é passível de vir a ser reconhecido ou, mais propriamente, *desejado*, não como vontade hostil, mas como alteridade infinita. Este "reconhecimento" do outro, na sua interioridade ou na sua exterioridade, traduzir-se-á como *moralidade*: o *eu moral* descobre e acolhe outrem - exterior - no seu próprio pulsar falando-lhe. O que é dizer que o *trauma* da morte faz aceder o eu à moralidade:

«Outrem não pode ser contido por mim, qualquer que seja a extensão dos meus pensamentos que nada limita: ele é impensável - é infinito e reconhecido como tal. Este reconhecimento não se produz de novo como pensamento, mas como moralidade»⁴²², advoga Levinas.

Só então, alheia à violência e ao comércio, - mas pressupondo-os⁴²³ - a vontade gizará um laço, *alterante* e irredutível, - um laço desiderante - com a alteridade, a exterioridade ou a infinitude do outro. Um laço pelo qual o seu medo da morte se transfigura em medo de matar:

«A interioridade da vontade situa-se submetida a uma jurisdição que perscruta as suas intenções, diante da qual o sentido do seu ser coincide totalmente com o seu querer interior. As volições da vontade não pesam sobre ela e, da jurisdição à qual ela se abre, vem o perdão, o poder de apagar, de desatar, de desfazer a história»⁴²⁴.

E assim se manifesta a anunciada *ambiguidade* da vontade pela qual, no seu agir, no *para-si* da vontade o sujeito já está «exposto a uma vontade estrangeira»⁴²⁵. Isto é, o *para-si* da vontade é já sempre relação com a exterioridade. O *para-si* é já sempre *refém* da exterioridade ou da alteridade - porque separado! Mas, devido à referida *ambiguidade*, esta exposição significa duplamente: exposto a uma vontade mortal e hostil, no reino da necessidade e da totalidade histórica, o eu sente-se ameaçado no egoísmo da sua vontade pelo outro, isto é, desco-

⁴²¹ «La mort me menace d'au-delà. L'inconnu qui fait peur, le silence des espaces infinis qui effraie, vient de l'Autre et cette altérité, précisément comme absolue, m'atteint dans un mauvais dessein ou dans un jugement de justice. La solitude de la mort ne fait pas disparaître autrui, mais se tient dans une conscience de l'hostilité et, par là même, rend encore possible un appel à autrui, à son amitié et à sa médication.», TI, p. 260.

⁴²² «Autrui ne peut-être contenu par moi, quelle que soit l'étendue de mes pensées que rien ne limite: il est impensable - il est infini et reconnue comme tel. Cette reconnaissance ne se produit pas à nouveau comme pensée, mais comme moralité.», TI, p. 256.

⁴²³ «Cette possibilité de justification et de pardon...s'ouvre en face d'Autrui à qui je peux parler. Parole qui - acrescenta Levinas - dans la mesure où elle accueille Autrui comme Autrui lui offre ou lui sacrifie un produit du travail et, par conséquent, ne se joue pas au-dessus de l'économie.», TI, p. 257. Nós sublinhamos.

⁴²⁴ «L'intériorité de la volonté se pose comme soumise à une juridiction qui scrute ses intentions devant laquelle le sens de son être coïncide totalement avec son vouloir intérieur. Les volitions de la volonté ne pèsent pas sur elle et de la juridiction à laquelle elle s'ouvre vient le pardon, la puissance d'effacer, de délier, de défaire l'histoire.», TI, p. 257.

⁴²⁵ «je suis exposé à une volonté étrangère», TI, p. 262.

bre-se mortal. E, mortal, tenta a aneantização do outro na violência da guerra e do assassinio. Mas, mortal e exposto ao outro no registo da moralidade, a um outro respeitado na sua alteridade abíssica, uma tal ex-posição fará com que o sem-sentido da morte não retire, por inteiro, o sentido à vida. Antes lho dê! É que para além da *passividade* que a mortalidade da vontade no temor denuncia, ela anuncia também a sua exposição, a sua relação a outra vontade: a sua moralidade, em suma! E é precisamente esta exposição que, segundo Levinas, dará sentido ao dardo da morte: e isto porque ex-posta a outrem, «inimigo ou...Deus sobre o qual não (pode) poder e que já não faz parte do (seu) mundo»⁴²⁶, a vontade, esta «força da natureza, absolutamente manobrável»⁴²⁷, no dizer levinasiano, sem jamais deixar de querer, poderá, a partir de então, falar-lhe, isto é, poderá a partir de então transmutar ou *inverter* o seu querer solitário, egoísta e *aneantizador* da alteridade da outra vontade, em *desejo*; ou seja, em «bondade liberta da gravitação egoísta»⁴²⁸, assim conferindo um sentido ao absurdo da morte. E eis como a morte, o *desconhecido* da morte testemunha o modo como o Infinito ou o *porvir absoluto* se produz como desejo, isto é, como relação do Mesmo com o outro. Por outras palavras: eis como o *enigma* da morte abre caminho para dar conta do *transbordamento* (débordement) ou da excedência do pensamento objectivante inerente ao voluntarismo egoísta da vontade por uma «experiência» esquecida de que este vive e que, abissicamente, o dilacera ou o altera. Eis também a única possibilidade que a morte, no seu *desconhecido* siderante, concede - uma possibilidade que, insista-se, não é uma possibilidade do sujeito: a possibilidade de, no temor que inspira ao *para-si* do sujeito, o *abrir* predispondo-o a ser-para-outrem. Assim o ensina Levinas:

«O ser definido dispõe do seu tempo justamente porque adia a violência. Isto é, porque, para além da morte, subsiste uma ordem com sentido e assim todas as possibilidades do discurso não se reduzem ao bater desesperado de uma cabeça contra uma parede. O Desejo, no qual se dissolve a vontade ameaçada, já não defende mais os poderes de uma vontade, mas tem o seu centro fora dela, como a bondade à qual a morte não pode retirar o sentido»⁴²⁹.

Neste registo de fidelidade da vontade, a *subjectividade inter-essada* continua a querer, a querer poder, no entanto, este querer não é já *apenas* - como, aliás, pela *separação* nunca o foi - um querer solitário e egoísta, mas um querer que já se desprende do *desejo* como medida desmedida do outro. Do *desejo* que, para o filósofo, é sempre *desejo do outro*, *desejo inspirado* pelo outro. Um *desejo* «cujo centro de gravitação não coincide com o eu da necessidade»⁴³⁰, explicita de novo Levinas. Por este *desejo*, que já é *bondade*, a vontade

⁴²⁶ «ennemis ou...Dieu sur lequel je ne peux pouvoir», TI, p. 263.

⁴²⁷ «force de la nature, absolument maniable», TI, p. 264.

⁴²⁸ «bonté libérée de la gravitation égoïste», TI, p. 263.

⁴²⁹ «L'être défini dispose de son temps précisément parce qu'il ajourne la violence, c'est-à-dire parce que, au-delà de la mort, subsiste un ordre sensé et qu'ainsi toutes les possibilités du discours ne se réduisent pas à des coups désespérés d'une tête frappée contre le mur. Le Désir où se dissout la volonté menacée, ne défend plus les pouvoirs d'une volonté, mais a son centre hors d'elle-même, comme la bonté à laquelle la mort ne peut enlever son sens.», TI, p. 263.

⁴³⁰ «dont le centre de gravitation ne coïncide pas avec le moi du besoin.», TI, p. 263.

«tem o tempo de ser para outrem e de reencontrar assim um sentido apesar da morte»⁴³¹.

Desejo que significa, portanto, e a *separação* existente entre as vontades em relação e a relação ditada pela própria *separação* que se descobre mortal e que se revelará no rosto respeitado da outra vontade - rosto que é a marca da invisibilidade, da transcendência transcendente até à ausência, da incognoscibilidade que o *enigma* ou o *mistério* da morte na sua iminência anuncia e, diante de quem, o querer egoísta da vontade não pode mais querer. Diante do rosto do outro, a vontade, traição e alienação em si própria, pode *adiar* esta traição, *adiando* a iminência da morte e dispondo assim de tempo para ser-para-o-outro. Mortal - mas temporal⁴³² - a vontade só pode furtar-se à violência banindo a violência, isto é, dispondo de tempo para *adiar* a morte. Só assim, isto é, só este *adiamento* da morte pelo qual o querer da vontade se submete ao julgamento do outro, fazendo desaguar a vontade no desejo, permite ao sujeito *para-si* ou voluntarioso vencer o medo da morte e ser-para-outrem. Assim dá o "além" ou o *mistério* da morte tempo ao tempo. Assim abre a relação ao outro, respeitado ou desejado na sua alteridade, «o fenómeno do tempo»⁴³³ absolutamente necessário à manifestação da *verdade da vontade* no concreto da existência.

E eis, em suma, como é que no confronto com o *mistério* da morte ou com a alteridade respeitada do outro, a agressiva vontade onto-económica é *alterada* e *justificada*. *Alteração e justificação* do eu voluntarioso que dão conta da *ambiguidade* que, como à partida o noticiámos, lhe talha o rosto. *Ambiguidade* pela qual a vontade, na qual se erige a identidade do Mesmo, é, ao mesmo tempo, uma dualidade de traição e de alienação de si (ao nível da necessidade ou da totalidade histórica e do seu juízo viril⁴³⁴) e de fidelidade (ao nível do desejo *do* outro e, portanto, no registo ético-metafísico ou sob o que Levinas designa por juízo de Deus ou do Invisível⁴³⁵).

No registo da *fidelidade* e, portanto, da *alteração*, isto é, no registo da relação desiderante ao outro, inspirada ou ditada pela mortalidade da vontade, não só o sujeito conserva a sua singularidade - o seu «carácter pessoal»⁴³⁶, diz Levinas - como a violência perde o seu poder em relação ao Discurso. Discurso que o

⁴³¹ «a le temps d'être pour autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort.», TI, p. 263.

⁴³² «Être temporel, c'est être à la fois pour la mort et avoir encore du temps, être contre la mort.», TI, p. 261.

⁴³³ «le phénomène du temps», TI, p. 277.

⁴³⁴ cfr TI, p. 272.

⁴³⁵ cfr. TI, p. 273.

⁴³⁶ «caractère personnel», TI, p. 263.

O desejo que plasmará a relação ética ao (rosto do) outro; o desejo no qual se dissolve a vontade ameaçada no seu querer, apesar de conservar um carácter pessoal, não depende já dos poderes da vontade - «a son centre hors d'elle-même», TI, p. 263, declara Levinas, ensinando assim que o desejo é, no sujeito, a marca deixada pelo adiamento da morte - do *enigma* ou do *mistério* da morte. Porém, a *chance* dada pelo tempo à vontade, que «lui laisse être contre la mort» (TI, p. 263), há-de também revelar-se, para além da pessoal relação ética e por sob a sua inspiração, no registo impessoal das instituições, cfr. TI, p. 270-271.

próprio filósofo maiúscula⁴³⁷. Discurso que é o *quomodo* do rosto⁴³⁸ ou do *corpo inspirado* que, na sua violência mortífera, o querer consciente da vontade visa. Uma tal situação revela a *verdade do querer* da vontade⁴³⁹ ou a situação, a situação *concreta* na qual a vontade se encontra sob o *juízo de Deus* ou do Invisível. Isto é, ensina Levinas, «quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer um assassínio»⁴⁴⁰. Traduzindo: quando o medo da morte não é mais medo pelo seu próprio ser, mas se traduz em *abertura* e relação acolhedora ou respeitadora - *desiderante* - da alteridade do outro, cuja morte importa mais do que a do próprio sujeito.

O *juízo de Deus* manifesta-se *concretamente* na relação hospitaleira do sujeito ao próprio hóspede; a saber, ao outro como rosto. Levinas repete-o assim:

«No ser para a morte do medo - *escreve Levinas* - não estou diante do nada, mas diante do que é *contra mim*, como se o assassínio, mais do que uma das ocasiões de morrer, não se separasse da essência da morte, como se a aproximação da morte fosse uma das modalidades da relação com Outrem»⁴⁴¹.

Em suma. Do mesmo modo que o assassínio, que, revelando, sem dúvida, um mundo cruel, já se situa «à escala das relações humanas»⁴⁴² faz descobrir a quase impossibilidade do *nada*, a “experiência” da morte como *possibilidade do inter-pessoal* faz, acima de tudo, descobrir o *desejo - modus* próprio do Infinito no finito - que habita, cripta e erige o sujeito como *passividade* ineliminável decretada pela sua mortalidade essencial ou originária.

Tal é o *salto mortale* do eu *inter-essado* ou voluntarioso sob o *juízo de Deus* ou do próximo: este exalta-o - exalta a sua vida interior que confirma⁴⁴³, fazendo-a entrar no infinito do tempo - elevando-o a uma responsabilidade infinita,

⁴³⁷ «La violence n'arrête pas le Discours; tout n'est pas inexorable.», TI, p. 267.

⁴³⁸ «Le visage est le lieu de la Parole de Dieu.», «La proximité de l'autre» in AT, p. 114.

⁴³⁹ cfr. TI, p. 268 ss.

⁴⁴⁰ «lorsque sa peur de la mort, s'invertit en peur de commettre un meurtre.», TI, p. 273.

⁴⁴¹ «Dans l'être pour la mort de la peur, je ne suis pas en face du néant, mais en face de ce qui est *contre moi*, comme si le meurtre, plutôt que d'être l'une des occasions de mourir, ne se sépare pas de l'essence de la mort, comme si l'approche de la mort demeurait l'une des modalités du rapport avec Autrui.», TI, p. 260.

⁴⁴² «à l'échelle des relations humaines.», TI, p. 263.

⁴⁴³ O *limite-limiar* da morte apresenta-se como o jugamento de Deus, isto é, como «le fait de se situer par rapport à l'infini», (TI, p. 268-69) que domina a *apologia* do Eu-Mesmo sem, todavia, a reduzir ao silêncio. Contra a tirania do universal e do impessoal perpetrada pelo viril juízo da história, o juízo de Deus ou do outro é, para Levinas, uma reafirmação da singularidade irrecusável do sujeito - uma *reafirmação alterante*, dir-se-á, que consubstanciará aquilo que o filósofo designa por *verdade do querer*. Da vontade sujeita ao juízo de Deus, diz o filósofo: «son entrée sous le jugement est dans une nouvelle orientation de la vie intérieure, appelée à des responsabilités infinies.», TI, p. 275.

Estar sob o *juízo de Deus* é, como A. Abécassis o refere, um dos preceitos fundamentais do judaísmo, pelo qual se mantém vivo o sonho abraâmico de colocar a relação com o “outro homem” acima da relação com a natureza e a terra: «À partir de la révélation au Sinaï, c'est ce regard de YHWH, c'est-à-dire son jugement constant sur le devenir de son peuple, qui assure la continuité de celui-ci et définit son histoire. Celle-ci, en réalité n'est rien d'autre que ce jugement divin qui fait d'elle, en chacun de ses instants, une histoire du point de vue de YHWH.», A. Abécassis, *La pensée juive*, vol. 2, *De l'état politique à l'éclat prophétique*, Lib. Gén. Franç., Paris, 1987, p. 326-327.

excessiva, desmedida, que reflecte a *animação* concreta de uma *inspiração* que no sujeito diz e visa o *autrement qu'être*, e graças à qual ele sai do périplo circular de Ulisses.

Eis, definitiva, a resposta à pergunta: «De que me ameaça a morte? De nada ou de recomeço?»⁴⁴⁴. De recomeço, sem dúvida. A morte, *fim e nada, fim e mistério, fim* como *mistério* transfigura⁴⁴⁵! A morte, o *mistério* da morte, anuncia uma absoluta transfiguração do sujeito! Uma transfiguração, isto é, uma *eleição* que, confirmando-o⁴⁴⁶ na sua singularidade, o *abrirá* para o traçado da sua *pré-história*⁴⁴⁷ ou para o seu «nascimento latente» como *hiper-responsabilidade pré-originária*. Assim o anuncia Levinas:

«É a minha mortalidade, é a minha condenação à morte, o meu tempo à hora da morte, a minha morte que não é possibilidade da impossibilidade, mas puro rapt, que constituem esta absurdidade que torna possível a gratuidade da minha responsabilidade para com Outrem»⁴⁴⁸.

Tal é a eficácia do *segredo* ou do *mistério* da morte segundo Emmanuel Levinas - ele desperta e inquieta o sujeito para a responsabilidade que, ao dar-lhe a morte, ele mesmo lhe dá. Por ele nasce verdadeiramente o sujeito levinasiano para a responsabilidade como relação hospitaleira com outrem - com o estrangeiro, o diferente, o órfão, o pobre, a viúva... enfim, com o *próximo* nunca próprio. Nunca apropriado.

Pelo dito, podemos em traços largos concluir, dizendo que com a análise da questão da morte prepara Levinas o que no prefácio de **Totalité et Infini** anuncia como projecto de pensamento; a saber, remontar, a partir da experiência da totalidade, da história ou da *subjectividade onto-económica* a uma situação na qual a totalidade se fissa e se altera. Uma situação que não só se revelará a génese como condicionará ou *alterará* a própria "totalidade" ou a própria *subjectividade fenomenal* recém-descrita. Uma tal situação é a situação concreta do «clarão da

⁴⁴⁴ «De quoi la mort me menace-t-elle? De néant ou de recommencement?», TI, p. 261.

⁴⁴⁵ A palavra é do próprio Levinas: «La subjectivité aliénable du besoin et de la volonté qui prétend se posséder d'ores et déjà, mais dont se joue la mort, se trouve *transfigurée* par l'élection qui l'investit en le tournant vers les ressources de son intériorité.», TI, p. 275. Nós sublinhamos.

⁴⁴⁶ «La personne se trouve donc *confirmée* dans le jugement objectif et non plus réduite à sa place dans une totalité.», TI, p. 275. Nós sublinhamos.

Mas Levinas faz imediatamente questão de precisar o sentido desta *confirmação*, acrescentando: «Mais cette confirmation ne consiste pas à flatter ses tendances subjectives et à la consoler de sa mort, mais à exister pour autrui, c'est-à-dire à se mettre en question et à redouter le meurtre plus que la mort...», TI, p. 275.

⁴⁴⁷ «Pré-histoire du Moi de **Totalité et Infini** qu'Autrement qu'être fut chargé d'écrire», escreve J. Rolland em nota de rodapé a DMT, p. 205. Ao *porvir absoluto* que a morte anuncia, denunciando o registo *inter-essado* do sujeito, e que a partir do escrito de 1963, «La trace de l'autre», Levinas passará a designar por *passado absoluto* - inassumível, "irreparável", EEHH, p. 200 - que nenhuma anamnese é capaz de trazer à luz da consciência, chama Levinas «pré-história» (AE, p. 48) e "non-histoire" (AE, p. 113).

⁴⁴⁸ «C'est ma mortalité, ma condamnation à mort, mon temps à l'article de la mort, ma mort qui n'est pas possibilité de l'impossibilité mais pur rapt, qui constituent cette absurdité qui rend possible la gratuité de ma responsabilité pour autrui.», DMT, p. 133.

exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem»⁴⁴⁹ anunciada pela morte. O excesso enigmático e traumático da morte traduzir-se-á ou concretizar-se-á no «excesso da epifania do outro», abrindo assim a odisseia *onto-eco-nômica*, onde asfixiava o sujeito fenomenal ou *inter-essado*.

A morte, o *enigma* ou o *mistério* da morte, pensado quer a partir da mortalidade do próprio sujeito quer a partir da de outrem, abre o caminho para o *traumatizado* ou *pático* sujeito “fenomenal” encontrar *hospitaleiramente* o rosto “fundante” da exterioridade do outro, no qual a transcendência, Deus, o Infinito, o “além do rosto” ou o *porvir puro* se revelam (como rastro).

E dizendo isto sublinhamos dois aspectos do pensamento levinasiano que se expõe em **Totalité et Infini** (1961) e que nos parecem fundamentais, a saber: por um lado, o sujeito é “fundado” na e pela exterioridade traumáticamente anunciada pelo *enigma* ou pelo *porvir puro* da morte; por outro, **Totalité et Infini** põe em cena um discurso ditado ou *inspirado* pelo Infinito ou pelo «além do rosto» que se opõe à ordem da economia, da história ou da totalidade e de que também a lâmina da morte no seu *mistério* indesvendável dá conta. É neste sentido que a morte é bem o *limes-limiar* do *próprio* e da *apropriação*.

Bibliografia das siglas citadas referidas a E. Levinas:

- HN *À l'heure des nations*, (1988), Minuit, Paris, 1988
 AT *Altérité et transcendance*, (1995), Fata Morgana, Montpellier, 1995
 AV *Au-delà du verset*, (1982), ed. Minuit, Paris, 1982
 AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (1974), Nijhoff, La Haya, 1988
 Ev. *De l'évasion*, (1935), Fata Morgana, Montpellier, 1990
 EE *De l'existence à l'existant*, (1947), Vrin, Paris, 1990
 DVI *De Dieu qui vient à l'idée*, (1982), Vrin, Paris, 1982
 DMT *Dieu, la mort et le temps*, (1993), Grasset, Paris, 1993
 DL *Difficile Liberté*, ed. Albin Michel, Paris, 1976
 SS *Du Sacré au Saint*, (1977), ed. Minuit, Paris,
 EEHH-*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (1949), Vrin, Paris, 1988
 EN *Entre-Nous*, (1991), Grasset, Paris, 1991
 HS *Hors sujet*, (1987), Fata Morgana, Montpellier, 1987
 MT *La mort et le temps*, (1992), Grasset, Paris, 1992
 IH *Les imprévus de l'histoire*, (1994), Fata Morgana, Montpellier, 1994
 LC *Liberté et Commandement*, (1994), Fata Morgana, Montpellier, 1994
 TA *Le temps et l'autre*, (1947), PUF, Paris, 1985
 NLT *Nouvelles Lectures Talmudiques*, (1996), ed. Minuit, Paris, 1996
 TI *Totalité et Infini*, (1961), Grasset, Paris, 1990

⁴⁴⁹ «l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui.», TI, p. 10.