

Revista Filosófica de Coimbra

vol.16 | n.º31 | 2007

Henrique Jales Ribeiro
Fernanda Bernardo
Mafalda Faria Blanc
Jacinto Rivera de Rosales
Jürgen Hengelbrock
Pedro Parcerias
Alexandre Franco de Sá
Thiago S. Santoro

VERSO – PARA UMA POÉTICA

FERNANDA BERNARDO

2. Verso – para uma poética*

2.2. A “ética” como *versão para outrem*

«Não vejo nenhuma diferença de princípio
entre um aperto de mão e um poema»

P. Celan

Foi num escrito de 1975¹ em torno de uma obra de 1948 de Maurice Blanchot, *La folie du jour*², que, certamente não por acaso³ sozinho, destacado e apartado como um aforismo do resto do poema, este verso de Celan, *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*, terá feito pela primeira vez a sua aparição sob a pena de Emmanuel Lévinas. No sufoco⁴ de uma escrita, como a deste filósofo, pontuada, para além

* Segunda parte de um texto que traduz uma investigação em curso afecta ao Projecto de Investigação *Jacques Derrida: Língua e Soberania a/c* FCT/POCI/FIL 56586/2004 participado pelo fundo comunitário europeu FEDER.

¹ E. Lévinas, «Exercices sur “La folie du jour”» in *Change*, nr. 22, 1975 – posteriormente inserido no volume *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975, p. 53 ss, de onde o citaremos.

² M. Blanchot, *La folie du jour*, Fata Morgana, Montpellier, 1948.

³ Dizemos «não por acaso», porque o resto do poema é o quadro ou a cena daquilo que, na “ética” levinasiana, se designa como a cena do «terceiro» - o mundo ou a própria comunidade -, figurando o último verso a própria cena “ética” tal como Lévinas a entende, a saber, não como a cena das leis ou das normas, mas como a relação entre duas singularidades absolutas. Cena que, na sua excepcionalidade, é a condição de possibilidade da própria comunidade e da própria mundaneidade.

⁴ O *sufoco* traduz a loucura do passo para além do ser, da essência ou do mundo – e do ser ou do mundo porque, para Lévinas, o pensamento do ser é ainda um pensamento

de tantas exclamações e de tantas reticências, por tantos travessões (quatro só nesta página!) a intrometerem-se (como para Celan o poema «se intromete na» poesia e na arte⁵), a interromperem, a espaçarem⁶ e a desviarem o seu fluxo, o fluxo da escrita deste filósofo da “ética” da inquietude⁷ como *prima philosophia*, estava então em questão, neste escrito de 75, aventurar a *loucura* de uma saída do mundo, da mundaneidade ou da positividade do mundo e daquilo que o filósofo designa por existir *interessado*⁸ ou onto-económico no mundo.

Uma saída do mundo que não fosse no entanto pela morte⁹, pelo escândalo e pelo “sem-resposta” enigmático da morte¹⁰, nem também pela idealidade fantasmagórica de uma consciência que, na soberba da sua pretensa autonomia, se pretendesse senhora de si e uma exterioridade inaugural e contemplativa ou constitutiva do próprio mundo, uma vez que, como Lévinas ousa lembrá-lo, não só a consciência é já sempre consciência *através* do mundo¹¹, em razão do seu acolhimento prévio no próprio mundo na doce intimidade de uma casa, como agora esta, contra todas as evidências do bom senso e comum

do mundo, um pensamento que se pensa a partir do horizonte do mundo: «[...] cet *essoufflement de l'esprit* ou l'esprit retenant son souffle – où se pense et se dit depuis Platon l'au-delà de l'essence.», E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, p. 5.

⁵ «Mas há qualquer coisa que se intromete», Celan, «O Meridiano» in *Arte poética*, p. 41.

⁶ Lembremos, de passagem, que a pontuação é um dos sinais do espaçamento (termo que, no âmbito da desconstrução derridiana, diz a articulação do espaço e do tempo – o devir-espaço do tempo e o devir-tempo do espaço) –, como origem da significação, cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.

⁷ Uma escrita da inquietude como convém a uma ética da inquietude - «L'Autre dans le Même de la subjectivité est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre.», E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 32 – e a uma língua da dissimetria heteronómica e, portanto, contraDita: uma língua do Dizer como ex-posição a outrem irreduzível ao Dito da ontologia e até mesmo do diálogo.

⁸ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cap. I, § 2º, p. 4-6.

⁹ «Ne faut-il pas mourir pour transcender contre-nature et même contre-être? Ou à la fois sauter et ne pas sauter?», E. Lévinas, *Paul Celan. De l'être à l'autre*, Ed. Fata Morgana, Montpellier, p. 24

¹⁰ «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'impossible mais pur rapt, qui constituent cette absurdité qui rend possible la gratuité de ma responsabilité pour autrui», Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 134.

¹¹ «Ce n'est pas dans le monde que nous pouvons dire le monde», Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1990, p. 64.

e filosófico, subtraída à sua dimensão meramente objectiva e utilitária, em vez de se situar no mundo, nos dá antes a pensar o mundo e o morar no mundo a partir da sua intimidade acolhedora¹². Noutros termos, o recolhimento¹³ – ou a vinda a si – do dito sujeito de consciência é agora já precedido¹⁴, ditado e sempre excedido pelo seu acolhimento “feminino” e do “feminino”¹⁵ no mundo, de tal modo que, para Lévinas, no fim ou no fundo sem fundo do seu recolhimento ele encontra o acolhimento: o que significa que, esta incondicional e infinita disponibilidade para o acolhimento, se insinua agora a essência inessencial do próprio “sujeito” – do “sujeito ético”.

E uma saída do mundo (uma saída na qual ecoa o título levinasiano de 1935, *De l'évasion*, bem como o do capítulo final e conclusão vertiginosa do livro de 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: «au-dehors») que não pretende obviamente também negar o mundo, *este* mundo, e o morar no mundo a favor de um suposto outro e verdadeiro mundo – a favor de um além-mundo, por exemplo, (e o exemplo) na senda de uma teoria da reminiscência platónica tra-

¹² «Concrètement, la demeure ne se situe pas dans le monde objectif, mais le monde objectif se situe par rapport à ma demeure. [...] la conscience d'un monde est déjà conscience à travers ce monde.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 163. É, para além da imensa e ambígua questão do *feminino* como «acolhimento por excelência», a diferença entre “ética” e onto-fenomenologia que aqui se patenteia.

¹³ Lembremos a contundente crítica levinasiana da *Geworfenheit* heideggeriana segundo a qual o *Dasein* está lançado na existência: «Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer, n'est précisément pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre qu'on lance derrière soi. Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain.», Lévinas, *Totalité et Infini*, Kluwer Academic, Paris, p. 166. E lembremos também um dizer de Lévinas na p. 103 de *Humanisme de l'autre Homme* (Fata Morgana, Montpellier, 1972): «Tout l'humain est dehors, disent les sciences humaines. Tout est dehors ou tout en moi est ouvert.»

¹⁴ Como Derrida o sublinha, sublinhando um importante diferendo entre Lévinas e Heidegger: «Lévinas propose de penser l'ouverture en général à partir de l'hospitalité ou de l'accueil – et non l'inverse.», J. Derrida, *À dieu, à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997, p. 44.

¹⁵ No mundo, de que está separado, o existente é acolhido pelo rosto feminino, para Lévinas, o acolhedor por excelência ou o acolhedor em si. É também aqui, nesta diferença entre o rosto feminino ou no feminino e o rosto magistral ou como Vós, que se situa a imensa ambiguidade do pensamento levinasiano quanto à questão do *gênero* – nela se pode ler e pensar um «feminismo avant la lettre», como Derrida no-lo dá a pensar em «Le mot d'accueil» (in *À dieu – à Emmanuel Lévinas*) ou o mais clássico androcentismo, como nomeadamente C. Châlier e L. Irigary bem o sublinham.

dutora do verdadeiro mundo e da verdadeira vida da Bíblia, e que, é sabido, entre outros, o verbo aforístico de Nietzsche tão árdua e tão ardentemente também¹⁶ já combateu. Não, estoura saída do mundo constitui antes o gesto de uma inaudita e extravagante radicalidade (a da própria “ética”) para pensar¹⁷ um novo e diferente ponto de partida não só para o pensamento, para o pensamento do mundo¹⁸ e para a filosofia¹⁹, mas também para um outro e laboriosíssimo perscrutar da “subjectividade” ou do “humano”²⁰.

Noutros termos e ainda, estava então em questão, nesse título de 1975 sobre Maurice Blanchot – como aliás em toda a obra levinasiana –, perscrutar o ponto de fuga de uma exterioridade, de uma transcendência, de uma diferença ou de um limite absoluto ao mundo “no”²¹ próprio mundo: dentro/fora dele, dir-se-ia em linguagem derri-

¹⁶ Também Lévinas se demarcou das fictícias transcendências dos além-mundos, cf. *Autrement qu’être...*, p. 4.

¹⁷ Assim o sublinha Lévinas que, no entanto, não faz qualquer distinção entre pensamento e filosofia e pensa mesmo a sua ética como *prima philosophia*, isto é, como metafísica: «Il s’agira bien entendu de montrer que la nécessité de penser est inscrite dans le sens de la transcendance», Lévinas, *Autrement qu’être...*, nota 5, p. 8.

¹⁸ Um pensamento do mundo que, como reiteradamente Lévinas lembra, desde o *Timeu* de Platão é guiado e delineado pela positividade na qual o círculo do Mesmo engloba sempre o do Outro: «C’est le monde du *Timée* – malgré toutes les nouveautés coperniciennes – qui demeure dans sa fermeté le lieu où tout se pose, qui demeure lieu précisément, positivité du sens en guise d’essance.», Lévinas, «Philosophie et Positivité» in *Positivité et Transcendance*, PUF, Paris, 2000, p. 26. Agora, para Lévinas «La naissance latente du monde se produit à partir de la demeure.», *Totalité et Infini*, p. 168.

¹⁹ Como tão bem o assinalou Blanchot: «Mais il ne faut pas désespérer de la philosophie. Par le livre d’Emmanuel Lévinas (*Totalité et Infini* (1963)) où il me semble qu’elle n’a jamais parlé, en notre temps, d’une manière plus grave, remettant en cause, comme il faut, nos façons de penser et jusqu’à notre facile révérence de l’ontologie, nous sommes appelés à devenir responsables de ce qu’elle est essentiellement, en accueillant, dans tout l’éclat et l’exigence infinie qui lui sont propres, précisément l’idée de l’Autre, c’est-à-dire la relation avec autrui. Il y a là comme un nouveau départ de la philosophie et un saut qu’elle et nous-mêmes serions exhortés à accomplir.», M. Blanchot, *L’entretien infini*, Gallimard, Paris, p. 73-74.

²⁰ A transcendência ética significa em Lévinas como subjectividade ética ou des-interessada: «Il faudra dès lors montrer que l’exception de “l’autre-que-l’être” – par-delà le ne-pas-être – signifie la subjectivité ou l’humanité, le soi-même qui repousse les annexions de l’essence.», Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 9.

²¹ Significando o «no» - tal como no sintagma *outro-no-mesmo* que designa a hetero-auto-afecção do si-mesmo ou do dito sujeito - no âmbito da ética levinasiana a própria diacronia do tempo, cf. Lévinas, «Deus e a onto-teo-logia» in *Deus, a morte e o tempo*, trad. Fernanda Bernardo, Almedina, Coimbra, 2003, p. 223.

diana²². À beira do fim do mundo, do outro lado do mundo ou numa certa²³ suspensão (*épokhê*) do mundo – uma suspensão que traduz uma certa concepção e prática da *redução fenomenológica* reiteradamente reivindicada por Lévinas²⁴ para o exercício do seu pensamento. Um perscrutar através do qual, lembremo-lo também, o filósofo se dava igualmente a tarefa de repensar a metafísica (como admiravelmente atesta o *incipit*²⁵ de *Totalité et Infini*) e a transcendência²⁶ (em *Totalité et Infini* (1963) sintomaticamente designada pelo termo de Jean Wahl²⁷ «transcendance»²⁸ e em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) predicada de «extravagante»²⁹), assim repensando a tradição privilegiadamente onto-fenomenológica e onto-gnosiológica, *interessada* em suma, da ocidentalidade filosófica. Um repensar que é uma crítica extrema “da filosofia que”, de Parménides a Heidegger, “nos é transmitida”, como reiteradamente Lévinas gosta de dizer: a saber,

²² Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 65-95.

²³ «Interruption qui lui fait perdre son aplomb et son assurance en l’expulsant de la terre natale où les demeures s’érigent et du thème où se posent des thèses. Dé-saisissement ou déception des choses laissées à leur sort, l’*epochè* c’est cela !», Lévinas, «Philosophie et Positivité» in op. cit., p. 31. Note-se o ponto de exclamação...

²⁴ «Il s’agit de remonter à cet *en deçà*, à partir de la trace qu’en garde le *Dit* où tout se montre. La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l’indescriptible se décrit.», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 69. Só que a extra-mundaneidade arqui-origi-nária agora encontrada não é a do ego puro ou transcendental, mas a *visitação do rosto* do outro enquanto *rastro* do infinito ou da transcendência. Lévinas dirá agora «La réduction comme explosion de l’Autre dans le Même, vers l’insomnie absolue.», Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, 1986, p. 55.

²⁵ «“La vraie vie est absente”. Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l’ ‘ailleurs’, et l’ ‘autrement’ et l’ ‘autre’. Sous la forme la plus générale qu’elle a revêtue dans l’histoire de la pensée, elle apparaît, en effet, comme un mouvement partant d’un monde qui nous est familier [...] d’un ‘chez-soi’ que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas. Le terme de ce mouvement – l’ailleurs ou l’autre – est dit *autre* dans un sens éminent.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 21.

²⁶ «Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l’événement de l’être – pour l’esse – pour l’essence de passer à l’autre de l’être.», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 3.

²⁷ Cf. Jean Wahl, «Sur l’idée de la transcendance» in *Existence humaine et transcendance*, La Baconnière, Neuchâtel, 1944 e «La rationalité nouvelle de la transcendance» in *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, p. 117-122.

²⁸ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 24.

²⁹ «l’extra-vagance de la transcendance.», Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 121.

*a*³⁰ filosofia ou *a* metafísica da presença³¹ e o seu privilégio da unidade, do neutro, da mesmidade e do teorético. Uma filosofia determinantemente alérgica ou indiferente ao outro *diferentemente do ser*, isto é, ao outro como outro. Uma filosofia do possível e do poder que, na soberba do seu «discurso englobante – capaz de tudo dizer *inclusive o seu próprio fracasso*»³², no próprio dizer levinasiano, apaga tudo quanto resiste à transparência do conceito.

E um repensar audacioso da filosofia através do qual, como tão justamente referirá Maurice Blanchot, Lévinas elevou a filosofia a uma radicalidade e a um limite insuspeitos (insuspeitos e intoleráveis ou *mal*, bem *mal* tolerados) – um limite que agora age *efectivamente* sobre ela e que ela não pode dizer, não pode ter a pretensão de dizer sem imediatamente o desdizer e trair; um limite que não se deixa mais relevar (*aufheben*) e apropriar pela soberba da sua coerência lógico-sistemática, e que terá levado a uma redefinição da própria filosofia como “sabedoria do amor”³³ ou da “responsabilidade” – e não mais, como acontece no seu recorte helénico, como amor ou amizade pela sabedoria (*philo-sophia*). Numa palavra, como meta-ética. Uma filosofia que não tem mais no teorético, na «sabedoria das nações» como Lévinas gosta de dizer, a sua referência última.

Um limite, uma exterioridade, uma diferença, uma transcendência que, «derradeira saída» (*dernière issue*) do mundo *no* mundo, para Emmanuel Lévinas é a frágil e enigmática, e no entanto toda-poderosa ou omni-resistente, alteridade de outrem: uma alteridade absoluta – *absolus*, isto é, absolvida, secreta ou separada, como ela é para Lévinas, logo sempre e para sempre incógnita, inquietante e enigmática, enigmaticamente estranha mesmo, e sobretudo, na mais intensa

³⁰ Sendo que uma tal enunciação ou designação – *a* filosofia ou *a* metafísica – é ainda feita na linguagem daquilo mesmo que denuncia, a saber, a crença na existência de uma homogeneidade dita *A* filosofia ou *A* metafísica. O que, tanto a ética levinasiana, quanto a desconstrução derridiana interdítam.

³¹ «Présence du présent, rassemblement en synchronie. Ne rien laisser traîner! Ne rien laisser perdre! Garder tout en propre! La sécurité des peuples européens derrière leurs frontières et les murs de leurs maisons, assurés de leur propriété (*Eigenheit* qui se fait *Eigentum*), et non pas la condition sociologique de la pensée métaphysique, mais le projet même d’une telle pensée.», Lévinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p. 67.

³² « [...] discours englobant – capable de tout dire et jusqu’à son propre échec », Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, p. 46.

³³ «La philosophie est cette mesure apportée à l’infini de l’être-pour-l’autre de la proximité et comme la sagesse de l’amour», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 205.

proximidade: *unheimlich*, dir-se-á portanto na língua de Celan³⁴ que é também a de Heidegger e de Freud³⁵ – uma língua que, notemo-lo também, de uma assentada, com *uma* só palavra, sabe dizer a proximidade como distância (*Ent-fernung*), a proximidade ou a intimidade (*heimlich* – interior, próximo, familiar, doméstico, íntimo, etc.) como estranheza: uma estranheza no entanto mais estranha do que toda e qualquer estranheza, dirá Lévinas na ênfase de uma linguagem que se esforça por sugerir, não mais de facto do que sugerir o exasperante superlativo da transcendência da alteridade (ou como alteridade) como «subjectividade ética»³⁶. Uma alteridade absoluta (*tout autre*) a que Lévinas chamará *rosto*³⁷ (*visage*), e do qual dirá que, na *visitação* da sua nudez expressiva e enigmática, ele é, de si mesmo, o mais incondicional apelo à responsabilidade – porque o limite do ser e, portanto, do poder e do poder de poder:

«Mas a epifania de Outrem comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo. Outrem não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem esta mediação, significa por si mesmo. A significação cultural que se revela – e que revela – *horizontalmente*, de certa maneira, que se revela a partir do mundo histórico a que pertence – que revela, de acordo com a expressão fenomenológica, os horizontes deste mundo – esta significação mundana, encontra-se perturbada e desordenada por outra presença, abstracta (ou, mais exactamente, absoluta), não integrada no mundo. Esta presença consiste em vir até nós, em *fazer uma entrada*. O que se pode enunciar assim: o *fenómeno* que é a aparição de Outrem é também *rosto*; ou ainda assim [...]: a epifania do rosto é *visitação*»³⁸.

³⁴ Cf. P. Celan, «O Meridiano» in *Arte Poética*, Cotovia, Lisboa, 1996, p. 53.

³⁵ Cf. Freud, *Das Unheimliche* (1919) in *G.W.*, XII, 229-268, *L'inquiétante étrangeté*, trad. A. Bourguignon, A. Cherki e P. Cotel, Gallimard, Paris, 1985, p. 209-263.

³⁶ «Le problème de la transcendance [...] et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble.», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 20.

³⁷ «La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *idéatum* – l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *Kaq auto*. Il *s'exprime*.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 43.

³⁸ «Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiante propre, indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans cette médiation, signifie par lui-même. La signification culturelle qui se révèle

E *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) apresentará o rosto do outro na sua tão imensa vulnerabilidade como rastro – como rastro de si mesmo no rastro e como rastro da própria transcendência. Para além portanto da fenomenalidade:

«O rosto do próximo, pode ler-se em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, significa-me uma responsabilidade irrecusável, precedendo qualquer consentimento livre, qualquer pacto, qualquer contrato. Ele escapa à representação; ele é a própria defecção da fenomenalidade. Não porque demasiado brutal para aparecer, mas porque, num sentido, demasiado fraco, não-fenómeno porque “menos” do que o fenómeno. O desvelamento do rosto é nudez – não-forma – abandono de si, envelhecimento, morrer; mais nu do que a nudez: pobreza, pele enrugada; pele enrugada: rastro de si mesmo»³⁹.

Rastro ou *visitação* enquanto “exasperação da alteridade”⁴⁰ ou da exterioridade, o rosto do outro ou o outro como rosto é então para Lévinas «um afastamento absoluto» do mundo⁴¹ ou, no mundo, a «derradeira saída» (*dernière issue*⁴²) do mundo e, enquanto tal, o singular ponto de partida e a condição para um outro repensar do

– et qui révèle – *horizontalement*, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique, auquel elle appartient – qui révèle, selon l'expression phénoménologique, les horizons de ce monde – cette signification mondaine, se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou, plus exactement, absolue), non intégrée au monde. Cette présence consiste à venir à nous, à *faire une entrée*. Ce qui peut s'énoncer ainsi: le *phénomène* qu'est l'apparition d'Autrui, est aussi *visage*; ou encore ainsi [...]: l'épiphanie du visage est *visitation*.», Lévinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 50-51.

³⁹ «Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. Il échappe à la représentation; il est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour l'apparaître, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que «moins» que le phénomène. Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir; plus nu que la nudité. Pauvreté, peau à rides; peau à rides: trace de soi-même.», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 112.

⁴⁰ Cf. Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, p. 49.

⁴¹ «La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un ab-solu qui est, d'ailleurs, le nom même de l'étrangeté foncière. La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde.», Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 52.

⁴² Cf. Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, p. 68.

mundo e de tudo quanto é do mundo. Para repensar o mundo e tudo quanto é do mundo à luz de uma responsabilidade extrema, para repensar o próprio pensar como desejo, como desejo de pensar mais do que o que se pensa, que o mesmo é dizer como hiperbólica responsabilidade. Em palavras de uma rara pungência que dizem, melhor, que sugerem o poema como *pura versão para outrem* ou, e mais precisamente ainda, como endereçamento ou versão para outrem (*envers autrui*) culminando num para-outrem⁴³ (*pour autrui*), isto é, culminando num suportar, numa responsabilidade ou num acolhimento *incondicionais* do outro; e esta versão e esta responsabilidade e acolhimento “éticos” ou poéticos do outro como a *incondição* tanto do pensamento quanto do próprio «eu» ou, num dizer do próprio filósofo, como «o acto espiritual por excelência»⁴⁴, em palavras de uma rara pungência pois, na obra de 1975 em torno de Blanchot⁴⁵, Lévinas di-lo assim através do verso de Celan *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*:

«Outrem – o único ponto onde se abre um exterior – não tem saída. Ele crava uma faca na minha carne e assim se acha uma espiritualidade a confessar-se culpada. Suportar outrem, sofrer em outrem, a palavra sublime de Celan: «*Le monde n’est plus, il faut que je te porte*» – dissolve-se em comédia num asilo de alienados»⁴⁶.

Mas não com Lévinas... Mas assim não acontece com Lévinas. Com este, «a palavra sublime de Celan» não só não se dissolve «em comédia num asilo de alienados», como lhe permite mesmo pensar e dar a pensar aquilo que o filósofo designará por «divina comédia»⁴⁷

⁴³ «*Envers autrui* culmine en un *pour autrui* en une souffrance pour la souffrance, sans lumière, c’est-à-dire sans mesure», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 22.

⁴⁴ Cf. E. Lévinas, *Paul Celan. De l’un à l’autre*, Fata Morgana, Montpellier, 2002, p. 28.

⁴⁵ Blanchot para quem, como nota Lévinas, «La littérature est l’aventure unique d’une transcendance englobant tous les horizons du monde.», Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, p. 18.

⁴⁶ «Autrui – le seul point où s’ouvre un dehors – n’a pas d’issue. Il plante un couteau dans ma chair et se trouve une spiritualité à s’avouer coupable. Supporter autrui, souffrir en autrui, le mot sublime de Celan: «*Le monde n’est plus, il faut que je te porte*» - se résout en comédie dans un asile d’aliénés», *ibid*, p. 72.

⁴⁷ Cf. Lévinas, «Deus e a onto-teo-logia» in *op. cit.*, p. 237 e «Dieu et la philosophie» in *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, p. 115. E na p. 110 de *Hors Sujet* (Fata Morgana, Montpellier) pode ler-se: «Dans l’expérience métaphysique, par delà le connaître, l’aventure humaine joue une divine comédie».

de uma transcendência “transcendente até à ausência”, isto é, alguém ou “para além das posições ontológicas” ou onto-teológicas: «divina comédia» que não é senão a cena sem cena daquilo que o filósofo, procurando uma significação para além do ser, do saber e da luz, da luz do saber, do compreender e do poder⁴⁸, no seu desejo de se subtrair ao registo determinantemente reflexivo, cognitivo, teorético e egológico⁴⁹ do pensamento filosófico ocidental, também designará por “intriga”: por «intriga diacrónica»⁵⁰ ou por «intriga ética»⁵¹. Ou, muito simplesmente, por “ética” – uma “ética” no entanto, pela radicalidade (e talvez se possa também dizer pela exigente elevação) que consigna, *anterior e para além* da estética, da ordem lúdica do belo e da arte⁵², que oblitera, como Lévinas o dirá a F. Armengaud⁵³; uma “ética” *antes e para além* da poética, da ontologia, do Estado ou da política. Mas uma “ética” também *para além* da própria ética e/ou da moral, como nomeadamente Derrida fará questão de o sublinhar no seu comovido e comovente «Adieu – à Emmanuel Lévinas»⁵⁴, e como também este, e muito explicitamente, o dirá a Richard Kearney – assim:

«A ética como desnudamento extremo e sensibilidade de uma subjectividade para uma outra torna-se moralidade e endurece a sua carapaça assim que se entra no mundo político do “terceiro” impessoal – o mundo do governo,

⁴⁸ A este liame entre a luz, o saber e o poder, Derrida denuncia-o assim: «Vieille amitié occulte entre la lumière et la puissance, vieille complicité entre l’objectivité théorique et la possession technico-politique», J. Derrida, *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 136.

⁴⁹ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 32-39.

⁵⁰ Cf. Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 31.

⁵¹ A designação de «intriga» pretende, em primeiro lugar, definir uma ética antes e para além do saber, por oposição à «intriga do saber», para Lévinas, a tentação da tentação da ocidentalidade filosófico-cultural: «A intriga insólita que solicita o Eu e se tece para além do conhecimento e do desvelamento no enigma, é ética.», E. Lévinas, «Enigma e Fenómeno» in *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, trad. Fernanda Oliveira, Piaget, Lisboa, 1997, p. 262. (Tradução ligeiramente modificada).

⁵² O repensar da estética e da arte a partir da primazia da meta-ética levinasiana é referida numa importante nota de rodapé de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: «Signe donné de cette signification de signe, la proximité dessine aussi le trope du lyrisme: aimer en disant l’amour à l’aimé – chant d’amour, possibilité de la poésie, de l’art.» Lévinas, op. cit., nota 10, p. 185.

⁵³ Veja-se o seu diálogo com F. Armengaud, *De l’oblitération*, Éditions de la Différence, Paris, 1990.

⁵⁴ Cf. J. Derrida, «Àdieu» in *Àdieu À Emmanuel Lévinas*, p. 15.

das instituições, dos tribunais, das prisões, das escolas, dos comités, etc. [...]. Se a ordem político-moral abandona a sua fundação ética tem de aceitar todas as formas de sociedade, incluindo o fascismo e o totalitarismo.»⁵⁵

Eis porque, para muito sucintamente aqui darmos a entender o *sentido*⁵⁶ e o alcance desta “ética” que, em razão da extravagância da sua radicalidade, jamais virá norma, assim dando também a entender, quer o sentido das nossas aspas em torno da palavra “ética”, quer o quanto Lévinas rejuvenesceu o próprio *sentido* da “ética” – e o sentido e⁵⁷ a ética, dir-se-á mais precisamente, e o sentido ou a significação⁵⁸ que ele nos dará de novo e diferentemente a pensar como a própria “ética” [ele que é também o filósofo que consagrou, ao elevá-lo a um quase-filosofema, a palavra *juventude*⁵⁹ que é nele quase um sinónimo de “ética”⁶⁰: um quase-filosofema que, notemo-lo também, ecoará na *vez*⁶¹ (*fois*, lat. *vicis*, *vicem*, *vicissim*, *vicissudo*), no *de cada*

⁵⁵ «L'éthique, comme mise à nu extrême et sensibilité d'une subjectivité pour une autre, devient moralité et durcit sa carapace aussitôt qu'on entre dans le monde politique du «troisième» impersonnel – le monde du gouvernement, des institutions, des tribunaux, des prisons, des écoles, des comités, etc. [...] Si l'ordre politico-moral abandonne sa fondation éthique, il doit accepter toutes les formes de société, y compris le fascisme et le totalitarisme.», Lévinas, «De la phénoménologie à l'éthique», entrevista com Richard Kearney in *Esprit*, n.º 234, 1997, p. 137.

⁵⁶ É justamente esta a intenção de Lévinas: não construir e estabelecer as regras da ética, mas de indagar pelo seu *sentido*, cfr. Lévinas, *Éthique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, 1982, onde na p. 85 se pode ler: «Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique; j'essaie seulement d'en chercher le sens.» Um indagar pelo sentido da ética que pressupõe um indagar pelo próprio sentido do sentido, cf., nomeadamente, «La signification et le sens» (1964) in *Humanisme de l'autre Homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, p. 15-70.

⁵⁷ Cf. Lévinas, «La signification et le sens» (1964) in *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 17-70 de onde, na p. 42, citamos: «Le sens, en tant qu'orientation n'indique-t-il pas un élan, un hors de soi vers l'autre que soi».

⁵⁸ «La signification est ainsi pensée à partir de l'un-pour-l'autre de la sensibilité», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 97.

⁵⁹ Cf. E. Lévinas, «Jeunesse» in «Sans Identité» in *Humanisme de l'Autre Homme*, Fata Morgana, 1972, p. 112-113

⁶⁰ «[...] jeunesse qui est rupture du contexte, parole qui tranche, [...] sans statut dans l'être, mais sans arbitraire, car issue de la sincérité, c'est-à-dire de la responsabilité même pour autrui. [...] jeunesse [...] qui est [...] approche d'autrui, prise en charge du prochain, qui vient de la vulnérabilité humaine.», *ibid*, p. 112-113.

⁶¹ «nous laissera approcher plutôt par ce qu'une fois peut offrir de résistance à la pensée», J. Derrida, *Schibboleth – pour Paul Celan*, Galilée, p. 11.

vez uma vez por todas como gesto próprio à desconstrução derridiana como pensamento do evento ou da singularidade - como *pensamento* e, justamente enquanto pensamento, *como pensamento do evento ou da singularidade* -, e que ecoará também na *poética* celaniana que pensa e nos dá a pensar o poema como «aquilo que foi apercebido, que tem de ser apercebido, uma única vez, de todas as vezes, como coisa única e só agora e só aqui»⁶²; mas também para, no mesmo lance, nos aventurarmos a pensar a *poética*, a poética como “ético-poética” ou simplesmente como *poética* (nesta grafia que é um dom da *nossa* língua), imperativo se torna aqui um sumaríssimo repensar da própria “ética”.

Um repensar que começa, como *deve* aliás, por (se) perguntar de que é que se fala e de que “ética” se fala, quando se fala de “ética”. Um repensar que, sem ceder a nenhum moralismo dogmático, submete a ética, a exigência ética à *prova do pensamento* e se confunde com o traçar das coordenadas ou, em linguagem celaniana, do singular meridiano da sua “origem” e da sua eticidade – da eticidade da própria “ética” como, nomeadamente em *Altérités*⁶³, Derrida designará este repensar da ética com ele sublinhando a imperativa necessidade, e a não menos imperativa hiper-responsabilidade (“ética”) de se começar por proceder ao desbravar genealógico desta palavra, a fim de tentar reencontrar e, sobretudo, reanimar algo que talvez palpite ainda nos escombros da sua significação soterrada por sob os aluviões do tempo e da *doxa*: um repensar da ética, da eticidade da ética que é portanto, notemo-lo, já um sintoma e uma marca do próprio imperativo “ético”. E um repensar, cuja radicalidade implica, notemo-lo também, uma suspensão da história e da determinação histórico-filosófica da palavra ética. E isto, com um duplo objectivo.

Por um lado, para nos distanciarmos da ideologia⁶⁴ e da *dóxica*

⁶² P. Celan, «O Meridiano» in *Arte poética*, Cotovia, Lisboa, 1996, p. 59.

⁶³ «Ce n'est pas en signe de protestation contre la morale que je ne me sers pas du mot «éthique», mais ce mot est très chargé d'une histoire, d'une détermination historique; il me semble qu'il faudrait commencer par en faire la généalogie avant de s'installer dans un discours éthique. Il y a certain sens de la responsabilité à procéder ainsi; et quand je parle de responsabilité, je ne la réduis pas justement à une dimension éthique ou morale, ou à des formes de responsabilité impliquant le sujet, la conscience, l'ego, la liberté, etc.», J. Derrida, P.-J. Labarrière, *Altérités*, Osiris, Paris, 1986, p. 70.

⁶⁴ Uma ideologia ética também firmemente denunciada por Lévinas: «Le soupçon d'idéologie porte à la morale le coup le plus dur qu'elle ait jamais reçu. Il marque probablement la fin de toute une éthique des hommes et, en tous cas, bouleverse la théorie du devoir et des valeurs.», «Idéologie et Idéalisme» in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1986, p. 17.

éticas ligadas à tagarelice humanitária e *homística*⁶⁵ que, nos nossos dias, conhecem a inflação que, pelo menos alguns de nós, sabemos: uma *doxa* não sem justiça bem denunciada, entre outros, por A. Badiou⁶⁶, Lévinas e J. Derrida⁶⁷. Para, por outro lado, nos distanciarmos também de uma ética filosófico-metafísica, isto é, concebida, como *determinantemente*⁶⁸ ela sempre foi, de Platão aos nossos dias, como uma das várias disciplinas ou um dos vários registos do *corpus* filosófico (ao lado da lógica, da ontologia, da epistemologia, da estética, da política, da antropologia, etc., etc.), e, enquanto tal, como «um conjunto de regras de conduta fundadas na universalidade de máximas ou num sistema hierárquico de valores»⁶⁹. Ou seja, a ética

⁶⁵ O que, obviamente, não significa qualquer desprezo pelo dito humanismo, e menos ainda pelos direitos humanos – *mas* antes a exigência de recusar o facilitismo de uma certa ladainha ideológico-dogmática e de repensar ambos, bem como as instituições que os simbolizam, à luz, uma luz necessariamente sempre obscura, do *outro* ou da difícil e exigente justiça (antes e para além do direito e diferentemente do direito). E de um outro *absoluto*, e não também da litania, com a qual hoje em dia nos encham os ouvidos, do «outro», figurado, representado ou fenomenologizado (regra geral à luz do mais puro falocentrismo) como próximo – que justamente Derrida denuncia sob a expressão «*hommisme*» ou «*le droit-de-l'hommisme*», cf. J. Derrida, «Si je peux faire plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, 27 mars au 6 avril 2004, n° 435, p. 34.

⁶⁶ De Alain Badiou, retomemos sobretudo a lucidez da denúncia: «nous n'hésitons pas à dire que l'idéologie "éthique" est, dans nos sociétés, le principal (mais transitoire) adversaire de tous ceux qui s'efforcent de faire droit à une pensée, quelle qu'elle soit.», *L'éthique*, Hatier, Paris, 1993, p. 78.

⁶⁷ Por referência à ética levinasiana, Derrida diz: «C'est une très grande pensée de l'autre, que celle de Lévinas. Je dois dire, [...] qu'actuellement les mots «autre», «respect de l'autre», «ouverture à l'autre», etc., deviennent un peu fatigants. Quelque chose devient mécanique dans cet usage moralisant du «mot» autre, et quelquefois il y a aussi dans la référence à Lévinas quelque chose d'un peu mécanique, d'un peu facile [et édifiant] depuis quelques années. Je voudrais donc, au nom de cette pensée difficile, protester contre cette facilité.», J. Derrida, *Sur parole*, ed. de l'Aube, Paris, 1999, p. 63.

⁶⁸ E dizemos *determinantemente* a fim de lembrar que Platão é também o filósofo do *epekeina tes ousias*, do *Bem para além do ser* como reiteradamente no-lo lembra Lévinas confessando colocar o seu pensamento na sua peugada: «il faudrait aussi ajouter l'idée de Platon qui place le Bien au-dessus de l'Être, ce qui est tout à fait extraordinaire.», «Entretien avec Roger-Pol Droit» in *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 204. E «J'ai dit que mon enseignement reste, en fin de compte, très classique; il répète après Platon que ce n'est pas la conscience qui fonde le Bien, mais que c'est le Bien qui appelle la conscience.», «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre Nous*, Grasset, Paris, 1991, p. 240.

⁶⁹ «un ensemble de règles de conduite fondées sur l'universalité des maximes ou sur un système hiérarchisé des valeurs», Lévinas, «Ideologie et Idealisme» in op. cit., p. 17.

ligada ao conhecimento e à razão como faculdade universal, subordinada tanto à prudência (*phronesis*) como à universalidade de máximas de acção e, enquanto tal, concebida como um *saber de bem fazer*⁷⁰: e como um saber e como um *fazer* ou um agir, quer em «conformidade com o dever» (*Pflichtmässig*), quer «por puro dever» (*eigentlich aus Pflicht, aus reiner Pflicht*) (para aqui alinhar a tradicional definição aristotélica da ética com a distinção kantiana que se encontra na origem do primado⁷¹ outorgado, por este filósofo, à razão prática sobre a razão teórica), que o mesmo é dizer em termos, o mais das vezes onto-gnosiológicos e, portanto, normativos. E dizemos «o mais das vezes» porque, embora normativa, a ética kantiana é no entanto também uma ética *para além* do saber – como, aliás, C. Châlier⁷² bem o sublinha.

Em questão estará pois, confessemos-lo desde já, *pensar* a “ética” como meta-ética ou hiper-ética, ou seja, como uma “ética” que, para além e diferentemente das ideologias e das próprias éticas filosóficas, se ergue «incondicionalmente, num dizer de Derrida de *Voyous, para além do círculo económico do dever* ou da tarefa (*Pflicht* ou *Aufgabe*), da dívida a reapropriar ou a anular, *do que se sabe dever fazer* e que, portanto, *depende ainda de um saber programático e normativo* que ela se contenta em desenrolar consequentemente»⁷³. Eu sublinho: uma “ética” «para além do círculo económico do dever», isto é, para além da própria ética filosófica que é, ela, sempre uma ética do saber e do dever. Uma meta - ou uma hiper-ética quer então dizer uma “ética” meta-filosófica, meta-ontológica e meta-gnosiológica. Como é a de Lévinas. E como é também a própria desconstrução derridiana⁷⁴: com efeito, no sonho⁷⁵ ou na loucura⁷⁶ da sua impossibilidade e da sua

⁷⁰ Cf. Aristóteles, trad. António Caeiro, 1103 b26 ss, II, 2, Quetzal, Lisboa, 2004, p. 44 ss.

⁷¹ Um primado saudado por Lévinas: «Si on avait le droit de retenir d’un système philosophique un trait en négligeant tout le détail de son architecture [...] nous penserions ici au Kantisme qui trouve un sens à l’humain sans le mesurer par l’ontologie et en dehors de la question «qu’en est-il de?» qu’on voudrait préalable, [...] la nouveauté de la révolution copernicienne: le sens qui ne se mesure pas par l’être ou le ne pas être, l’être se déterminant, au contraire, à partir du sens.», Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 166.

⁷² Cf. C. Châlier, *Pour une morale au-delà du savoir*, Albin Michel, Paris, 1998.

⁷³ J. Derrida, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo, Gonçalo Zagalo, Hugo Amaral, Palimage.

⁷⁴ «l’ultra-éthique, je suis pour.», J. Derrida, *Altérités*, p. 74.

⁷⁵ Para a questão do sonho na sua íntima relação com a hiper-radicalidade do pensamento e de um pensamento da resistência na sua diferença com a vigília e a dita lucidez filosófica, ver J. Derrida, *Fichus*, Galilée, Paris, 2002.

⁷⁶ O léxico ou a questão da loucura é uma questão maior em Derrida (como em alguns outros: de Platão, onde ela é significada pela transcendência divinal do *epekeina tes*

incondicionalidade, que o mesmo é dizer, na temeridade da sua hiper-radicalidade (uma hiper-radicalidade traduzida na locomoção para o «algures absoluto» através do passo/não-passo para além» inerente à sua quase-transcendentalidade e ao seu hiperbolismo⁷⁷), a *desconstrução como pensamento*, singularmente distinto da filosofia⁷⁸, tem de facto o alcance desta hiper-ética com a qual, aliás, se confunde. Antes de um pouco mais precisamente o demonstrarmos – como mais adiante o tentaremos fazer –, lembremos que muito antes de *Voyous* (2003) ter reafirmado este pensamento da incondicionalidade ou da excepcionalidade absolutas, que é a desconstrução, como uma hiper-ética (e uma hiper-política e uma racionalidade do incondicional⁷⁹), já *De la Grammatologie* (1967), o havia apresentado como «a origem» ou a «abertura não-ética da ética»⁸⁰, *Aprender finalmente a viver* (2004) como «um *éthos* de escrita e de pensamento intransigente, ou mesmo incorruptível»⁸¹, «Comment ne pas parler» (1986) e *Passions* (1993) como um pensamento do Dever *absoluto* antes mesmo de abrir a boca⁸². Para nada aqui dizer de *Préjugés. Devant*

ousias, a Kierkegaard, sem esquecer também Lévinas, cf. *Autrement qu'être...*, p. 64, 86, etc.) que a articula ao limite do filosófico e à intratável dignidade do pensamento, cf., nomeadamente, «Une “folie” doit veiller sur la pensée» in *Points de suspension e «Désistance»* in *Psyché*, p. 611 ss.

⁷⁷ Para a hiperbolite incurável e generalizada pela qual Derrida confessa ter sido acometido, bem como o seu pensamento, veja-se nomeadamente *O Monolinguismo do outro*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2001, p. 66 ss.

⁷⁸ «[...] plus souvent, c'est au nom de quelque chose que j'appelle par commodité la «pensée» (distincte à la fois du savoir, de la philosophie et de la foi) que je cherche cette position d'extériorité.», J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, p. 318.

⁷⁹ Lembremos que em *Voyous* (p.197) Derrida redefine a desconstrução como «um racionalismo incondicional» que não renuncia nunca, em nome das Luzes da razão e da mundialização por virem, a suspender todas as condições, convenções e pressupostos.

⁸⁰ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 202.

⁸¹ J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, trad. Fernanda Bernardo, Ariadne, Coimbra, p. 28.

⁸² E isto porque para Derrida, tal como para Lévinas, e tomando a dita identidade pessoal a título de exemplo, “começamos” por ser chamados. Por ser chamados por quem “começou” igualmente por ser chamado, ou seja, por quem nasce na mesma condição de interpelado, de “acusado” sem falta ou de “obrigado, como bem sublinha Elizabeth Weber: «The ability to give a name is only given to those who have been called themselves. Naming is intrinsically marked by the fact and the conscious and, more importantly, unconscious recognition that we have been called ourselves, by the inscription, in other words, of a call that, as Emmanuel Levinas put it, preceded our ability to answer.» E. Weber, *Deconstruction is Justice* in *German Law Journal*, vol. 6, nº 1, Jan. 2005, p. 2.

la loi (1985) onde, para além da impossível descrição/aparição da Lei, Derrida⁸³ descreve a situação do pensamento e da dita identidade subjectiva: uma situação de pré-julgados, isto é, de acusados sem falta e de obrigados a responder diante da Lei em nome do Dever absoluto que ela consigna.

Nestes termos, para começar, *como se deve*, por repensar a ética, como não lembrar também, como não começar mesmo por lembrar que, contra uma tal concepção determinadamente metafísico-filosófica da ética, se ergueu já também, e muito explicitamente, em 1946, a voz de Heidegger? Como não começar por isso por lembrar aqui o gesto de Heidegger? Por isso, mas também pela singular influência que o seu pensamento terá exercido sobre os três autores que aqui iremos privilegiar no nosso repensar da *poética*, a saber, Lévinas, Celan e Derrida.

Impossível é, de facto, não lembrar aqui de passagem que, quando em 1935 Lévinas anuncia a sua intenção de sair do parmenidiano coração da filosofia [e como não lembrar também aqui que *Poema é ser e pensar?*] por uma nova via, no risco de subverter certas noções

Começa-se por exemplo por receber um nome que, de uma certa maneira, nos elege e nos sobrevive e ao qual e pelo qual *devemos* responder antes mesmo de o podermos fazer. Nomeados, logo obrigados, dir-se-á. Circuncidados. E como Derrida lembrará, nomeadamente em *L'animal que donc je suis*, ser-se chamado é simultaneamente um acto de amor, uma eleição, uma eleição pela singularidade e para a singularidade, e uma declaração de morte, de destinação à morte, porque é ao mesmo tempo uma declaração de "finitude" – uma declaração de finitude recebida do outro que, embora igualmente obrigado, precede e detém por isso a primazia, e não, notemo-lo, por se estar lançado no mundo e se ser-para-a-morte: «Celui qui reçoit un nom se sent mortel ou mourant, justement parce que le nom voudrait le sauver, l'appeler et assurer sa survivance. Être appelé, s'entendre nommer, recevoir un nom pour la première fois, c'est peut-être se savoir mortel et même se sentir mourir. Déjà mort d'être promis à la mort: mourant.», Derrida, «L'animal que donc je suis» in *L'animal autobiographique*, Galilée, Paris, 1999, p. 270.

⁸³ É uma leitura do *Vor dem Gesetz* de Kafka in colectivo, *La faculte de jugé*, Minuit, Paris, 1985, p. 87-139. Uma leitura que termina com um P.S. com a seguinte citação de Kafka retirada das *Conversations avec Kafka* de Gustav Janouch (LN/Maurice Nadeau, t.f. B. Lortholary, p. 14): « - "... je ne suis pas un critique. Je suis seulement celui qu'on juge et celui qui assiste au jugement. / - Et le juge?, demandai-je. / Kafka eut un sourire embarrassé: «À vrai dire, je suis également l'huissier du tribunal, mais je ne connais pas les juges. Sans doute suis-je un tout petit huissier auxiliaire. Je n'ai rien de définitif.» Kafka se mit à rire. Je l'imitai, bien que je ne l'aie compris. «Il n'y a de définitif que la souffrance, dit-il gravement. Quand écrivez-vous ?»

que, ao senso comum e à sabedoria das nações, parecem as mais evidentes, a fim de sondar o ideal de felicidade e de dignidade humana que uma tal saída comporta, o filósofo assume muito explicitamente que uma tal saída implica, de facto, um abandono do «clima de pensamento» heideggeriano, sem no entanto com isso retroceder a um pensamento pré-heideggeriano⁸⁴. O que significa que este abandono da diferença ontológica (*ser diferentemente*) pela diferença “ética”⁸⁵ (*diferentemente do ser ou para além do ser ou da essência*) a pressupõe e a implica: um abandono anunciado no título de 1935, *De l'évasion*, proclamado no bem sintomático título de 1947, *De l'existence à l'existant*, que reivindica a prioridade do existente em relação à existência, e reiterado no título de 1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que joga um certo Platão, o do *epekeina tes ousias*, contra Heidegger.

E idêntica atitude se encontra também em Derrida. Acentuando embora a radicalidade e a singular⁸⁶ originariedade da *différance*⁸⁷ em relação à diferença ôntico-ontológica, já derivada daquela⁸⁸ de quem recebe mesmo a sua condição de possibilidade, lembremos que já em *De la Grammatologie* Derrida assume a necessidade de passar pela «questão do ser, tal como ela é colocada por Heidegger e só por ele»⁸⁹.

⁸⁴ Cf. Lévinas, *De l'évasion* e *De l'existence à l'existant*.

⁸⁵ «La transcendance ne prend-elle pas un sens, éventuellement, plus ancien et, en tout cas, différent de celui qui lui vient de la *différence ontologique*? Il signifierait, dans ma responsabilité pour l'autre homme, d'emblée, mon prochain ou mon frère. Sens éthique de la relation à autrui, répandant en guise de responsabilité, devant le visage», Lévinas, *Hors sujet*, p. 139.

⁸⁶ E *singular* pelo seguinte: «La *différance* tout court serait plus «originnaire», mais on ne pourrait plus l'appeler «origine» ni «fondement», ces notions appartenant essentiellement à l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la *différence*.» J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 38.

⁸⁷ «L'être n'ayant jamais eu de «sens», n'ayant jamais été pensé ou dit comme tel qu'en se dissimulant dans l'étant, la *différance*, d'une certaine et fort étrange manière (est) plus «vieille» que la *différence ontologique* ou que la vérité de l'être.», J. Derrida, «la *différance*» in *Marges de la philosophie*, p. 23.

⁸⁸ «[...] étant et être, ontique et ontologique, «ontico-ontologique» seraient, en un style original, dérivés au regard de la *différence*; et par rapport à ce que nous appellerons plus loin la *différance*, concept économique désignant la production du *différer*, au double sens de ce mot. La *différence-ontico-ontologique* et son fondement (*Grund*) dans la «transcendance du Dasein» (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) ne seraient pas absolument originaires.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 38.

⁸⁹ «Il faut donc passer par la question de l'être, telle qu'elle est posée par Heidegger et par lui seul, à et au-delà de l'onto-théologie, pour accéder à la pensée rigoureuse de cette étrange non-indifférence et la déterminer correctement.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 37.

Eu sublinho: «por Heidegger *e só por ele*». E não sem também reite-radamente sublinhar as diferenças – diferenças que o são em primeiro lugar em relação à latitude e à singularidade do próprio gesto de pensamento, o que demasiado apressadamente esquecem todos quantos, reduzindo *espectacularmente* o pensamento heideggeriano ao nazismo, pretendem malevolamente⁹⁰ comprometer o pensamento francês que pensa na sua continuidade –, Derrida⁹¹ confessará que nada do que fez teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas. Confissão de herdeiro responsável que soube *bem* herdar, isto é, e como ele mesmo o ensina⁹², que soube herdar o legado mantendo-o vivo, quer dizer, contra-assinando-o.

Ouçamos então como Heidegger ergue a voz contra a ética filosófica. É sobretudo⁹³ em *Über den Humanismus*. E numa rara passagem onde a gravidade e a circunspeção, próprias ao estilo deste filósofo, cedem lugar a uma finíssima ironia (pela sua rareza, tanto mais significativa). Uma passagem na qual, marcando a distinção entre pensamento e filosofia, Heidegger evoca a pergunta que, conta, «logo após a publicação de *Ser e Tempo*», em 1927, lhe terá sido feita por «um jovem amigo» (*ein junger Freund*) – como se, insinua Heidegger, só mesmo um «jovem» pudesse, de facto, fazer uma tal pergunta –, a saber: «Quando escreverá o senhor uma ética?»⁹⁴. Em jeito de resposta – e numa resposta também muito ao seu jeito, isto é, na sua habitual inclinação para a etimologia e para a procura do originário

⁹⁰ Cf. F. Schirmacher in *Frankfurter Allegemeine Zeitung*, 10/12 Fev., 1988; Manfred Frank in *Frankfurter Rundschau*, 5 Março, 1988. Para nada dizer do *Discours Philosophique de la Modernité* (Gallimard, Paris) de Habermas.

⁹¹ «Je ne connais pas de penseur, non seulement en ce siècle mais en général, avec qui j'ai eu, j'ai toujours, des rapports aussi inquiets d'admiration contrariée. Vraiment, je ne m'ennuie jamais quand je le lis. Je sais que ce sera interminable, que je ne réglerai jamais à fond les comptes avec Heidegger. Pour moi, c'est un rapport inépuisable fait, encore une fois, de mouvements positifs d'admiration, de reconnaissance, d'endettement et puis d'impatiences critiques parfois très sévères, toujours très ironiques.», J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France*, II, Albin Michel, Paris, 2001, p. 103.

⁹² Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx* e, em diálogo com E. Roudinesco, *À quoi de demain...* Fayard/Galilée, Paris, p. 14-20.

⁹³ E dizemos «sobretudo» porque já, em 1927, em *Sein und Zeit*, Heidegger, demarcando os existenciais do *Dasein* da ética (cf. cap. II, § 54 - § 60), falava da *Gewissenheit* não como a própria consciência moral, mas como a disponibilidade, a propensão, a inclinação ou a tendência para a consciência moral: o que não é propriamente a mesma coisa.

⁹⁴ Cf. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, trad. Doutor Arnaldo Stein, Guimarães Ed., p. 104.

–, Heidegger faz questão de começar por lembrar o carácter secundário e já derivado da dita ética (tida como objecto de uma ciência em sentido lato, isto é, como um saber transmissível e tecnicamente manipulável) por relação com o pensar (*Denken*) que, para este filósofo, é o pensar *do ser*⁹⁵, no sentido subjectivo e objectivo deste genitivo. Ouçamo-lo:

«A “Ética” surge junto com a “Lógica” e a “Física”, pela primeira vez, na Escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em “Filosofia”, a Filosofia em *epistémé* (Ciência) (*Wissenschaft*), e a Ciência mesma em assunto de escola e de actividade escolar. Na passagem por esta Filosofia assim entendida, surge a Ciência e passa o pensar (*das Denken*). Os pensadores desta época não conhecem, nem uma “Lógica”, nem uma “Ética”, nem uma “Física”. E contudo, seu pensar não é nem ilógico e imoral. A “*Physis*” era, porém, pensada por eles, numa profundidade e amplitude, que toda a “Física” posterior nunca mais foi capaz de alcançar. As tragédias de Sófocles ocultam – permita-se-me uma tal comparação – em seu dizer, o *éthos*, de modo mais originário, que as preleções de Aristóteles sobre a “Ética”. Uma sentença de Heraclito que consiste apenas em três palavras, diz algo tão simples que dela brota e chega à luz, de maneira imediata, a essência do *éthos*.»⁹⁶

E depois de, por referência à escola platónica (e não, notemo-lo, à estóica), lembrar o carácter tardio e, portanto, já derivado e mecanizado da ética filosófica reduzida a um «assunto de escola» e, portanto, a uma *téchnê*, isto é, a um *saber de bem-fazer* sem vida ou sem pensar – ou então, se não sempre à beira da necrose, na sua dimensão de programa a aplicar, pelo menos reduzida a um saber adormecido e dogmático diante das sempre surpreendentes urgências da vida –, assim lembrando que, fazer depender a questão filosófica da questão ética, seria, antes de mais, não interrogar nem a origem nem a eticidade da ética, Heidegger pensa e dá-nos de novo e diferentemente a pensar a “ética” a partir da sua própria interpretação do Fragmento 119 de Heraclito – *Éthos anthópodaímon* – não mais como um objecto e uma região da filosofia mas, mais originariamente, como

⁹⁵ «[...] o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser.», Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 42.

⁹⁶ *Ibid*, p. 106-7.

pensar e este como um *habitar ou um morar do “humano”*⁹⁷ (nele dito *Dasein*⁹⁸ para ultrapassar os tradicionais valores da pessoa, do sujeito, do homem, da consciência, do eu, do outro como “eu”) *na cercania ou na proximidade do ser* (do *ser* – e não da existência - traduzindo a *physis*): o que, pensando a relação da “ontologia” com a “ética” – relação que, nesta passagem, estava subjacentemente também em questão perscrutar –, não deixa também de ser um modo de *confundir* estoutra concepção da “ética” com a latitude e a originariedade da própria *Fundamentalontologie* como pensamento (*Denken*) distinto da filosofia (“*Philosophie*” – que, notemo-lo, Heidegger escreve entre aspas, para denunciar a sua dimensão técnico-metodo-lógica, dela insinuando a deserção do pensar: retardatária, a filosofia cessa de pensar ou distancia-se do pensar no momento em que se torna «ciência» (*epistemê*) ou saber do ente. Noutros termos: o *ethos* dissimula-se na ética, como o pensamento, um pensamento animado pela questão *do ser a caminho e no caminho da verdade do ser*, se vela na filosofia e na ciência – na filosofia feita “ciência”:

«Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *éthos*, o nome *Ética* diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que *ec-siste* (*eines eksistierenden*), já é em si a *Ética* originária (*ursprüngliche Ethik*). Mas este pensar não é apenas então *Ética*, porque é *Ontologia*. Pois a *Ontologia* pensa sempre o ente (*ón*) em seu ser. Enquanto não tiver sido pensada, contudo, a verdade do ser, permanece toda *Ontologia* sem fundamento. É esta a razão porque o pensamento que, com *Ser e Tempo*, procurava antecipar o pensar para dentro da verdade do ser, se caracteriza a si mesmo como *Ontologia Fundamental*.»⁹⁹

⁹⁷ Lembremos que na *Einführung in die Metaphysik* (Niemeyer, p. 108), na busca de uma resposta para a pergunta «o que é o homem», Heidegger vira-se do *zoon logon ekhon* de Aristóteles, que traça as coordenadas do «homismo» e do’s humanismo’s na ocidentalidade filosófico-cultural, para a *Antígona* de Sófocles, a fim de nela perscrutar o eco do que seria, para os gregos antigos, a essência do homem. E Heidegger traduzirá o *deinotaton* do *deinon* (*Ant.* 332-75) por *Selbst*, isto é, por *ipseidade*, dizendo que nada há de mais *deinon* do que o homem – que Heidegger traduz precisamente por das *Unheimlichste des Unheimlichen*. *Unheimlichkeit* que, no dizer do filósofo (p. 124), residirá no *conflito*, na relação conflitual ou antagónica (*im gegenwendigen Bezug*) entre justiça (*Dikê*) e técnica (*Tekhnê*).

⁹⁸ «Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.», Heidegger, *Sein und Zeit*, § 2, M. Niemeyer, Tübingen, 1979, p. 7.

⁹⁹ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 112.

Acontece que, assim repensada – *assim*, isto é, por relação com a singular originariedade do ser com a qual, aliás, se confunde –, a ética permanece ainda prisioneira do anonimato, da generalidade ou da universalidade¹⁰⁰ inerentes ao horizonte do ser – para Heidegger o transcendente puro e simples ou o transcendente *como tal*¹⁰¹. E, neste caso, a *ec-sistência* ou a abertura do *Dasein* graças à qual, des-substancializado e des-intelectualizado, ele é *relação a...* – relação a si, relação ao mundo e, *no (aí do) mundo* como fulgurante aparição horizontica do ser, relação ao's outro's – advém-lhe do privilégio do seu *morar* na proximidade do Ser: «Este *morar*, diz Heidegger, é a essência do «ser-no-mundo» (cf. *Sein und Zeit*, § 54)»¹⁰². É mesmo este privilégio que, por detrás da perda da *morada* (*Heimatlosigkeit*) – uma perda onde Heidegger vê um sintoma da onto-teologia e da técnica moderna –, ensina ao *Dasein* como *morar* (*sie das Wohnen erst lernen müssen*) dando-lhe a ouvir o que *o apela* a habitar.

O que, para além de deixar aflorar as marcas do paganismo das raízes e da idolatria do lugar neste *morar privilegiado* na proximidade do ser que, como nota Derrida, não deixa também de constituir um «apelo para repetir o fundamento da arquitectura que habitamos»¹⁰³, significa também que é justamente porque o *Dasein* é prévia ou originariamente relação ao ser que, em si mesmo, ele é *ipso facto* relação a si, e só então, quero dizer, *só depois* é também, porque relação a si graças à sua prévia relação com o ser na sua condição de «transcendente puro e simples», relação *com* outrem: o *Miteinandersein*, o ser-no-mundo *com* outro's¹⁰⁴ não é, em Heidegger, senão um momento da presença do *Dasein* no mundo – e um momento, ele próprio, já

¹⁰⁰ «Ce qui m'effraie un peu, confessa Lévinas, c'est aussi le déroulement d'un discours où l'humain devient une articulation d'une intelligibilité anonyme ou neutre», Lévinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, p. 134.

¹⁰¹ «"Sein ist das Transcendens schlechthin"», Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 24.

¹⁰² *Ibid*, p. 115.

¹⁰³ «l'appel à répéter le fondement même de l'architecture que nous habitons», J. Derrida, «Maintenant l'architecture» in *Psyché*, p. 481.

¹⁰⁴ «Étant donné que Lévinas pense la collectivité comme une collectivité du «face-à-face» qui est basée sur l'asymétrie et la non-réciprocité de la relation intersubjective, escreve Paulette Kayser, uma de ses objections contra Heidegger concerne la «collectivité de l'avec», le *Miteinandersein*. Puisque Heidegger définit la collectivité par le *mit*, sa philosophie ferait partie des philosophies de la communion. Heidegger établirait la collectivité autour d'un troisième terme, autour d'une vérité qui conduirait à la réductibilité de l'altérité d'autrui.», P. Kayser, *Emmanuel Lévinas. La trace du féminin*, PUF, Paris, 2000, p. 17.

derivado da primazia outorgada ao ser e à relação prévia e privilegiada¹⁰⁵ do *Dasein* com o ser¹⁰⁶. No mundo, lançado (*Geworfenheit*) no mundo (*in-der-Welt-sein*) – como se fosse uma pedra criticará Lévinas¹⁰⁷ –, onde *mora* ou se demora no seu rumo *zum-Tode*, o *Dasein* está *com* (*zusammensein*)¹⁰⁸: está *com* o outro, *ao lado* do outro ou dos outros num certo *des-afastamento* (*Ent-fernung*), é certo – como uma vez mais Derrida¹⁰⁹ sublinhará em *Carneiros* –, e sob o horizonte do ser...

«A indicação para o «ser em» como o «morar», que lá aparece, não é, explica Heidegger, um simples jogo etimológico. A indicação que aparece na conferência de 1936, sobre a palavra de Hölderlin, «Cheio de méritos, todavia poeticamente habita o homem nesta terra» não é um enfeite de um pensar que foge da Ciência, salvando-se na Poesia. O discurso sobre a casa do ser não é uma transposição da imagem da “casa” para o ser; ao contrário, um dia seremos mais capazes de pensar o que é a “casa” e o que é “habitar” a partir da essência do ser adequadamente pensada.»¹¹⁰

E é, notemo-lo, a par da tendência ou do gesto maior do pensamento heideggeriano para a re-unificação, a harmonia ou a recolecção (*Versammlung*), não menos que para a autenticidade e a propriedade (*Eigentlichkeit*, *Jemeinigkeit*), numa palavra, para o *logos* – uma tendência com o seu inevitável e grave alcance político, e uma tendência tantas e tantas vezes sublinhada e criticada por Derrida –, e é, notemos pois, o reino e o reinado da pertença, da liberdade, de uma certa liberdade – de uma liberdade de obediência ao ser sob o horizonte do tempo –, da pluralidade e da multiplicidade. É o reino do anonimato, da neutralidade e da universalidade. É, numa palavra, o reino e o reinado do *ser diferentemente*¹¹¹. Mas não ainda o da *différance*,

¹⁰⁵ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 2

¹⁰⁶ Lévinas sublinha-o: «L'êtré-avec-autrui – le *Miteinandersein* – repose ainsi pour Heidegger sur la relation ontologique.», «L'ontologie est-elle fondamentale?» in *Entre-Nous*, Grasset, Paris, 1993, p. 18.

¹⁰⁷ «Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer, n'est précisément pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre qu'on lance derrière soi.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 166.

¹⁰⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26.

¹⁰⁹ J. Derrida, *Carneiros. O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Viseu, p. 56-57.

¹¹⁰ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 115.

¹¹¹ «L'Être compte, quoi qu'on dise. C'est l'Être, différent de l'étant, différent du concept d'être, qui rassemble et qui accorde le *legen* et la *Versammlung* et c'est là que les

do *diferentemente do ser (autrement qu'être)* nem, por isso, o da heterogeneidade!

Tarde, muito tarde, tarde demais chega pois o outro como outro, isto é, na sua alteridade absoluta e, portanto, sempre separada e *unheimlich* ao pensamento de Heidegger para quem o vivente humano, nele dito ente ou *Dasein*, é sempre com-pre(e)ndido (até mesmo, lamentará Lévinas, nos seus gritos, nos seus silêncios e nas suas lágrimas!) a partir do mundo e da história do ser¹¹²... Tarde demais até mesmo, dir-se-á, para nos dar a pensar o ser e a relação do *Dasein*, em si mesmo relação, com o próprio ser e, enquanto tal, lançado no mundo com outro's, onde mora ou se *de-mora*, e de que, diferentemente da pedra e do animal, é configurador¹¹³ (*Welbildend*)! No estretecimento da sua dolorosa admiração pelo filósofo – uma admiração no entanto jamais renegada¹¹⁴ –, assim o estigmatizará Lévinas:

choses se décident. Tout en ressentant la nécessité et la force de cette pensée, j'y résiste du côté de ce qui ne se laisse plus rassembler – hélas! Hélas et non, d'ailleurs, parce que le fait de résister au rassemblement peut être ressenti comme une détresse, un malheur, une perte – la dislocation, la dissémination, le ne-pas-être-chez-soi, etc. –, mais c'est aussi une chance. La chance de la rencontre, de la justice, du rapport à l'altérité absolue. Tandis qu'au contraire, là où ce risque et cette chance ne sont pas, le pire peut arriver: sous l'autorité de la *Versammlung*, du *logos* et de l'être, le pire peut s'avancer avec ses figures politiques.», J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France*, II *Entretiens*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 118.

¹¹² Como tarde ele havia também já chegado ao pensamento de Husserl para fazer sair o *eu puro transcendental* da aparência de *solipsismo* que lhe é própria ao nível da «esfera primordial» - e como sua condição. O que é dizer que, a redução fenomenológico-transcendental ou egológica apenas revela todo o seu alcance no momento da redução inter-subjectiva, quando a egoidade da própria consciência intencional descobre, *diante* do dito alter-ego, os seus limites senão mesmo a sua impossibilidade e a da própria fenomenologia: «la théorie husserlienne de la réduction inter-subjective décrit l'étonnante ou la traumatisante [...] possibilité du dégrisement où le moi, face à l'autre, se libère de soi, se réveille du sommeil dogmatique.», E. Lévinas, «La philosophie et l'Éveil» in *Entre-Nous*, p. 103.

¹¹³ Lembremos aqui as três teses que, durante o semestre de Inverno de 1929-1930, Heidegger enuncia no seu curso professado na Universidade de Fribourg-en-Brigau, e posteriormente editado em 1983 pelas Ed. Vittorio Klostermann com o título em *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*: «1. A pedra (o que é material) é *sem mundo (weltlos)*; 2. o animal é *pobre em mundo (weltarm)*; 3. o homem é *configurador de mundo (weltbildend)*», cap. II, § 42.

¹¹⁴ «Heidegger est pour moi le plus grand philosophe du siècle, peut-être l'un des très grands du millénaire; mais je suis très peiné de cela, parce que je ne peux jamais oublier ce qu'il était en 1933, même s'il ne l'était que pendant une courte période. Ce que j'admire dans son œuvre c'est *Sein und Zeit*. C'est un sommet de la phénoménologie. Les analyses

«*Sein und Zeit* não defendeu talvez senão uma única tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjectividade.

[...] Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal, permite a apreensão, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. Se a liberdade denota o modo de morar do Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, através do saber impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria o ente por excelência. Ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, a ontologia heideggeriana afirma o primado da liberdade em relação à ética. Claro, a liberdade que a essência da verdade põe em obra não é, em Heidegger, um princípio de livre arbítrio. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: [...] à verdade do ser. Obediência que se realiza como existir construtor e cultivador, fazendo a unidade do lugar que suporta o espaço. Reunindo a presença na terra e sob o firmamento do céu, a espera dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar, Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como jogando-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência pela qual o Outro se torna o Mesmo ao tornar-se meu. Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. É verdade que as suas análises não partem da coisa-objecto, mas trazem a marca das grandes paisagens a que as coisas se referem. A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas.»¹¹⁵

sont géniales. [...] Ce qui m'effraie un peu, c'est aussi le déroulement d'un discours où l'humain devient une articulation d'une intelligibilité anonyme ou neutre [...], Lévinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991, p. 134.

¹¹⁵ «*Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse: l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité. [...]

Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. Si la liberté dénote la façon de demeurer le Même au sein de l'Autre, le savoir (où l'étant, par l'entremise de l'être impersonnel, se donne) contient le sens ultime de la liberté. Elle s'opposerait à la

E Lévinas – um Lévinas que não se cansará nunca de criticar a, no entanto predicada de genial, meditação heideggeriana¹¹⁶ do ser¹¹⁷ no seu estranho esquecimento da outra voz que tece e destece a ocidentalidade filosófico-cultural, a saber, a que provém do pensamento bíblico-judaico atenta à miséria e à fragilidade do outro ou¹¹⁸ do estrangeiro –, reiterará a sua crítica à impessoalidade e ao anonimato da ontologia heideggeriana («mãe generosa *sem rosto*», «*impessoal* fecun-

justice qui comporte des obligations à l'égard d'un étant qui refuse à se donner, à l'égard d'Autrui qui, dans ce sens, serait étant par excellence. L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique. Certes la liberté que l'essence de la vérité met en œuvre n'est pas, chez Heidegger, un principe de libre arbitre. La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être. [...] à la vérité de l'être. Obéissance qui s'accomplirait comme exister bâtisseur et cultivateur, faisant l'unité du lieu qui porte l'espace. En réunissant la présence sur terre et sous le fermement du ciel, l'attente des dieux et la compagnie des mortels, dans la présence auprès des choses, qui équivaut à bâtir et à cultiver, Heidegger, comme toute l'histoire occidentale, conçoit la relation avec autrui comme se jouant dans la destinée des peuples sédentaires, possesseurs et bâtisseurs de la terre. La possession est la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien. En dénonçant la souveraineté des pouvoirs techniques de l'homme, Heidegger exalte les pouvoirs pré-techniques de la possession.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 36-37.

¹¹⁶ Cf. Lévinas, «Préface» a M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990, p. 11.

¹¹⁷ «L'homme est un partenaire, mais c'est le *Geviert* qui en est le sens plein; il n'y a dans cette remontée aux sources, aucune prévalence de l'humain. Rien ne se réfère à la subjectivité de l'homme ni à la personne comme fin en soi. Rien ne se réfère à la subjectivité de l'homme ni à la personne comme fin en soi. C'est parfois d'ailleurs par sa dénonciation du faux humanisme et, malgré la difficulté d'être homme, des facilités de cet humanisme – c'est par l'attention prêtée à l'implantation terrestre de l'homme et au mystère de la terre et des choses, que la pensée heideggerienne est reconnue par certains esprits. Notre timide question consiste à demander si cette non-prévalence de l'homme, de son visage et de sa misère, sur le mystère de la terre et de la Sache, sur l'affaire de l'être anonyme ou du Neutre dans ses noms anonymes, répond aux plus poignants événements de notre siècle et justifie cette mise en congé des voix plus anciennes qu'Anaximandre, alors qu'elles sont entrées à titre de documents dans les Écritures de l'Occident.», Lévinas, «Préface» a M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 12.

¹¹⁸ Dizendo aqui o «ou», por um lado, a necessária distinção entre *outro* e *estrangeiro* (o estrangeiro é alguém pensado, já não a partir da sua singularidade, mas a partir da cidadania, em termos filosófico-políticos, pois: nem todo o outro é estrangeiro, sendo porém o estrangeiro sempre um outro) e a sua inevitável contaminação. E em diálogo com F. Poirié, Lévinas lembrará: «De même “Tu aimeras l'étranger” [...] se trouve dans la Bible trente-six fois, rien que dans le Pentateuque, trente-six fois.», Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, 1987, p. 112.

didade», dirá) numa passagem que muito nos interessa aqui em virtude de ela articular o *existir interessado* do *Dasein* no mundo com outro's¹¹⁹ (*Miteinandersein*) com o próprio *habitar poético* de acordo com a interpretação heideggeriana do conhecido verso de Hölderlin segundo o qual «*dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*» – um Hölderlin que, lembremo-lo nomeadamente com Alain Suied¹²⁰, diferentemente de Heidegger, soube escutar, saudar e sublinhar a pregnância da Ásia em relação aos pré-socráticos, tão admirados e inusitadamente revisitados por Heidegger:

«[...] com Heidegger e os heideggerianos, a manifestação como a maravilha do aparecer de um mundo imediatamente situado, localizado num *lugar*, onde se constroem casas e se aninham aglomerações, de um *ser aí* que o homem habita poeticamente, na sua *essance* habitável evocada ou mantida pela arte e pela poesia, contra o exílio a que votam a objectivação e o saber expondo o ser como que por detrás da vitrina do universal. No *aparecer*, imediatamente situado em *aqui* da habitação, tal como o sugere a fenomenologia e a etimologia de Heidegger e dos heideggerianos [...] o homem, a consciência, o sujeito acordam-se ao ser, ao mundo, são onto-logia e encontram neste acordo – ou nesta compreensão – a parte de ser que lhe advém. É graças a este ser – objectivação e poesia – que eles entram eles mesmos na *essance* do ser. E também a morte e a finitude se medem por relação a esta ontologia. A morte determina a inteligibilidade da *essance* finita, ou intervém no infinito da consciência de si como necessária, pela sua negação do individual, à própria progressão da subjectividade em direcção ao universal.

Por todo o lado se afirma ou se confirma a identidade do mundo astronómico e do saber que é a sua ênfase e segurança. Sabedoria da identidade, da imanência – sabedoria da satisfação do em casa (*chez soi*), sabedoria da *ne quid nimis*.»¹²¹

¹¹⁹ Como Lévinas sublinha: «La méditation heideggerienne vouée à l'être et qui commence par en penser l'événement dans l'homme, procède ainsi parce que, dans l'homme, l'être est son là. Le Dasein, en guise d'être-au-monde en compagnie d'hommes qui le côtoient, est la modalité selon laquelle s'accomplit concrètement cet être-là de l'être.», Lévinas, «Préface» a M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 11.

¹²⁰ Cf. Alain Suied, *PAUL CELAN et le corps juif*, William Blake & Co. Edit., 1996, p. 8.

¹²¹ «[...] avec Heidegger et les heideggeriens, la manifestation comme merveille de l'apparaître d'un monde d'emblée situé, localisé en *lieu* où se construisent des maisons et se nichent les agglomérations, d'un *être là* que l'homme habite poétiquement, dans son *essance* habitable évoquée ou maintenue par l'art et la poésie, contre l'exil auquel vouent l'objectivation et le savoir exposant l'être comme derrière la vitrine de l'universel. Dans

E daí, em reacção extremamente crítica a esta «sabedoria da identidade e da imanência», a ousadia da pergunta de Lévinas à filosofia ocidental e, nela, à própria *Fundamentalontologie* de Heidegger: uma pergunta pela qual inclina a letra dos primeiros filósofos para a escuta de uma voz que já se dá a ouvir, para quem a quiser ou souber ouvir, nas próprias Escrituras na sua condição de testemunho ou de tradução sintomática de uma certa situação do mundo e da vida entre os viventes mortais: a voz que apela ao cuidado ou à não-indiferença pelo outro *antes e diferentemente do ser*.

«O homem é um parceiro, mas é o *Geviert* que o é em sentido pleno, não há neste remontar às fontes ditas gregas, e para além destas fontes, nenhum predomínio do humano. Nada se refere à subjectividade do homem nem à pessoa como fim em si. É aliás por vezes pela sua denúncia do falso humanismo e, apesar da dificuldade em ser homem, das facilidades deste humanismo – é pela atenção emprestada à implantação terrestre do homem e ao mistério da terra e das coisas, que o pensamento heideggeriano é reconhecido por certos espíritos. A nossa tímida questão consiste em perguntar se este não-privilégio do homem, do seu rosto e da sua miséria, em relação ao mistério da terra e da *Sache*, em relação ao ser anónimo ou ao Neutro nos seus nomes anónimos, responde aos mais prementes eventos do nosso século e justifica o adeus a vozes mais antigas do que Anaximandro, quando estas vozes entraram a título de documentos nas Escrituras do Ocidente.»¹²²

l'apparaître, d'emblée situé en *ici* de l'habitation, tel que le suggèrent la phénoménologie et l'étymologie de Heidegger et des heideggeriens, [...] l'homme, la conscience, le sujet s'accordent à l'être, au monde, son ont-logie et trouvent dans cet accord – ou dans cette compréhension – la part d'être qui leur revient. C'est par cet être – objectivation ou poésie – qu'ils entrent eux-mêmes dans l'essance de l'être. La mort et la finitude se mesurent également par rapport à cette ontologie. La mort détermine l'intelligibilité de l'essance finie, ou intervient dans l'infini de la conscience de soi comme nécessaire, par sa négation de l'individuel, à la progression même de la subjectivité vers l'universel. Partout s'affirme ou se confirme l'identité du monde astronomique et du savoir qui en est l'emphase et l'assurance. Sagesse de l'identité, de l'immanence – sagesse de la satisfaction du chez soi, sagesse du ne *quid nimis*.», Lévinas, «Philosophie et Positivité» in op. cit., p. 29-30.

¹²² «L'homme est un partenaire, mais c'est le *Geviert* qui en est le sens plein; il n'y a dans cette remontée aux sources dites grecques, et au-delà de ces sources, aucune prévalence de l'humain. Rien ne se réfère à la subjectivité de l'homme ni à la personne comme fin en soi. C'est parfois d'ailleurs par sa dénonciation du faux humanisme et, malgré la difficulté d'être homme, des facilités de cet humanisme – c'est par l'attention prêtée à l'implantation terrestre de l'homme et au mystère de la terre et des choses, que la pensée heideggerienne est reconnue par certains esprits. Notre timide question consiste à demander si cette non-prévalence de l'homme, de son visage et de sa misère, sur le mystère de la

Mas nem só Lévinas, para quem «a pessoa é mais santa do que uma terra, mesmo quando a terra é Terra Santa»¹²³, erguerá a voz contra o pensamento de Heidegger e o anonimato e a universalidade nele patenteados e por ele privilegiados. No estremecimento da mesma dolorosa admiração por este pensamento – uma admiração que talvez tenha no entanto soçobrado rente ao fim da vida depois do trágico desencontro que foi Todtnauberg–, o mesmo fará também Paul Celan.

Celan, cuja obra poética é, toda ela, uma laboriosa e dolorosíssima tentativa para lembrar, numa língua que não é uma língua qualquer da Europa do desesperante séc. XX, aquilo que o poeta designará por «judiação» (*Verjudung*): uma tentativa para lembrar, dando-o a pensar, aquilo mesmo que terá sido esquecido ou denegado ou silenciado e, portanto, excluído pelo pensamento de Heidegger – apesar da notável tentativa de Marlene Zarader¹²⁴ para dar a ouvir este outro terrível silenciamento da filosofia e da cultura ocidentais na voz daquele que, no entanto, tão bem a soube erguer para lembrar o esquecimento *do ser*. “Judiação” (*Verjudung*) que é para Celan uma consciência extrema da alteridade judaica enquanto figura do poema, de uma certa concepção do poema e da condição humana¹²⁵. Num dos esboços d’ *O Meridiano* – que mais adiante leremos quase ao pé da letra – Celan define a “judiação” como «um devir diferentemente, uma-solidariedade-para-o-outro-e-o-seu-segredo». Eu sublinho. E sublinho para desde já observar três coisas: em primeiro lugar, a tensão existente no corpus poético celaniano entre «ser diferentemente» e «diferentemente do ser» – uma tensão aqui marcada na referência à «judiação» como um «devir diferentemente»; em segundo lugar, uma definição

terre et de la Sache, sur l’affaire de l’être anonyme ou du Neutre dans ses noms anonymes, répond aux plus poignants événements de notre siècle et justifie cette mise en congé des voix plus anciennes qu’Anaximandre, alors qu’elles sont entrées à titre de documents dans les Écritures de l’Occident.», Lévinas, préface a M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l’origine*, Vrin, Paris, 1990, p. 12.

¹²³ «la personne est plus sainte qu’une terre, même quand la terre est Terre Sainte», Lévinas, *ibid.*

¹²⁴ M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l’origine*, Vrin, Paris, 1990.

¹²⁵ Este credo de Celan testemunha-se noutra importante passagem dos esboços d’ *O Meridiano* citada por A. Lauterwein (que infelizmente não refere, ela, a paginação da importante edição alemã (*Der Meridian – Endfassung – Entwürfe – Materialien*) realizada por Bernard Böschstein e Heino Schmul e editada em 1999 pela Suhrkamp): «Ce n’est pas en parlant de l’outrage, mais c’est en restant lui-même, inébranlable, que [le poème] devient l’outrage – qu’il devient le Juif de la littérature. Le poète est le Juif de la littérature.», *Paul Celan*, Belin, Paris, 2005, p. 91.

da «judiação» identificada com o poema, por sua vez, indistinto da “humana” incondição: à similitude do “humano”, o poema é pensado e definido como «uma solidariedade-para-o-outro»; e finalmente, para sublinhar a íntima relação do outro com o segredo, que o mesmo é dizer, para enfatizar o absoluto da sua alteridade e, portanto, o seu «diferentemente do ser». E, bem, talvez mesmo demasiado ciente desta impossível «judiação» que só pode *talvez* fazer-se *sempre* desejar (justamente para se subtrair a qualquer propriedade e comunidade electiva), Celan acrescenta:

«Isto acontece raramente, concedo, mas de tempos a tempos acontece. Eu estimo que a judiação é recomendável – e o facto de ter o nariz retorcido purifica a alma. A judiação parece-me um caminho para compreender a poesia.»¹²⁶

Alheia a qualquer folclore *unidentitário*¹²⁷, a “judiação” é pois para Celan *um* caminho para compreender *e* a poesia *e* o humano na figura do próprio poeta. E para nós *o* caminho para compreender a *poética* de Celan: o poeta «que fala a partir do ângulo particular da sua existência»¹²⁸ e, portanto, do seu «20 de Janeiro», e não a partir de uma linguagem que não é a linguagem de ninguém; o poeta para quem, liberta de metáforas e outros tropos, a linguagem poética «não transfigura, não “poetiza” [...] (mas) nomeia e postula»¹²⁹; o poeta para quem o «Ainda-e-sempre», «*Immer-noch Zurück*», o «Sempre ainda de volta» do «Já-não-mais» [*Schon-nicht mehr*] do evento poemático, que o mesmo é dizer do *segredo* do encontro com o outro é uma «fala», isto é, precisa o poeta, «não linguagem sem mais, portanto, nem provavelmente também «co-respondência (*Entsprechung*) no plano da linguagem»¹³⁰ [e é, notemo-lo, o subtil, ainda que trememente, traçado

¹²⁶ «un devenir autrement, une solidarité-pour-l’autre-et-son-secret. [...] Cela arrive rarement, certes, mais de temps à autre cela arrive. J’estime que l’enjuivement est recommandable – et le fait d’avoir le nez tordu purifie l’âme. L’enjuivement, cela me semble être un chemin pour comprendre la poésie.», P. Celan, notas a *O Meridiano*, citado por A. Lauterwein, *Paul Celan*, Belin, p. 92.

¹²⁷ Como bem testemunha a «ressaca» da viagem de Celan a Israel, em Outubro de 1969, cf. P. Celan, I. Shmueli, *Correspondance*, Seuil, Paris, 2006.

¹²⁸ P. Celan, «Resposta a um inquérito da Librairie Flinker» in *Arte Poética*, p. 30.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Uma passagem do esboço de *O Meridiano* com a nota 57 é ainda mais clara. Diz: «O poema é aqui o lugar onde o objecto do olhar e a sua percepção em palavras – o

de uma distância, de um desvio em relação a Heidegger, o filósofo para quem o *Dasein* fala, sim, claro, mas na medida em que já co-responde¹³¹ (*Ent-sprechen*) ao falar da própria língua que fala, ela, no modo do silêncio ressoante...], mas uma «linguagem actualizada, liberta, sob o signo de um processo de individuação radical»¹³²; o poeta para quem, como para a Lucile de Büchner, a linguagem é «figura e direcção e respiração»¹³³; o poeta para quem o poeta é «alguém que respira»¹³⁴ e que, sem ponta de orgulho, mas dolorosamente ciente da sua condição, ousou identificar-se com a própria “poesia”¹³⁵; o poeta para quem o poema, a *sobrevivência* do poema é um «acto»¹³⁶ de liberdade e de resistência; o poeta do «STEHEN, im SCHATTEN / des Wundenmals in der Luf.» – do «RESISTIR, À SOMBRA / da chaga no ar.»; o poeta do «Qoumi Ori» – do «De pé! Resplandece!» – do poema de 1969, *DU SEI WIE DU, IMMER*¹³⁷; o poeta que, tão

nomeado – entram com o seu tempo numa tensão em relação àquele que olha e fala. O Estrangeiro continua estrangeiro, não «corresponde» e não responde inteiramente, conserva a sua opacidade que lhe confere o seu relevo e o seu carácter de *aparição* (a sua fenomenalidade)» [«Das gedicht ist hier der Ort, wo das Angesehene und sprachlich Wahrgenommene – das Genannte – mit seiner *Zeit* in ein Spannungsverhältnis tritt zum Anschauenden und Sprechenden. Das Fremde bleibt fremd, es “entspricht” [und antwortet] nicht ganz, es behält seine [ihm Relief und Erscheinen (Phänomenalität) verleihende] Opazität», P. Celan, *Le Méridien & Autres Proses*, ed. bilingue, trad. Jean Launay, Seuil, Paris, 2002, nota 65, p. 111-112.

¹³¹ «Die Sterblichen sprechen, insofern sie auf eine zwiefältige Weise, entnehmend-entgegnend, der Sprache entsprechen. Das sterbliche Wort spricht, insofern es in einem mehrfältigen Sinne ent-spricht.», Heidegger, «Die Sprache» in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, Tübingen, p. 32.

¹³² Ibid, p, 56

¹³³ Ibid, p. 51.

¹³⁴ Como Celan escreverá, em Fevereiro de 1970, a Gershom Schocken – um dos que o havia acusado de recalcar o seu judaísmo: «Ce qui est juif n’est pas à proprement parler une affaire thématique, mais une affaire pneumatique. Non que j’aie aussi articulé ce qui est juif de façon thématique: c’est aussi présent dans cette configuration, sans doute dans chacun de mes recueils de poésie; mes poèmes impliquent mon judaïsme», P. Celan citado por A. Lauterwein, *Paul Celan*, p. 122.

¹³⁵ Como a 17 de Março de 1961 escrevia a Adorno: «Je me sens très seul, je suis très seul – avec moi-même et mes poèmes (ce qui pour moi est une seule et même chose)», citado por Andréa Lauterwein, *Paul Celan*, Belin, Paris, 2005, p. 32

¹³⁶ Uma ideia também defendida por Jean-Luc Nancy (cf. *Résistance de la poésie*, William Blake & Co, 1997) – mas uma ideia apenas bem compreendida, se bem compreendido também o sentido de «acto» ligado a um certo «fazer» e, *ipso facto*, ao *poieîn*, cf. opus.cit, p. 29.

¹³⁷ Paul Celan, Ilana Shmueli, *Correspondance*, trad. Bertrand Badiou, Seuil, Paris, 2006, p. 39.

profunda e amargamente, reprovou a Heidegger a sua falta de atenção para com o «nome único» ou para com o «único nome», a saber, o da singularidade absoluta do outro, de *um* outro singular ou único, antes, para além e diferentemente do (anonimato do) ser, antes e para além do seu poder configurador de mundo (*Welbindend*); o poeta para quem a responsabilidade, melhor a hiper-responsabilidade é, só pode ser o destino, a missão e a incondição comum do pensamento e do poema, do pensador e do poeta – e sem dúvida a sua *sentida* e lúcida resposta poético-pensante (logo anterior e alheia a qualquer “*engagement*”, antes assim dando a pensar o alcance pré- e hiper-político da poesia) ao célebre “dito” de Adorno: Como poetar depois de Auschwitz?¹³⁸ –, e que, por isso, do fundo do seu fundo e irreparável desencanto, em razão da sua grande admiração pelo pensamento de Heidegger, terá – certamente no rescaldo dos seus des-encontros dos anos 1969-70 – ousado escrever-lhe (numa carta, porém, nunca enviada) o seguinte:

«Heidegger [...] pelo seu comportamento o senhor enfraquece de forma decisiva a poesia e, – ousou pensá-lo – na sua comum e grave pretensão à responsabilidade, o próprio pensamento»¹³⁹.

E também a correspondência com Ilana Shmueli – recém-editada graças ao admirável cuidado e saber de Bertrand Badiou¹⁴⁰ – dá conta dos desencontros de Celan com Heidegger na primavera de 1970, por ocasião das festividades do 200º aniversário de Hölderlin, a 20 de Março. Ocasão em que, tendo lido uma série de poemas do seu futuro *Lichtzwand* (*A força da luz*¹⁴¹), e tendo a sua leitura sido acolhida com desconfiança¹⁴², Celan terá confidenciado a Gerhart Baumann:

¹³⁸ Adorno, «Nul poème n’est possible après Auschwitz», *Prismen*, Ffm, 1955, p. 31 (Citado por Martine Broda, «La leçon Mandelstam» in *Contre-Jour. Études sur Paul Celan*, Cerf, Paris, p. 45.)

¹³⁹ «Heidegger// ... que par votre comportement vous affaiblissez de façon décisive le fait de la poésie et, - j’ai l’audace de le penser – dans leur commune et grave prétention à la responsabilité, le fait de la pensée», Celan citado por Andréa Lauterwein in *Paul Celan*, Belin, Paris, 2005, p. 197.

¹⁴⁰ P. Celan, Ilana Shmueli, *Correspondance* (1965-1970), ed. Bertrand Badiou, Seuil, Paris, 2006.

¹⁴¹ Cf. P. Celan, *Sete Rosas mais tarde*, p. 147-161.

¹⁴² Como o poeta o confessa em carta a Ilana Shmueli: «La lecture à Stuttgart – c’était la manifestation la plus fréquentée de toutes les cérémonies en l’honneur de Hölderlin – a été passée sous silence, sous silence de mort ou taxée d’incompréhensible.», P. Celan, Ilana Shmueli, *Correspondance*, p. 158.

«Diálogos – separados por grades». E a 22 de Março terá enviado a Ilana Shmueli um postal com a Hölderlinturm, a torre¹⁴³ onde Hölderlin [o poeta de Heidegger e, para Heidegger, o poeta dos poetas - e o poeta do «*dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*»] se retirou no fim da vida (no fim, isto é, durante os seus 30 últimos anos de vida!) com uma única palavra: «*stehend*». De pé! Ou seja, resistindo¹⁴⁴... Resistindo até ao fim – e apesar do fim, diremos nós. E apesar do fim porque a «solidão essencial» que, como Blanchot¹⁴⁵ – esse outro admirável solitário! – diagnosticou, é a condição da escrita, da escrita poética que é toda a escrita que merece o nome de escrita, não logrou por fim e rente ao fim proteger Celan da penosa e desencantada solidão do mundo. Como tão justamente Henri Michaux escreveu:

«A cura, vinda da escrita, não bastava, não bastou. Laços inúteis. [...] Cada vez mais um céu de escrita. Cada dia acabava por magoar. Ele foi-se embora. Escolher, ainda ele podia. O fim não seria assim tão longo. À tona da água, liberto, um cadáver»¹⁴⁶

Mas, e como começámos por referi-lo, nem só Paul Celan critica o esquecimento do outro e da responsabilidade pelo outro antes e

¹⁴³ Para esta questão, veja-se também a leitura e a tradução propostas por Ph. Lacoue-Labarthe (*La poésie comme expérience*, Ch. Bourgois Ed., Paris, 1986, p. 13 ss) dos poemas de Celan «Tübingen, Jänner» [ihre/ Erinnerung an/ schwimmende Hölderlintürme, möwen-/umschwirrt] e «Todtnauberg». E refira-se de passagem que a atenção dada ou a dar ao poema como «acto» poético ou como «acto» de resistência implica tudo quanto nesta obra Lacoue-Labarthe diz da poesia como «experiência» (no sentido de *pathos*, de *sofrer*, de *provação*, de *experiri*, em suma, em termos hetero-auto-nómicos).

¹⁴⁴ Lembremos aqui a nota 21 de Jean-Pierre Lefebvre, relativa ao poema STEHEN (datado de 11 de Nov. 63). «Poème lié aux traductions des *Sonnets* 81, 79 et 106 de Shakespeare. *Stehen für* connote la représentation et/ou la garantie. *Stehen* employé seul a surtout le sens de tenir bon, résister (*Widerstand*), faire face, rester debout avec «constance», ne pas tomber, «maintenir» comme dit la devise de la famille Orange-Nassau. «Je maintiendrai», P. Celan, *Renverse du souffle*, traduit et annoté de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Seuil, Paris, 2003, p. 139.

¹⁴⁵ Cf. M. Blanchot, «La solitude essentielle» in *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 11-32.

¹⁴⁶ «La cure, venue de l'écriture, ne suffisait pas, n'a pas suffi. Bonds inutiles. [...] un ciel d'encre de plus en plus. Chaque jour finit par frapper. Il s'en est allé. Choisir, il pouvait encore choisir. La fin ne serait pas si longue. Au fil de l'eau, le cadavre aisé.», Henri Michaux, «Sur le chemin de la vie, Paul Celan...» prefácio a E. Lévinas, *Paul Celan. De l'être à l'autre*, Fata Morgana, p. 10.

diferentemente do ser a Heidegger – o filósofo que tão admiravelmente definiu a ocidentalidade filosófica como um *esquecimento do ser* (*Seinsvergessenheit*), isto é, como um esquecimento da diferença ôntico-ontológica¹⁴⁷: um esquecimento que, lembrará por sua vez Derrida, só pode mesmo lembrar-se esquecendo-o *de uma certa maneira*, isto é, escrevendo-o. Escrevendo-o no sentido que a escrita (como arqui-escrita) tem para este filósofo¹⁴⁸. Também a tão justa desmesura da “ética” levinasiana o estigmatizará: uma “ética” que, à primazia da relação com o ser na sua gesta de ser ou na sua declinação transitiva, horizôntica ou histórico-temporal e, enquanto tal, *interessada*, e ao *ser-no-mundo* – seja ele *com-outro’s!* – que lhe corresponde, substitui a primazia e a incondicionalidade da relação de dissimetria heteronómica com o outro como *rosto*, origem da própria subjectividade “ética”. Ou hospitaleira. Ou hiper-responsável. Uma hiper-responsabilidade que não é no entanto um predicado do sujeito – como determinadamente ela sempre foi, e como determinadamente ela é ainda hoje em sede filosófica –, mas antes a condição ou, e mais precisamente e para utilizar estoura palavra elevada a quase-filosofema por Lévinas, a sua *incondição*¹⁴⁹ “ética”.

«A ontologia heideggeriana que subordina a relação com outrem à relação com o ser em geral [...] permanece na obediência do anónimo e conduz, fatalmente, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a «estados de alma» pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens servis podem votar aos seus mestres. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (seja ela a da teoria) antes da justiça. É um movimento no Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro. É preciso inverter os termos.»¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1.

¹⁴⁸ Para esta imensa questão da arqui-escrita, ou seja, da escrita na fala, veja-se nomeadamente *De la Grammatologie* (Minuit, Paris, 1967) e *L’écriture et la différence* (Seuil, Paris, 1967).

¹⁴⁹ «[...] la condition – ou l’incondition – d’étrangers [...] rapproche l’homme du prochain. Les hommes se cherchent dans leur incondition d’étrangers. Personne n’est chez soi.», Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, p. 108. Uma «incondição» muitas vezes grafada in-condição, cf. Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 135, 143, ...; *L’au-delà du verset*, Minuit, Paris, 1982, p. 9.

¹⁵⁰ «L’ontologie heideggerienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l’être en général [...] demeure dans l’obédience de l’anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. Tyrannie qui n’est pas l’extension pure et simple de la technique à des hommes réifiés. Elle remonte à des «états

É *preciso* inverter os termos: *é preciso* [*il faut*] – e é a Lei, o mandamento, o imperativo “ético”! – *outorgar* a primazia não mais ao ser e ao ser-no-mundo *com* outro’s, mas ao ente ou ao existente na sua unicidade (que não unidade)¹⁵¹ e na incondicionalidade da sua relação com o outro *antes* e *em vez* da relação (supostamente) interessada ou ensimesmada consigo mesmo. Sem litania beata nem catecismo, antes numa muito lúcida e difícil e invulgar exigência [significando o *é preciso* (*il faut*) e a falta, o que (sempre) ainda falta e a obrigação, o imperativo ou o dever absoluto ou incondicional que magnetiza estoutra “ética”, de acordo com a sonoridade dos verbos *falloir* ou *faillir* que, em unísono, ressoam no “il faut”], Lévinas leva justamente a cabo [e dizemos *justamente*, porque esta *inversão* é também a da própria justiça tal como o filósofo a entende e no-la dá a pensar, a saber, uma justiça anterior e distinta do direito, uma justiça pensada como misericórdia (*Rachmana*) e/ou¹⁵² maternidade como um «portar por excelência»¹⁵³ que se confunde com a própria incondicionalidade “ética”¹⁵⁴], Lévinas leva pois a cabo esta inversão dos termos [uma inversão dos termos na qual, notemo-lo, não podemos também deixar de ouvir o ecoar da viragem ou da reviravolta da respiração¹⁵⁵ de Celan – reviravolta que, notemo-lo também, para este poeta define a “poesia”: «Poesia: é qualquer coisa que pode significar uma mudança na respiração»¹⁵⁶ pode ler-se em «O Meridiano»]

d’âme» païens, à l’enracinement dans le sol, à l’adoration que des hommes asservis peuvent vouer à leurs maîtres. L’être avant l’étant, l’ontologie avant la métaphysique – c’est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. C’est un mouvement dans le Même avant l’obligation à l’égard de l’Autre.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 38.

¹⁵¹ Como bem o ilustra um dos títulos de Lévinas que dialoga com a hermenêutica heideggeriana: *De l’existence à l’existant* (Vrin, Paris).

¹⁵² E dizemos «e/ou» porque o Deus do judaísmo, que é sempre «o misericordioso», em hebreu se diz *rachaman* que designa o lugar onde a criança está deitada na mãe: «Dieu est donc conçu ici comme une femme», Lévinas, «Visage et violence première» in colectivo, *La différence comme non-indifférence*, Ed. Kimé, Paris, 1995, p. 141. E a nota 6 de «Sans Identité» precisa: «Nous pensons au terme biblique «Rakhamin» que l’on traduit par miséricorde mais qui contient une référence au mot «Rekhem» - utérus: il s’agit d’une miséricorde qui est comme une émotion d’entrailles maternelles.», Lévinas, *Humanisme de l’Autre Homme*, p. 122.

¹⁵³ «le porter par excellence», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 121.

¹⁵⁴ Note-se a elipse: «la relation avec autrui – c’est-à-dire [...] la justice», E. Lévinas, *ibid.*, p. 89.

¹⁵⁵ É aliás um título de um dos livros de Celan: *Atemwende* traduzido por *Sopro, Viragem* in *Sete Rosas mais tarde*, p. 119 ss.

¹⁵⁶ P. Celan, «O Meridiano» in *Arte poética*, p. 54.

e pensa e dá-nos extraordinariamente a pensar a “ética” como um «absurdo ontológico». Isto é, como algo anterior, para além e *diferentemente do ser* e do *ser-no-mundo*¹⁵⁷:

«[...] a ética, defende o filósofo, não é um momento do ser – mas diferentemente e melhor que ser, a própria possibilidade do para além»¹⁵⁸.

E em nota de rodapé, Lévinas acrescenta, precisando não só aquilo que inspira e magnetiza o seu pensamento, a saber, «a significação do para além ou da transcendência», como o sentido da sua “ética”:

«É a significação do para além, da transcendência e não a ética que o nosso estudo procura ou investiga. Encontrou-a na ética. *Significação*, porque a ética se estrutura como um-para-o-outro, significação do para além do ser, porque fora de qualquer finalidade numa responsabilidade que aumenta sempre – des-interessamento (*dés-intéressement*) em que o ser se desfaz do seu ser.»¹⁵⁹

Tentemos precisar, mostrando muito sucintamente como é que, na pegada de Heidegger, ainda que diferentemente – abandonando o clima do pensamento heideggeriano sem, com isso, retroceder a um pensamento pré-heideggeriano –, Levinas fará também sua a tarefa ou a responsabilidade de repensar de novo a ética pensando-a como o absurdo ou a extravagância do *para outrem*¹⁶⁰ *para além* ou *diferentemente do ser*, assim a distinguindo não só da ética em sentido

¹⁵⁷ Lembremos que em Lévinas, no mundo, de que usufrui, o «sujeito» é acolhido pela intimidade do «ser feminino», para Lévinas «o acolhedor por excelência, o acolhedor em si», cf. *Totalité et Infini*, 169.

¹⁵⁸ «[...] l'éthique n'est pas un moment de l'être – il est autrement et mieux qu'être, la possibilité même de l'au-delà», Lévinas, «Dieu et la philosophie» in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1986, p. 114.

¹⁵⁹ «C'est la signification de l'au-delà, de la transcendance et non pas l'éthique que notre étude recherche. Elle la découvre dans l'éthique. *Signification*, car l'éthique se structure comme l'un-pour-l'autre; signification de l'au-delà de l'être, car en dehors de toute finalité dans une responsabilité qui toujours s'accroît – dés-intéressement où l'être se défait de son être.», *ibid*, nota 15.

¹⁶⁰ Muitas vezes na sua obra Lévinas definirá o pensamento, a “ética” e a subjectividade “ética” como a *extravagância do para outrem*. Assim, em «Paix et Proximité» (1984): «La pensée éveillée au visage de l'autre homme n'est pas une *pensée de...*, une représentation, mais d'emblée une *pensée-pour...*, une-indifférence pour l'autre, rompant l'équilibre de l'«âme égale et impassible du pur connaître, un éveil à l'autre homme dans son unicité indiscernable pour le savoir», Lévinas, *op. cit.* in *Altérité et Transcendance*, p.

filosófico e sócio-político tradicional, onde ela consiste num conjunto de regras e de normas a pautar o agir, mas também da moral¹⁶¹ que, admite, «tem má reputação uma vez que se a confunde com moralismo, pelo que, acrescenta, aquilo que há de essencial na “ética”, se perde muitas vezes neste moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares»¹⁶². E o que para Lévinas há de essencial na “ética” é precisamente o reconhecimento *e* da separação (da separação do mundo (e é o «*Die Welt ist fort*») e do outro como individualização “ética”) *e* da incondicional primazia do outro como outro, isto é, como *rosto*¹⁶³. Reconhecimento que, sob a inspiração do *kaddosh* hebraico, o filósofo designará por «santidade», termo que, traduzindo o absoluto (*ab-solus*) latino, significa *separação*¹⁶⁴ (e que o filósofo também designa por *ateísmo*¹⁶⁵). Com efeito, à pergunta de Bertrand Révillon – «o que é a ética?» –, Lévinas responde assim:

«É o reconhecimento da “santidade”.»

E, preocupado e sempre atento a abanar o usual e usado sentido desta palavra, a que confere uma outra sonoridade, logo acrescenta:

«Explico-me: o traço fundamental do ser é a preocupação que todo o ser particular tem com o seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes agarram-se à sua existência. Para cada um é a luta pela vida.

146. E «À l'extravagante générosité du pour-l'autre se superpose un ordre raisonnable, ancillaire ou angélique, de la justice à travers le savoir, et la philosophie est ici une mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la paix et de la proximité et comme la sagesse de l'amour.», *ibid*, p. 150.

¹⁶¹ Muito embora, diga-se de passagem, a distinção entre ética e moral não seja nem insistente nem precisa na obra de Lévinas que muitas vezes usa indiferentemente estes termos.

¹⁶² «[...] mauvaise réputation. On la confond avec le moralisme. Ce qu'il y a d'essentiel dans l'éthique se perd souvent dans ce moralisme réduit à un ensemble d'obligations particulières.», E. Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p. 200-201.

¹⁶³ «[...] l'homme en tant qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé ou saint, visage.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 324.

¹⁶⁴ «La sainteté évoque dans la pensée rabbinique, avant tout, la séparation (comme notre mot «absolu»», Lévinas, *Au-delà du verset*, Minuit, Paris, p. 147.

¹⁶⁵ «On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 52.

[...] E eis, no humano, a aparição possível de um absurdo ontológico: o cuidado pelo outro impondo-se ao cuidado por si. É a isto que eu chamo “santidade”.»¹⁶⁶

Ideia que, em jeito de confiança, Lévinas reiterará a Derrida que, por sua vez, no-la confia em «Adieu» a Emmanuel Lévinas:

«Um dia, na rua Michel-Ange, no decurso daquelas conversas, cuja memória me é tão grata, uma daquelas conversas iluminadas pelo brilho do seu pensamento, pela bondade do seu sorriso, pelo humor gracioso das suas elipses, ele disse-me: “Sabe, falam muitas vezes de ética para descrever o que eu faço, mas, no fim de contas, aquilo que me interessa não é a ética, não é apenas a ética, é o santo, a santidade do santo”.»¹⁶⁷

Mas «o santo, a santidade do santo» não é, em Lévinas, como também J. F. Rey¹⁶⁸ bem sublinha, nenhuma figura de vitral nem nenhum heroísmo estéril. Santo *ou* “ético” é agora o humano separado (*Die Welt ist fort*) e, anárquica e dissimetricamente, obrigado a infinita ou a obsessivamente responder ao outro e pelo outro (*ich muss dich tragen*), a quem reconhece a sua condição de *primeiro vindo*. Um *primeiro vindo* no entanto enigmático, secreto ou absoluto. Logo de todo irredutível a uma identidade una ou soberana. Contra a primazia de um tal outro, de um outro pretensamente soberano que, entre outros, os filosofemas levinasianos de «visitação»¹⁶⁹ e de «rastró» *de*

¹⁶⁶ «C’est la reconnaissance de la “sainteté”. Je m’explique: le trait fondamental de l’être est la préoccupation que tout être particulier a de son être même. Les plantes, les animaux, l’ensemble des vivants s’accrochent à leur existence. Pour chacun, c’est la lutte pour la vie. [...] Et voilà dans l’humain l’apparition possible d’une absurdité ontologique: le souci d’autrui l’emportant sur le souci de soi. C’est cela que j’appelle «sainteté».», Lévinas, *ibid.*, p. 201.

¹⁶⁷ «Un jour, rue Michel-Ange, au cour de l’une de ces conversations dont la mémoire m’est si chère, l’une de ces conversations illuminées par l’éclat de sa pensée, la bonté de son sourire, l’humour gracieux de ses ellipses, il me dit. « Vous savez, on parle souvent d’éthique pour d’écrire ce que je fais, mais ce qui m’intéresse au bout du compte, ce n’est pas l’éthique, pas seulement l’éthique, c’est le saint, la sainteté du saint.», J. Derrida, «Adieu» in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997, p. 15.

¹⁶⁸ Cf. Jean-François Rey, *Le passeur de justice*, Ed. Michalon, Paris, 1997, p. 42.

¹⁶⁹ «Insistons, pour le moment, sur le sens que comporte l’abstraction ou la nudité du visage qui perce l’ordre du monde et le bouleversement de la conscience qui répond à cette «abstraction». Dépouillé de sa forme même, le visage est transi dans sa nudité. Il est une misère. La nudité du visage est dénuement et déjà supplication dans la droiture qui me

todo não consentem, teria razão a soberba dos que, não a entendendo, vêm na dissimetria heteronómica, implícita na cena desta “santidade”, uma injustificada e humilhante sujeição. Uma sujeição a outrem que, sofrida no ultraje, revela pela negativa ou pelo sintoma o quanto «a santidade é, como Lévinas advoga, o mais profundo transtorno do ser ou do pensamento»¹⁷⁰. Noutros termos, uma extravagância ou um absurdo: um «absurdo ontológico». Mas não, de todo, um masoquismo!

Eis porque, distinguindo¹⁷¹ sacralidade (ligada ao paganismo das raízes, à idolatria do lugar, do enraizamento e da pertença, numa palavra, à imperial, interessada e horizôntica gesta do ser *no* mundo) e *santidade* (a santidade da pessoa, dirá Lévinas, recordemos de novo, é «mais santa do que uma terra, mesmo quando a terra é Terra Santa. Ao lado de uma pessoa ofendida, esta terra – santa e prometida – não é senão nudez e deserto, uma amálgama de bosques e pedras»¹⁷²), Lévinas pensa e dá-nos de novo e diferentemente a pensar a “ética” ou a “santidade”, a ética da santidade ou *como* santidade como sendo este reconhecimento da incondicional primazia do outro como outro, isto é, como *rosto*¹⁷³ na origem ou no fim do mundo (*Die Welt ist fort*), *diante* de quem e *a* quem o sujeito está incondicionalmente obrigado a responder antes mesmo de ser. Antes mesmo de ter qualquer identidade una ou própria. Alteridade absoluta e singularmente principal, na vulnerabilidade da sua nudez¹⁷⁴ extrema e na sua magistralidade

visé. Mais cette supplication est une exigence. L’humilité s’unit à la hauteur. Et, par là, s’annonce la dimension éthique de la visitation.», Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, p. 52.

¹⁷⁰ «la sainteté comme le bouleversement le plus profond de l’être et de la pensée», Lévinas, «L’autre, utopie, justice» in *Entre Nous*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991, p. 258.

¹⁷¹ Uma distinção difícil e, no limite, impossível, como reiteradamente Derrida não se cansará de referir.

¹⁷² «[...] 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.», Lévinas, prefácio a M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l’origine*, Vrin, Paris, 1986, p. 12-13.

¹⁷³ «Visage qui n’est pas dévoilement mais pur dénuement de l’exposition sans défense. Exposition comme telle, exposition extrême à la mort, la mortalité même. Extrême précarité de l’unique, précarité de l’étranger. Nudité de pure exposition qui n’est pas simplement emphase du connu, du dévoilé dans la vérité: exposition qui est expression, premier langage, appel et assignation.», Lévinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, p. 146.

¹⁷⁴ «La nudité du visage est un arrachement au contexte du monde, au monde signifiant comme un contexte. Le visage, c’est précisément ce par quoi se produit originellement l’événement exceptionnel de *l’en-face*, que la façade du bâtiment et des choses ne fait

de interlocutor¹⁷⁵, o rosto do outro ou o outro como rosto – *enigma*¹⁷⁶, *expressão* (*kath'auto*¹⁷⁷) e *resistência* “ética”¹⁷⁸ –, põe imediatamente em questão o «eu» que, acusado ou interpelado, vem traumática e infinitamente a si a responder «sim, eis-me aqui». E dizemos que o «eu» ou o dito sujeito “ético” vem *traumaticamente* a si como respondente ou como responsabilidade arquioriginária, porque uma tal resposta e uma tal responsabilidade não partem dele, da sua consciência ou da sua boa vontade, antes são solicitadas pelo outro, pela primazia da vinda ou da *visitação*¹⁷⁹ do outro à beira do fim do mundo. Em *Humanisme de l'autre Homme* Levinas di-lo assim, salientando a heteronomia dissimétrica da *experiência* ou da vinda do outro:

«[...] o rosto impõe-se-me sem que eu possa permanecer surdo ao seu apelo, nem esquecê-lo, quero dizer, diz Lévinas, sem que eu possa cessar de ser responsável da sua miséria. A consciência perde o seu primeiro lugar.

A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que suspende a disponibilidade da consciência. A consciência é posta em questão pelo rosto. [...] O Eu perde a sua soberana coincidência consigo, a sua identificação onde a consciência volta triunfalmente a si

qu'imiter. Mais cette relation du *coram* est aussi la nudité la plus nue, le «sans défense» et «sans ressource» même», Lévinas, «Un Dieu homme?» in *Entre-Nous*, p. 73.

¹⁷⁵ Na pág. 76 de *Totalité et Infini* pode ler-se: «La dimension de hauteur où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être à laquelle tient le privilège d'Autrui, le dénivellement de la transcendance.»

¹⁷⁶ Cf. Lévinas, «Énigme et phénomène» in *En découvrant l'existence avec Husserl et Lévinas*, Vrin, Paris, p. 203 ss.

¹⁷⁷ «La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *kath'auto*. Il s'exprime.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 43.

¹⁷⁸ «Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. [...] L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 215.

¹⁷⁹ «O rosto é abstracto. Esta abstracção não é certamente como o dado sensível bruto dos empiristas. Também não é um corte instantâneo do tempo onde este cruzaria a eternidade. O instante pertence ao mundo. É um corte do tempo que não sangra. Ao passo que a abstracção do rosto é visitaçao e vinda. Ela transtorna a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo.», Lévinas, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 239.

mesma para repousar em si mesma. Diante da exigência de Outrem, o Eu expulsa-se deste repouso, não é a consciência, já gloriosa deste exílio. Qualquer comprazimento destrói a rectidão do movimento ético.»¹⁸⁰

E para Lévinas a “ética” não é senão *isto*. *Isto*, quer dizer, a «ênfase da obrigação” do “eu” nascida da e com a versão ou a rectidão do movimento para outrem no princípio ou no fim do mundo (*De Welt ist fort*): uma relação absoluta, uma «relação sem relação»¹⁸¹, no consagrado sintagma de Blanchot, com o outro absoluto e por sob a sua interpelação da qual, a cada instante, *renasce* o “sujeito ético” ou *desinteressado*. Uma relação singularmente principial, dual e assimétrica.

Principial ou arqui-originária, porque uma tal relação é a «situação última»¹⁸² ou primeira e irredutível. «O encontro do outro, advoga Lévinas, é a grande experiência ou o grande evento»¹⁸³. No princípio ou à beira do fim do mundo, a “ética” como experiência dissimétrica com o outro é a relação de todas as relações – a relação que dá sentido e significação a toda e qualquer outra relação: «Toda e qualquer relação social, como uma relação derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, diz Lévinas, sem nenhum intermediário de imagem ou de signo, pela única expressão do rosto»¹⁸⁴. E em «Paix et Proximité» reiterará: «é a ordem ética da proximidade humana que suscita ou apela a da objectividade, da verdade e do saber.»¹⁸⁵

¹⁸⁰ «[...] le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place. La présence du visage signifie ainsi un ordre irrécusable – un commandement – qui arrête la disponibilité de la conscience. La conscience est mise en question par le visage. [...] Le Moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même. Devant l'exigence d'autrui, le Moi s'expulse de ce repos, n'est pas la conscience, déjà glorieuse, de cet exil. Toute complaisance détruit la droiture du mouvement éthique.», Lévinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 52-53.

¹⁸¹ «Le rapport entre les êtres séparés ne les totalise pas. “Rapport sans rapport” que personne ne peut englober ni thématiser.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 329.

¹⁸² «Le face à face demeure situation ultime», *ibid*, p. 80.

¹⁸³ «La rencontre de l'autre est la grande expérience ou le grand événement», Lévinas, «De l'utilité des insomnies» in *op. cit.*, p.

¹⁸⁴ «Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l'Autre au Même, sans aucun intermédiaire d'image ou de signe, par la seule expression du visage.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 235.

¹⁸⁵ «c'est l'ordre éthique de la proximité humaine qui suscite ou appelle celui de l'objectivité, de la vérité et du savoir», Lévinas, «Paix et Proximité» in *Altérité et Transcendance*, p. 148.

Dual, porque é uma «relação excepcional em que o Mesmo pode ser concernido pelo Outro sem que o Outro se assimile ao Mesmo»¹⁸⁶, ou seja, porque é uma relação que coloca face-a-face duas singularidades absolutas, que o mesmo é dizer, separadas ou secretas. Duas unicidades sem identidade. Levinas vai ao ponto de a dizer uma relação entre duas mónadas, de tal modo os «termos» desta relação estão separados – separados em si, em si mesmos, separados um do outro e separados do próprio mundo.

Assimétrica porque, ditada pelo outro que detém a primazia, esta relação é de sentido único: vai do *eu* para o outro. «Sempre outrem passa primeiro», sublinha Lévinas, que acrescenta: «Foi a isto que chamei, em linguagem grega, a dissimetria da relação inter-pessoal. Sem ela, nenhuma linha do que escrevi se aguenta de pé»¹⁸⁷. A assimetria significa¹⁸⁸, por um lado, a absoluta prioridade do outro sobre o *eu*, por outro, a incondicionalidade e a infinitude da obrigação ou da responsabilidade deste diante daquele. Nesta cena, uma cena sem cena, é o outro quem dá ao *eu* a possibilidade de existir como imediatamente responsável. O que significa que o *eu* não é ou não existe primeiro e encontra depois o outro, tornando-se então doravante responsável. Não, isto é o próprio das filosofias autonómicas e *interessadas* onde, como Lévinas estigmatizará, a «relação com outrem» não é senão «uma consolidação de si mesmo», e a dita «abnegação um desvio do individualismo europeu e um endurecimento do “si”»¹⁸⁹. Agora, a responsabilidade “ética” é uma responsabilidade anárquica (isto é, anterior ao próprio eu consciente e ao seu *conatus essendi*), inconcessível (isto é, apenas destinada à unicidade ou à singular eleição de *um determinado* sujeito), ilimitada (porque o sujeito é obsessiva ou infinitamente responsável pelo outro: responsável pelo outro, responsável pela própria responsabilidade do outro e responsável por todos os outros que imediatamente se insinuem no olhar do outro)¹⁹⁰

¹⁸⁶ «relation exceptionnelle où le Même peut être concerné par l’Autre sans que l’Autre s’assimile au Même», Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 32.

¹⁸⁷ «Toujours autrui passe avant. C’est ce que j’ai appelé, en langage grec, la dissymétrie de la relation interpersonnelle. Aucune ligne de ce que j’ai écrit ne tient, s’il n’y a pas cela.», Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 145.

¹⁸⁸ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 236-238.

¹⁸⁹ Cf. Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, p. 69.

¹⁹⁰ É a imensa e temível questão do «terceiro» que aqui se insinua: «l’épiphanie du visage [...] atteste la présence du tiers, de l’humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent.», Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 235.

– uma tal responsabilidade é de sentido único: do *eu* para com o outro), extravagante¹⁹¹ ou graciosa (quer dizer, é uma responsabilidade que, para além do ser, do saber, do querer e do poder, é a fundo perdido...). Ainda em *Humanisme de l'autre Homme*, Lévinas di-lo assim:

«O questionamento de si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. A epifania do absolutamente outro é rosto onde Outrem me interpela e me significa uma ordem, pela sua nudez, pelo seu desligamento (*dénuement*). É a sua presença que é obrigação de responder. O Eu não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular de que tivesse de decidir. Ele é na sua própria posição de par a par responsabilidade ou diaconia [...].

Ser Eu (*Moi*), significa pois não poder furtar-se à responsabilidade, como se todo o edifício da criação assentasse nos seus ombros. Mas a responsabilidade que esvazia o Eu do seu imperialismo e do seu egoísmo – fosse ele egoísmo da salvação – [...] confirma a unicidade do Eu. A Unicidade do eu é o facto de ninguém poder responder no meu lugar.

*Descobrir ao Eu uma tal orientação é identificar Eu e Moralidade. O Eu diante do outro é infinitamente responsável.»*¹⁹²

Eu sublinho para, para além de salientar a indistinção – recorrente no pensamento e na obra de Lévinas – entre ética e moral, salientar também que a “ética” assim entendida – *assim*, isto é, como «versão do Mesmo para o Outro»¹⁹³ – se confunde com a incondição da pró-

¹⁹¹ Lévinas predicará amiúdo esta hiper-responsabilidade de *extravagante*: assim «Paix et Proximité» referirá «l’extravagante générosité du pour-l’autre» in op. cit., p. 150.

¹⁹² «La mise en question de soi est précisément l’accueil de l’absolument autre. L’épiphanie de l’absolument autre est visage où Autrui m’interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C’est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s’il s’agissait d’une obligation ou d’un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie [...] Être Moi, signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l’édifice de la création reposait sur mes épaules. Mais la responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme - fût-il égoïsme du salut – [...], elle confirme l’unicité du Moi. L’unicité du Moi, c’est le fait que personne ne peut répondre à ma place. Découvrir au Moi une telle orientation, c’est identifier moi et moralité. Le Moi devant Autrui, est infiniment responsable.», Lévinas, *Humanisme de l’Autre Homme*, p. 53-54.

¹⁹³ «Version du Même vers l’Autre.», Lévinas, «Philosophie et Positivité» in *Positivité et Transcendance*, PUF, Paris, 2000, p. 33.

pria subjectividade “ética”. Assim pensada, a “ética” é a relação pela qual o “humano” vem a si como humano. «Eu descrevo a ética, dirá Lévinas, ela é o humano enquanto humano»¹⁹⁴. Um “humano” pensado em termos de responsabilidade ou de hospitalidade *des-interessada*. Uma responsabilidade e uma hospitalidade que são uma hiper-responsabilidade – e uma hiper-hospitalidade significativamente também designada por Lévinas através dos sintagmas *outro-no-mesmo*¹⁹⁵ ou *um-para-o-outro*¹⁹⁶: *Ich bin Du, wenn Ich Ich bin* dirá, por sua vez, Celan num verso que, certamente não por acaso, Levinas colocou como epígrafe do capítulo IV, «La substitution», de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: capítulo que, no dizer do próprio filósofo¹⁹⁷, terá sido o gérmen desta obra apostada a pensar a transcendência para além do ser como a própria eticidade do “sujeito” - ou, nas palavras do próprio Lévinas, «em jeito de humanidade ou o êxtase como des-inter-essamento».¹⁹⁸

E é a “ética” assim pensada – *assim*, isto é, como hiper-ética, que o mesmo é dizer como “experiência” *ou*¹⁹⁹ provação do outro como outro no limite do mundo e como limite do mundo no próprio mundo – que se manifesta também na hiper-radicalidade da desconstrução derridiana *como pensamento* distinto da filosofia: um pensamento impossível e do impossível, isto é, do outro absoluto (*tout autre*) e, enquanto tal, um pensamento do evento, da invenção ou do porvir,

¹⁹⁴ «Je décris l’éthique, c’est l’humain en tant qu’humain.», Lévinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre-Nous*, p. 127.

¹⁹⁵ «La subjectivité comme *l’autre-dans-le-même* – comme inspiration – est la mise en question de toute affirmation «pour soi», de tout égoïsme renaissant dans cette récurrence même.», Lévinas, *Autrement qu’être...*, p. 141-2.

¹⁹⁶ «Ce livre a exposé ma passivité, la passivité en tant que *l’un-pour-l’autre* et, dès lors, en tant que transcendant l’essence comprise comme puissance et comme acte», Lévinas, *ibid*, p. 179.

¹⁹⁷ Cf. Lévinas, *Autrement qu’être...*, nota 1, p. 125.

¹⁹⁸ «en guise d’humanité ou l’extase comme dés-intéressement», Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 33.

¹⁹⁹ A experiência entendida como provação tem implícito um repensar da própria ideia de experiência: um repensar que, na pegada de um certo Heidegger, a subtrai ao seu predominante registo autonómico. Agora, para Derrida, «experiência» «veut dire également traversée, rencontre de ce qui vient, être affecté par ce qui arrive, par ce qui n’est pas soi. [...] Dans cette expérience vient sur moi «quelque chose» d’autre, que ce soit quelqu’un, que ce soit l’avenir de la venue, que ce soit n’importe quoi ou n’importe qui. Il n’y a pas d’expérience autrement.», J. Derrida, «Fidélité à plus d’un» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions*, Éditions Toubkal, L’aube, Casablanca, 1998, p. 249.

como Derrida o dirá nomeadamente em «Psyché – Invention de l'autre» e como nós o lembraremos aqui:

«O interesse da desconstrução, da sua força e do seu desejo, se ela os tiver, é uma certa experiência do impossível [...], a experiência do outro como invenção do impossível, noutros termos como a única invenção possível»²⁰⁰.

Este alcance “ético” ou *hiper-ético* da desconstrução não pode nem deve surpreender. Com efeito, muito antes de *Voyous* (2003) ter *muito explicitamente* reafirmado²⁰¹ o alcance hiper-ético (não menos que hiper-racional e hiper-político) da desconstrução, já «Force et Signification», em 1963 – um dos primeiros escritos editados de Derrida²⁰² –, apresentava a “escrita” como

«[...] a saída como descida fora de si em si do sentido: metáfora-para-outrem-em-vista-de-outrem-aqui-em-baixo, metáfora como metáfora em que o ser se deve esconder se se quiser que o outro apareça. Escavação no outro em direcção ao outro na qual o mesmo procura a sua veia e o verdadeiro ouro do seu fenómeno. Submissão na qual ele pode sempre perder(-se). *Niedergang, Untergang*. Mas ele nada é, ele nem é (ele)mesmo antes do risco de (se) perder. [...] A escrita é o momento deste Vão originário do outro no ser. Momento da profundidade também como queda. Instância e insistência do grave.»²⁰³

²⁰⁰ «L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible [...] l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible», «Psyché, Invention de l'autre» in *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, p. 27.

²⁰¹ Cf. J. Derrida, *Voyous*, p. 210.

²⁰² Publicados, antes deste artigo que integra *L'écriture et la différence* (Seuil, Paris, 1967), existe apenas a *Introdução* à sua tradução de *L'origine de la géométrie* de Husserl (PUF, Paris, 1962) e, do mesmo ano de 1963, datam apenas «Sur 'Lebenswelt und Geschichte' de H. Hohl' in *Les Études Philosophiques*, n° 1 e «Sur 'Phänomenologische Psychologie' de E. Husserl, *Les Études Philosophiques*, n° 2, avril-juin.

²⁰³ «[...] l'issue comme descente hors de soi en soi du sens: métaphore-pour-autrui-en-vue-d'autrui-ici-bas, métaphore comme possibilité d'autrui ici-bas, métaphore comme métaphysique où l'être doit se cacher si l'on veut que l'autre apparaisse. Creusement dans l'autre vers l'autre où le même cherche sa veine et l'or vrai de son phénomène. Submission où il peut toujours (se) perdre. *Niedergang, Untergang*. Mais il n'est rien, il n'est pas (lui)-même avant le risque de (se) perdre. [...] L'écriture est le moment de cette Vallée originaire de l'autre dans l'être. Moment de la profondeur aussi comme déchéance. Instance et insistence du grave.», Derrida, «Force et Signification» in *L'écriture et la Différence*, p. 49.

E sem esquecer que «Tímpanizar» – o texto da bífida abertura de *Margens da filosofia* (1972) – apresenta a desconstrução como um desejo de pensar o outro da filosofia ou do ser, o “seu” outro *absoluto*, tendo em conta que, atentando embora nele no decurso da sua história, como inevitavelmente não poderia ter deixado de fazer, a filosofia mais não fez sempre do que pensar o *seu* “outro” (no moda da *compr(e)ensão*, da interiorização, da dialectização, da idealização, ...); *De la Grammatologie* (1967), sem dúvida o texto mais programático da desconstrução derridiana, anunciava, e também muito explicitamente, o pensamento da escrita no sentido de *arqui-escrita* como «a origem» ou a «abertura não ética» – que o mesmo é dizer hiper-ética – «da ética». Com efeito, na página 220 pode ler-se:

«Não há ética sem presença *do outro* mas, também e conseqüentemente, sem ausência, dissimulação, desvio, *différance*, escrita. A *arqui-escrita* é a origem da moralidade como da imoralidade. Abertura não-ética da ética. Abertura violenta. Tal como se fez para o conceito vulgar de escrita, é sem dúvida preciso suspender rigorosamente a instância ética da violência para repetir a genealogia da moral.»²⁰⁴

Como Derrida refere, do mesmo modo que o hiperbolismo da desconstrução (correspondente à loucura da sua hiper-radicalidade – uma hiper-radicalidade na qual, notemo-lo também, crepita o gesto fundamental da fenomenologia husserliana, a saber, o gesto para encontrar a extra-mundaneidade *arqui-originária* de um ente chamado “sujeito” ou ego puro transcendental²⁰⁵) implica a suspensão do conceito vulgar da escrita a fim de o repensar e de mostrar que afinal a escrita, tal como a voz, é, em si mesma, já sempre *arqui-escrita* – é todo o “programa” de *De la Grammatologie*²⁰⁶! –, o mesmo

²⁰⁴ «Il n’y a pas d’éthique sans présence de l’autre mais aussi et par conséquent sans absence, dissimulation, détour, *différance*, écriture. L’*archi-écriture* est l’origine de la moralité comme de l’immoralité. Ouverture non-éthique de l’éthique. Ouverture violente. Comme on l’a fait pour ce concept vulgaire d’écriture, il faut sans doute suspendre rigoureusement l’instance éthique de la violence pour répéter la *généalogie* de la morale.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 202.

²⁰⁵ Cf. J. Derrida, «Introduction à *l’Origine de la Géométrie*» de Husserl, PUF, Paris, 1962.

²⁰⁶ ««Il ne s’agit donc pas ici de réhabiliter l’écriture au sens étroit, ni de renverser l’ordre de dépendance lorsqu’il est évident. [...] Nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l’écriture, si réelle et si massive qu’elle soit, n’a été possible qu’à une condition: que le langage «originel», «naturel», etc., n’ait jamais existé, qu’il n’ait

hiperbolismo implica também, e *ipso facto* dir-se-á, a suspensão rigorosa da instância ética (ideológico-filosófica) a fim de perscrutar a sua remota eticidade. É precisamente neste sentido, quero dizer, é em razão desta “suspensão”²⁰⁷, que o pensamento do rastro ou da escrita no sentido de arqui-escrita se diz a «origem da moralidade» ou «a abertura não ética da ética». É a hiper-radicalidade consignada através desta suspensão que lhe traça o alcance pré- e hiper-ético. É ela que desenha a loucura da sua hiper-eticidade. É por ela que a desconstrução e a hiper- ou a meta-ética são o mesmo: o mesmo como *relação absoluta ao outro absoluto (ab-solus)* antes do mundo, à beira do fim ou do princípio do mundo, antes portanto da linguagem, da filosofia e da história. Antes das leis da ética ou da moral²⁰⁸. À laia de sumarássima justificação, lembremos de passagem que, do rastro (*trace*), diz Derrida, em *De la Grammatologie*, que nele «se marca a relação ao outro»²⁰⁹. E nesta mesma obra de 1967 o filósofo dirá também que «não há ética sem presença *do outro*». Mas acrescentará imediatamente: «mas, também e conseqüentemente, sem ausência, dissimulação, desvio, *différance*, escrita». «Mas também e conseqüentemente» porque, se respeitado ou salvaguardado na sua alteridade como tal (o que para Derrida quer dizer na sua espectralidade originária – e «Envois»²¹⁰ lembrarão que, no idioma do filósofo, *respect* é o anagrama de *spectre* e *écart* o de *trace* e de *carte*), a «presença *do outro*» apenas advém no seu desvio, na sua diferença ou no seu rastro.

jamais été intact, intouché par l’écriture, qu’il toujours été lui-même une écriture.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 82

²⁰⁷ Uma suspensão que, notemos, traduz o re-pensar genealógico da conceptualidade metafísico-filosófica

– que Derrida lembra nomeadamente em *Posições* (trad. M. Margarida Barahona, Plátano Ed., Lisboa, p. 14): «“Desconstruir” a filosofia é assim pensar a genealogia estruturada dos seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas ao mesmo tempo a partir de um certo exterior por ela inqualificável, inominável».

²⁰⁸ «[...] s’il n’y a pas d’éthique sans loi, sans généralité, universalité de la loi, à ce moment-là le rapport à l’autre, à la singularité de la venue de l’autre en quelque sorte, me paraît excéder les limites de l’éthique.», J. Derrida, *Altérités*, p. 71.

²⁰⁹ «La trace, où se marque le rapport à l’autre», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 69. E ainda, e na mesma página: «La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu’on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l’autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture.»

²¹⁰ J. Derrida, «Envois» in *La carte postale*, p. 43.

Tentemos agora muito, demasiado rapidamente salientar este alcance meta- ou hiper-ético da desconstrução²¹¹. E, para começar começando também por salientar a implicação existente entre a hiper-radicalidade e a “suspensão” ou a “épokhê” do instituído, numa palavra, *da ordem* do ser, da fenomenalidade ou da mundaneidade, lembremos muito sucintamente também aqui três traços marcantes, marcantes ou singularizantes, da desconstrução derridiana. E lembremos, em primeiro lugar, o seu gosto declarado de *pensar o limite* da filosofia no limite da própria filosofia²¹², o seu gosto confesso pelo «segredo a-b-s-o-l-u-t-o»²¹³, pela guarda do silêncio, de um certo silêncio, de um silêncio que guarda mais do que é guardado, e por uma certa solidão – a «solidão de retraimento ou de retirada para fora do mundo»²¹⁴ dirá Derrida em «Abraham, l'autre» que será também a do seu infinito retraçamento: um certo marranismo²¹⁵ ou um certo judaísmo²¹⁶. O judaísmo daquele que ousa confessar-se o primeiro ou o último dos judeus²¹⁷, «mais e menos judeu do que [...] todos os judeus»²¹⁸, a fim de repensar o próprio judaísmo para além de qualquer tentativa

²¹¹ Um alcance incompreendido por tantos, nomeadamente por Jean-Luc Amalric in *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris, 2006, p. 131.

²¹² Para esta questão, veja-se nomeadamente «Timpanizar – a filosofia» in *Margens da filosofia*, trad. Joaquim Torres, A. Magalhães, Rés, Porto, p. 11-25, cujo incipit é: «O ser no limite: estas palavras não formam ainda uma proposição, menos ainda um discurso. Mas há aí, desde que as joguemos, com que engendrar quase todas as frases deste livro.»

²¹³ «Mon gout du secret (a-b-s-o-l-u)», J. Derrida, «Envois» in *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980, p. 53.

²¹⁴ «Garder le silence qui me garde, tel serait l'ordre – que j'entends presque au sens religieux d'une communauté ou plutôt d'une non-communauté, d'une solitude de retrait hors du monde.», J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, Gallimard, Paris, 2003, p. 16

²¹⁵ «Si l'on appelle marrane, par figure, quiconque reste fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi, là même où il habite, chez l'habitant ou chez l'occupant [...] ce secret garde le marrane avant même que celui-ci ne le garde. Car un tel secret, ne peut-on penser qu'il soustrait à l'histoire, à l'âge et au vieillissement.», Derrida, *Apories*, Galilée, Paris, 1996, p. 140.

²¹⁶ Para o repensar derridiano do judaísmo, veja-se nomeadamente J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, Gallimard, Paris, 2003, de que aqui lembramos o fim (p. 42): «voilà donc la pensée juive la plus menacée mais aussi la plus vertigineusement, la plus ultimement juive que je connaisse à ce jour. Car vous m'avez bien entendu: quand je dis «la plus juive», j'entends aussi «plus que juive». D'autres diraient peut-être: «autrement juive», voire «autre que juive»».

²¹⁷ «Le dernier des Juifs, que suis-je», J. Derrida, «Circonfession» in op. cit., p. 145.

²¹⁸ J. Derrida, *O monologuismo do outro*, p. 67.

identitária ou comunitária. Um gesto mais radical, bem mais radical do que o do *exemplarismo*²¹⁹ a que, em certa medida, não se furta nem o judaísmo ético de Lévinas nem o pneumático-poético de Celan.

Um gosto que se traduz no hiperbolismo²²⁰ do seu *passo/não-passo para além* (*pas au-delà*²²¹) que revela a sua hiper-radicalidade como pensamento *singularmente* distinto da filosofia – uma hiper-radicalidade que, notemo-lo também de passagem, assinala igualmente a diferença, reiteradamente reivindicada por Derrida, entre crítica e desconstrução²²². Um *passo/não-passo para além* do mundo, do ser e do ser-no-mundo, numa palavra, *para além* do instituído, *para além* portanto da filosofia que é, ela, sempre do mundo (como aliás a ética, o direito, a política, a literatura, as artes, etc. ...).

E é justamente este *passo/não-passo para além*²²³ – o *passo para* ou em direcção ao «"algures" absoluto» do «outro absoluto»²²⁴ num

²¹⁹ Para esta questão do *exemplarismo* ligada à da *eleição*, cf. nomeadamente J. Derrida, «Abraham, l'autre» in op. cit., p. 21 ss.

²²⁰ Em *O Monolingüismo do outro* (1996), Derrida confessa assim o hiperbolismo que comanda a ultra-radicalidade do seu passo e do seu pensamento – do passo do seu pensamento: «[...] este gosto hiperbólico [...] pela hipérbole em geral. Uma hiperbolite incurável. Uma hiperbolite generalizada. [...] Dele [deste "hiperbolismo" que invadiu a minha vida e o meu trabalho] releva tudo quanto avança com o título da desconstrução. J. Derrida, *O monolingüismo do outro*, p. 66-67

²²¹ Em *Apories*, p. 27-28, Derrida explicita assim a intraduzibilidade do «pas au-dela» que locomove a desconstrução: «En rappelant que cette phrase, il y va d'un certain pas, est intraduisible, je ne pense pas seulement à l'autre langue ou à la langue de l'autre. [...] Par exemple, et pour me limiter à deux possibilités, on peut l'entendre, *premièrement*, [...] il y va d'un certain pas, c'est-à-dire que quelqu'un [...] va quelque part à une certaine allure, et l'on dira en effet: tiens, il y va d'un certain pas [...] Mais on peut aussi, *deuxièmement*, entendre et paraphraser autrement la même phrase, il y va d'un certain pas, à savoir ce dont il y va [...] c'est la question du pas, de la démarche, de l'allure, du rythme, du passage ou de la traversée [...] *Troisièmement* enfin, cette fois entre guillemets ou italiques inaudibles, on peut aussi mentionner en la citant une marque de la négation, un certain «pas» - *no, not, nicht, kein.*».

²²² A crítica, nomeadamente a crítica literária, dirá Derrida no mesmo texto de 1963, «Force et Signification», «n'aura ni les moyens ni surtout le motif de renoncer à l'eurythmie, à la géométrie, au privilège du regard, à l'extase appollinienne qui 'produit avant tout l'irritation de l'œil qui donne à l'œil la faculté de vision'», Derrida, op.cit in *L'écriture et la différence*, p. 47.

²²³ «Le pas qui rapproche é-loigne, réduit et ouvre en même temps, d'un même pas qui se nie et s'emporte lui-même, sa propre distance.», J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris, p. 31.

²²⁴ Cf. J. Derrida, *O monolingüismo do outro*, p. 104.

dizer de Derrida de *O monolinguismo do outro* – que dá conta do alcance hiper-ético (e hiper-racional, e hiper-político e hiper-poético) da desconstrução derridiana. Na sua locomoção se abre o Dever absoluto que a dita e a magnetiza. Nela ecoa o *Die Welt ist fort* do verso em questão de Celan.

Lembremos de seguida que esta hiper-radicalidade da desconstrução (uma hiper-radicalidade que é uma hiper-responsabilidade – a ditada pelo Dever absoluto que traduz – e que, como Derrida lembra, nomeadamente em «La littérature au secret»²²⁵ ou n' *O outro cabo*²²⁶, lembrando, tanto a sua desmesura, quanto a sua aporeticidade, pode mesmo passar por uma irresponsabilidade diante do mundo) lembremos de seguida, dizíamos, que esta hiper-radicalidade da desconstrução implica a suspensão (*épokhê*) daquilo mesmo que excede e de que se distingue (o mundo, o contexto, o horizonte, a história, a linguagem, as normas e as regras, ...). A suspensão é a suspensão do mundo e do tempo do mundo, um certo adeus ao mundo e ao tempo do mundo – *Die Welt ist fort*, pois – no rumo do “algures absoluto do outro absoluto”. Este rumo é a paixão, o destino, a direcção, a destinerância ou a orientação do pensamento desconstrutivo que, como Derrida dirá em *Carneiros*, se orienta «em direcção ao oriente do que vem, continua por vir, se levanta ou se ergue no céu. Acima da terra.»²²⁷ *Acima da terra e/ou* para além do mundo. Numa certa suspensão do mundo ou do outro lado do mundo – do lado do outro *absoluto*, justamente.

Em «Force de Loi» e a propósito da justiça (e escolhemos esta obra porque, o que no registo da desconstrução se diz da *justiça* (distinta do direito e do juridicismo, e pensada como «experiência da alteridade absoluta»²²⁸) ou da messianicidade²²⁹, pode igualmente dizer-se da “ética”: e a minha hipótese é justamente a de que, da

²²⁵ Cf. J. Derrida, *Donner la morte*, Galilée, Paris, 1999, p. 206 ss.

²²⁶ Cf. J. Derrida, *O outro cabo*, trad. Fernanda Bernardo, Reitoria da Universidade de Coimbra/A mar arte, Coimbra, 1995, p. 129-130.

²²⁷ J. Derrida, *Carneiros*, p. 51.

²²⁸ J. Derrida, *Força de lei*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003, p. 46.

²²⁹ Uma «messianicidade sem messianismo» que, «estrutura geral da experiência», Derrida pensa e nos dá a pensar como «abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética. A vinda do outro não pode surgir como um evento singular senão ali onde nenhuma antecipação vê vir», J. Derrida, «Fé e saber», p. 29. (tradução com ligeiras alterações).

desconstrução, se pode dizer que ela é uma hiper-ética exactamente nos mesmos termos e à similitude da sibilina afirmação do próprio Derrida nesta obra e segundo a qual «*a desconstrução é a justiça*»²³⁰), em «*Força de lei*», portanto, Derrida sublinha a absoluta necessidade da loucura deste singular *passo para além* por relação com tudo quanto é suspenso: *passo* que é o *élan*, o movimento, a força, uma certa força ou a respiração da desconstrução. Derrida di-lo assim:

«Mas no momento em que o crédito de um axioma é suspenso pela desconstrução, neste momento estruturalmente necessário, pode sempre crer-se que não há mais lugar para a justiça, nem para a justiça, nem para o interesse teórico que se orienta para os problemas da justiça. Aí reside um momento de suspensão, esse tempo da *épokê*, sem o qual não há, de facto, desconstrução possível. Não é um simples momento: a sua possibilidade deve permanecer estruturalmente presente no exercício de toda e qualquer responsabilidade, caso esta não se abandone nunca ao sono dogmático, no caso, portanto, de esta não se renegar a si mesma.»²³¹

E, lembrado o hiperbolismo que magnetiza e caracteriza a quase-transcendentalidade da desconstrução, bem como a *épokê* do mundo ou do instituído que lhe corresponde ou que ele implica, lembremos finalmente a sua excepcionalidade sublinhando três aspectos da sua manifestação. Primeiro, que uma tal suspensão do mundo e de tudo quanto é do mundo marca o excesso incalculável e irreduzível daquilo mesmo que excede (o pensamento ou a desconstrução *como pensamento* – a que podemos acrescentar todos os impossíveis ou incondicionais da desconstrução²³²: a saber, a hospitalidade, o dom, o perdão, a tradução, o amor, a amizade, o testemunho, o outro, a decisão, ...) em relação e por relação com o excedido (o mundo, a linguagem, a cultura, a filosofia, a ética, o direito, a política, a poética, etc. ...): um excesso que, porque incondicional, incalculável e irreduzível, numa palavra, porque indesconstrutível²³³, continuará infinitamente a alimentar o *élan* da desconstrução: e é, a par da loucura, a dimensão

²³⁰ «A desconstrução é a justiça», J. Derrida, *Força de Lei*, p. 26.

²³¹ J. Derrida, *Força de lei*, p. 34.

²³² Cf. J. Derrida, *Aporias*, p. 137.

²³³ O indesconstrutível da desconstrução: «pour se rassurer ils disent: la déconstruction ne détruit pas. Tu parles, la mienne, mon immense, mon immortelle, c'est bien pire, elle touche à l'indestructible.», J. Derrida, «Envois» in *La carte postale*, p. 249.

da “fé”²³⁴ (sem dogma nem religião), da “promessa” e da messianicidade²³⁵ da desconstrução, que assim também se manifestam. Uma dimensão traduzida no reiterado dizer derridiano em relação à desconstrução «se a há» («s’il y en a») ou «quando a há», e que a caracteriza como um pensamento do *talvez*²³⁶ e do *porvir* (*à venir*).

Um segundo aspecto a sublinhar quanto à sua excepcionalidade, à sua excepcional excepcionalidade, é o deste excesso incalculável e, enquanto tal, indestrutível, se dobrar naquilo mesmo que suspende onde se marca como uma excepção ou uma interrupção²³⁷. Onde se marca como uma excepção *através* da qual faz a sua *aparição*. Noutros termos e ainda, a excepção que excede, suspendendo aquilo que excede, inscreve-se singularmente naquilo mesmo que excede a título de excepção ou de interrupção. Uma interrupção, um espaçamento, um hiato, uma *aparição* (a “própria” *différance*²³⁸) que, abalando aquilo mesmo que, excedendo, atravessa, é, nele, um apelo à sua transformação ou à sua reinvenção. A respeito da justiça, Derrida di-lo assim em «Força de Lei»:

²³⁴ «Ainda que possamos chamar-lhe laço social, laço com o outro em geral, este “laço” fiduciário precederia toda a comunidade determinada, toda a religião positiva, todo o horizonte onto-antropo-teológico. Religaria puras singularidades antes de toda a determinação social ou política, antes de toda a intersubjectividade, antes até da oposição entre o sagrado (ou o santo) e o profano.», J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 28.

²³⁵ «[...] o messiânico, ou a messianicidade sem messianismo. Seria a abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética. A vinda do outro só pode surgir como um acontecimento singular onde nenhuma antecipação vê vir, onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo o instante.», J. Derrida, «Fé e saber» in colectivo, *A Religião*, trad. M. Serras Pereira, Relógio d’Água, Lisboa, p. 29.

²³⁶ Cf. J. Derrida, *Políticas da Amizade*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, cap. 2, p. 39 ss. E em «Fidélité à plus d’un» (in op. cit., p. 249) Derrida diz: «Quand j pense à la tradition du “peut-être», je pense moins à Heidegger et au calcul qu’à Nietzsche qui dit, parlant de l’avenir, que viendront un jour d’autres philosophes qui seront les philosophes du «dangereux peut-être». Cela n’est pas en rapport avec le calcul, mais avec la dialectique. Les métaphysiciens ne pouvaient pas penser, dit Nietzsche, des contraires qui ne se synthétisent pas, des contraires non dialectiques. C’est au-delà de cette tradition métaphysique que s’annonceraient pour l’avenir les «philosophes du dangereux peut-être»».

²³⁷ Aliás, lembra Derrida em *Mémoires d’aveugle, epoché* «veut dire interruption, arrêt, suspension», J. Derrida, op. cit., p. 119.

²³⁸ *Différance* reiteradamente “definida” por Derrida como temporalização e espaçamento como “devir-tempo” do espaço e “devir-espaço” do tempo: entenda-se a *travessia* do “tempo antes do tempo” (cf. Derrida, «L’animal que donc je suis» e “Avances”), do tempo *do outro* no tempo do mundo de que é *e* o contra-tempo *e* o “ter lugar”, cf. «A diferença» in *Margens da Filosofia*, p. 27 ss.

«Este momento de suspensão angustiante abre também o intervalo do espaçamento em que transformações [...] têm lugar. Ele não pode ser motivado, não pode encontrar o seu movimento e o seu *élan* (um *élan* que, ele, não pode ser suspenso) senão na exigência de um acréscimo ou de um suplemento de justiça, portanto na experiência de uma inadequação ou de uma incalculável desproporção. Porque, enfim, onde encontraria a desconstrução a sua força, o seu movimento ou a sua motivação senão neste apelo sempre insatisfeito, para além das determinações dadas do que se chama, em contextos determinados, a justiça, a possibilidade da justiça?»²³⁹

E notemos finalmente que este excesso incalculável excepcionalmente dobrado naquilo mesmo que suspende ao atravessar (o mundo, o contexto, a linguagem, a filosofia, o direito, a ética, o político, etc.), interrompendo-o, marca a tensão existente *entre* a incondicionalidade e a excepcionalidade da hiper-radicalidade do *passo* ou do movimento *para além* e a condicionalidade e a normatividade do que ele suspende *ao atravessar*, e a cuja reinvenção ou perfectibilidade apela. Uma tensão irresolúvel em sede derridiana, já que a sua resolução mais não seria do que a síntese, a tese, a sincronia, a representação, a apropriação, numa palavra, o plano da ordem e da mesmidade. Uma tensão que traduz a tensão também existente *entre* a heterogeneidade e a indissociabilidade do pensamento e da filosofia, da justiça e do direito, da hiper-ética e da ética, da poemática e da poética, etc. Uma tensão que dá conta do registo aporético da própria desconstrução - um registo habitualmente marcado por Derrida através da grafia im-possível²⁴⁰: um pensamento do im-possível, a desconstrução é só afinal apenas um pensamento do im-possível, isto é, do impossível excepcionalmente inscrito, e portanto desviado, “no” possível que interrompe, heterogeneizando-o. E uma tensão que dá também conta do registo necessária e interminavelmente²⁴¹ aporético destas áreas do discurso

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ «Le in- de l'im-possible esta sans doute radical, implacable, indéniable. Mais il n'est pas seulement négatif ou dialectique, il introduit au possible. [...] Car il excède le savoir, il conditionne l'adresse à l'autre [...] Depuis le cœur même de l'im-possible, on entendrait ainsi la pulsion ou le pouls d'une «deconstruction»», J. Derrida, *Papier Machine*, p. 308.

²⁴¹ E interminavelmente porque «s'il faut endurer l'aporie, si telle est la loi de toutes les décisions, de toutes les responsabilités, de tous les devoirs sans devoir, [...] *l'aporie ne peut jamais être simplement endurée comme telle*. L'aporie ultime, c'est l'impossibilité de l'aporie *comme telle*.», J. Derrida, *Apories*, p. 136-137.

e dos saberes (justiça e direito; hiper-ética e ética, poemática e poética, etc.) no âmbito da desconstrução. Uma tensão que dá, em suma, conta do espasmo da impossível identidade (uma “identidade desemparelhada”, «desigual a si mesma»²⁴², dirá Lévinas, em diferendo consigo, dirá Derrida no eco do *en diaphéron héautô* de Heraclito) e que é, de si mesma, um apelo à negociação ou ao cálculo. Um apelo ao cálculo, sim, mas a partir do incalculável. E tendo-o em conta. Tendo-o em conta não para o contar, a ele, mas *justamente* para contar com ele²⁴³: com a sua eficácia, a sua surpreendente imprevisibilidade e a sua incalculabilidade. Sempre a respeito da justiça, Derrida di-lo assim em «Força de lei»:

«Talvez seja por isso que a justiça, na medida em que não é apenas um conceito jurídico ou político, abra ao porvir a transformação, a reforma ou a refundação do direito e da política. [...]

Este excesso da justiça em relação ao direito e ao cálculo, este transbordamento do inapresentável em relação ao determinável, não pode e não deve servir de álibi para o alheamento das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um estado, entre instituições ou entre Estados. [...] Mas a justiça incalculável manda calcular. E, em primeiro lugar, junto ao mais próximo daquilo a que se associa a justiça, a saber, o direito, o campo jurídico que não é possível isolar dentro de fronteiras seguras, mas também em todos os campos de que não é possível separá-los, que intervêm nele e que não são apenas campos: a ética, o político, a técnica, o económico, o psico-sociológico, o filosófico, o literário, etc. Não só é preciso calcular, negociar a relação entre o calculável e o incalculável, [...] mas é preciso fazê-lo também tão longe quanto possível, para além do lugar onde nos

²⁴² «d'une identité inégale à elle-même», Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, p. 109. E apresentando a desconstrução como um *racionalismo incondicional*, na página 217 da mesma obra o filósofo precisa-o: «Le raisonnable, tel que je l'entends ici, ce serait une rationalité qui tient compte de l'incalculable, pour en rendre compte, là même où cela paraît impossible, pour le prendre en compte ou compter avec lui, c'est-à-dire avec l'événement de *ce qui* vient ou de *qui* vient.»

²⁴³ Como na p. 166 de *Voyous* Derrida o refere através de uma citação de G. Granel. «L'incalculable est là, mais nous ne devons pas nous dispenser de compter – avec lui, non sur lui -, de nous mesurer au temps, notre adversaire de toujours.» E apresentando a desconstrução como um *racionalismo incondicional*, na página 217 da mesma obra o filósofo precisa-o: «Le raisonnable, tel que je l'entends ici, ce serait une rationalité qui tient compte de l'incalculable, pour en rendre compte, là même où cela paraît impossible, pour le prendre en compte ou compter avec lui, c'est-à-dire avec l'événement de *ce qui* vient ou de *qui* vient.»

encontramos e para além das zonas já identificáveis da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o nacional e o internacional, o público e o privado, etc. A ordem deste é preciso não pertence propriamente, nem à justiça, nem ao direito. Ela não pertence a um destes dois espaços senão transbordando-o para o outro. O que significa que, na sua própria heterogeneidade, estas duas ordens são indissociáveis: de facto e de direito.»²⁴⁴

E é precisamente «a ordem deste *é preciso*» [“*il faut*”] que recorta o perfil *e* hiper-ético *e* aporético à desconstrução. É ela que faz da desconstrução um pensamento da incondicionalidade do incalculável e da excepcionalidade²⁴⁵ ou do Dever *absoluto* antes mesmo de abrir a boca: antes mesmo de abrir a boca, quer dizer, antes mesmo da linguagem, logo antes e para além da filosofia e da própria ética (tida como uma área ou uma especialidade do filosófico) - antes e para além portanto dos desígnios de uma finitude pensada por relação com o horizonte do mundo e/ou da história. Numa passagem onde se pode também ler a hiper-radicalidade do seu pensamento, Derrida sublinha-o assim:

«a formulação do imperativo ou da lei, do “*il faut*” [“*é preciso*”] [...] deveria ser indiferente ao elemento linguístico através do qual se produz. [...] A moralidade pura, o dever, o imperativo, a lei deveriam apresentar-se para além e independentemente de qualquer historicidade.»²⁴⁶

Assim pensado – *assim*, isto é, «para além e independentemente da historicidade» e, portanto, também *para além* da linguagem: à semelhança aliás, notemo-lo, da própria desconstrução, na loucura da sua hiper-radicalidade, ela também situada do lado de uma certo silêncio arqui-originário²⁴⁷ – este Dever absoluto, sem regra e sem lei, um Dever anterior a qualquer dever – por isso «origem» ou «aber-

²⁴⁴ Ibid, p. 47.

²⁴⁵ Cf. J. Derrida, *Voyous*, p. 203 ss.

²⁴⁶ «[...] la formulation de l’impératif ou de la loi, du “*il faut*” [...] devrait être indifférente à l’élément linguistique à travers lequel elle se produit. [...] La moralité pure, le devoir, l’impératif, la loi devraient se présenter par-delà et indépendamment de toute historicité», J. Derrida, in *Jacques Derrida Papers, Séminaire (1980-81) «Le respect»*, MS-C01, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California, Box 15 – Folder 8, p. 1.

²⁴⁷ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 202, *Políticas da amizade*, p. 64 ss. Lembremos também que, em «Pas», e no eco do «*Il n’y a pas de hors-texte*» (*De la Gram.* p. 227) e do «*il n’y a que du hors-texte*» de *La Dissémination* (Seuil, Paris, 1972, p. 50), Derrida fala de um “pensamento” de uma certa maneira subtraído à linguagem (e de uma certa maneira porque

tura não ética da ética», por isso eticidade da étca –, mais não diz que a singular²⁴⁸ passividade arquioriginária de um pensamento ou de uma ipseidade que vem a si a *responder*, a dizer “sim”, melhor, a dizer “sim, sim”, assim dizendo a incondicionalidade traumática da obrigação ou da responsabilidade²⁴⁹ de um vivente tarde vindo a si e ao mundo diante da primazia do outro: um outro *absoluto* (*tout autre*), secreto ou espectral que, em Derrida, é absolutamente (todo e qualquer) outro – não importa *quem* (*quiconque, tout autre*) –, de acordo com o sintagma intraduzível (*tout autre est tout autre*) que, como o filósofo o confessará em carta endereçada a Catherine Malabou²⁵⁰, a desconstrução terá enviado à “ética” levinasiana do *outro absoluto como humano e*, enquanto humano, *como homem* (bem plasmado no título levinasiano *Humanisme de l’Autre Homme*), a fim de, a par de lhe denunciar o subjacente antropocentrismo androcêntrico²⁵¹, lhe declarar a sua impossibilidade *como tal* e, portanto, a sua necessária

nela dobrado): «voilà une écriture, la plus risquée qui soit, soustrayant quelque chose à l’ordre du langage qu’elle y plie en retour avec une rigueur très douce et inflexible. Mais qu’y soustraire ainsi? La «pensée»? Une pensée «hors la langue»? Il y aurait là de quoi scandaliser une certaine modernité. C’est un risque à courir, le prix à payer pour penser autrement le «hors la langue» de la pensée.», Derrida, op. cit. in *Parages*, Galilée, Paris, 1986-2003, p. 23.

²⁴⁸ E *singular* passividade, porque dela emergirá uma também singular actividade (a da própria resposta, se a há), razão pela qual Derrida dirá esta experiência hetero-afectiva de passividade *passiactividade* (*passactivité*), cf. J. Derrida, *Demeure, Athènes*, ed. bilingue, trad. V. Bitsoris, Olkos, s/d, p. 63.

²⁴⁹ «On peut faire varier ou déconstruire tous les prédicats de la responsabilité en général, on ne saurait y réduire le *retard*: un événement, une loi, un appel, un autre sont *déjà là*, des autres sont là – dont et devant lesquels il faut répondre. Si «libre» qu’elle doive être, la *réponse* n’inaugure rien si elle ne vient *après*. Prescription, typographie, *ethos*, éthique, caractère, retard.», J. Derrida, «Désistance» in *Psyché. Inventions de l’autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 625. O mesmo sintagma (*Tout autre est tout autre*) servirá também a Derrida para des-cristianizar a interpretação kierkegaardiana do dito sacrifício de Isaac in *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 114 ss.

²⁵⁰ « Je pense à Lévinas, intensément, je le suis. [...] “Tout autre est tout autre”, le mot que vous citez, Catherine, il tombe d’abord, oserai-je dire, comme une pierre dans le jardin de Lévinas... [...]», Derrida, «Correspondance», carta de 26 de Janeiro de 1998 enviada de Fribourg, in C. Malabou, *Jacques Derrida - La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire/L. Vuitton, 1999, p. 261-263.

²⁵¹ E é a imensa questão dita do animal e o carno-falocentrismo da ocidentalidade filosófico-cultural (e filosófico-cultural porque, formalizando-se embora em sede helénica, especialmente através do *zoon logon ekhon* de Aristóteles, ele já vem da Bíblia). Para esta questão, cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.

e irremediável contaminação. A sua irremediável contaminação por aquilo mesmo que ela suspende ou transcende e, enquanto tal, hetero-afecta – a linguagem (com Dito em Lévinas) e a ética (filosófica). E isto porque, lembrar-nos-á Derrida²⁵², Levinas gosta, é certo, da contra-Dicção²⁵³, mas não gosta, de todo, da contaminação: e é a imensa questão do “terceiro” (*terstis, testis*) – ou da linguagem – que assim se insinua²⁵⁴ com ela anunciando a imediata impossibilidade da imediatidade²⁵⁵ ou da pureza “éticas” (entenda-se, da dualidade da cena “ética” não menos que da singularidade absoluta) e, *ipso facto*, o imediato advento de uma certa “amoralidade” ou da inevitável fatalidade da infidelidade e do perjúrio²⁵⁶. Uma “amoralidade”, uma infidelidade, uma perversão ditadas pela imediata impossibilidade da imediatidade²⁵⁷ “ética” ou da singularidade *absoluta* do outro – e como aquilo que dele *resta*. Uma “amoralidade”, uma infidelidade, uma perversão ou uma “postumação”²⁵⁸ que, para sempre, a subtraem ao (imoral e desgostante) moralismo da boa consciência do dever cumprido e *deixam sempre muito a desejar*. E uma “amoralidade”, uma infidelidade ou uma perversão que tem imediatamente lugar pelo facto de o Dever absoluto (marcado no hiperbolismo do passo/não-passo da desconstrução para além da linguagem, da história e da ética filosófica como *experiência* do outro - para além do mundo, portanto) ter necessariamente de se *inscrever* na linguagem que *atravessa e através* da qual se revela ou tem lugar. Como Derrida diz em *De la Grammatologie* e nós relembramos aqui: «a formulação do imperativo

²⁵² Cf. J. Derrida, *Àdieu à Emmanuel Lévinas*, p. 62.

²⁵³ «Le tiers introduit une contradiction dans le Dire», Lévinas, *Autrement qu'être...*, p. 200.

²⁵⁴ Cf. J. Derrida, *Àdieu à Emmanuel Lévinas*, p. 60-69.

²⁵⁵ «La responsabilité pour l'autre homme est, dans son immédiateté, certes antérieure à toute question. Mais comment oblige-t-elle si un tiers trouble cette extériorité à deux où ma sujétion de sujet est sujétion au prochain?», Lévinas, «Paix et Proximité» in *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de la Nuit Surveillée, 1984, p. 345.

²⁵⁶ O registo aporético da desconstrução advém justamente desta impossível-necessária fidelidade ao outro absoluto na sua singularidade. Daí a confissão de Derrida em «Abraham, l'autre» (in *op.cit.*, p. 22): «une certaine expérience du parjure est l'endurance douloureuse et originaire de la fidélité (je m'en suis mieux expliqué dans *Àdieu à Emmanuel Lévinas* et ailleurs, le thème du parjure étant l'un de ceux auxquels je suis au fond resté le plus fidèle».

²⁵⁷ Para esta questão da imediatidade, veja-se nomeadamente Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 44 e J. Derrida, *Àdieu à Emmanuel Lévinas*, p. 66 ss.

²⁵⁸ «Je posthume comme je respire», J. Derrida, «Circonfession» in *op. cit.*, p. 28.

ou da lei, do “il faut” [“é preciso”] [...] deveria ser indiferente ao elemento linguístico *através do qual se produz*». Nós sublinhamos para, com Derrida, sublinhar que é “através” do “elemento linguístico” – e portanto *de través* – que, necessária e inevitavelmente, o Dever absoluto “se produz”.

Com efeito, do mesmo modo que na hiper-radicalidade da sua incondicionalidade ou da sua impossibilidade, dobrando-se e contaminando-se, o pensamento como experiência do outro *tem de* (e é a *Necessidade* maiúsculada em «Envois»²⁵⁹) se inscrever na filosofia que, por sua vez, o dobra suplementando-o e assim o fazendo também *aparecer*; do mesmo modo que o *fora* (*dehors*) ou a alteridade absoluta não aparece sem o grama²⁶⁰, senão através do grama; isto é, sem a *différance* como espaçamento e temporalização (do outro *absoluto*), também o Dever absoluto *diante*²⁶¹ do outro e para com o outro, inerente à dimensão hiper-ética da desconstrução, está imediatamente obrigado a dobrar-se à linguagem (e aos deveres que a pontuam) que, por sua vez, o dobra ou o suplementa. E ele não *aparece*, o Dever absoluto não *se testemunha* senão através – *de través*, portanto²⁶² – do desvio deste suplemento (de origem): *através* deste desvio e deste suplemento. Um desvio (o do suplemento, do rastro, da escrita ou do carácter paradoxal do dever) que imediatamente desvia do outro absoluto, porque imediatamente interrompe a imediatidade da relação absoluta com ele. E isto porque, a linguagem e *ipso facto* a linguagem do dever, veículo da tercialidade ou da universalidade, se interpõe, interrompendo, e porque interrompendo infinitizando, a relação à singularidade *absoluta* do outro. A lingua-

²⁵⁹ «J’ai nécessairement écrit à l’envers – et pour me rendre à Nécessité.», J. Derrida, «Envois» in *La carte postale*, p. 209.

²⁶⁰ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 222 ss.

²⁶¹ Em *Carneiros* o filósofo diz este estar infinitamente obrigado ao outro *diante* dele de uma assentada jogando com a homonímia da palavra francesa «*devant*»: *Avant d’être, je porte, avant d’être moi, je porte l’autre. Je te porte et le dois, je te le dois. Je reste devant, en dette et devant à toi devant toi, je dois me tenir à ta portée mais je dois aussi être ta portée.*», J. Derrida, op.cit., p. 77.

²⁶² Que a incondicionalidade ou a impossibilidade apenas tenham lugar *através* da condicionalidade ou da possibilidade, hetero-afectando-as ou heterogeneizando-as, é justamente o que traça o perfil aporético à desconstrução. A respeito da justiça, um dos incondicionais ou dos impossíveis da desconstrução, Derrida di-lo assim em *Spectres de Marx* (p. 278): «la justice est désirable: à *travers* mais donc au-delà du droit». Derrida sublinha. A figura do oblíquo, do ângulo, do viés, ... liga-se a esta questão da experiência do pensamento ou do outro como *travessia* ou inscrição marcante na língua.

gem minada pelo originário endereçamento ao outro (o *Dizer* em Lévinas, o “sim, sim” de Rozenzweig, Michel de Certeau, Lévinas, Derrida²⁶³ e alguns outros...) como resposta ao Dever absoluto, a linguagem como *arqui-escrita* portanto, é agora um véu de luto a acenar ao outro – a acenar um adeus *e* de saudação *e* de despedida. *Ao mesmo tempo* de saudação e de despedida. Em relação ao outro, diz Derrida em «Fidélité à plus d’un», «Um certo luto ser-lhe-á originário: o outro não se apresenta, ausenta-se mesmo e mesmo quando se apresenta: é um desaparecido. Quando o vejo vir, já estou em vias de chorar a sua ausência, de deplorar-desejar-apreender a sua partida, eis-me já em vias de lhe dizer “adeus”»²⁶⁴.

E é o desastre²⁶⁵, e é a catástrofe que espreita este pensamento e o seu alcance hiper-ético. O seu desastre ou a sua impossibilidade: a saber, o seu desvio, a sua queda, a sua tradução, a sua *singular* inscrição (a sua *ex-critção*, diz algures Derrida) na “linguagem”. E que é também o desastre ou a impossibilidade da própria hiper-ética como tal (tal como será a do poema). A sua im-possibilidade. Com efeito, a hiper-ética, o alcance hiper-ético da desconstrução como pensamento não é possível senão como im-possível²⁶⁶. Razão pela qual, em *De la Grammatologie*, Derrida a dirá a «origem da moralidade» e “da imoralidade”, isto é, a origem de uma “moralidade” *imediatamente*

²⁶³ Para esta questão, bem como para a *feminilidade* da *afirmação* originária, cf. nomeadamente J. Derrida, «Nombre de oui» in *Psyché*, p. 639 ss, *Parages, Éperons* (Flammarion, Paris, 1978), *Ulysse Gramophone* (Galilée, Paris, 1986), *De l’esprit* (Galilée, Paris, 1987).

²⁶⁴ «Un certain deuil y serait originaire: l’autre ne se présente pas, il s’absente là même et quand même il se présente: c’est un disparu. Quand je le vois venir, je suis déjà en train de pleurer son absence, de déplorer-désirer-appréhender son départ, me voilà déjà en train de lui dire «adieu»», J. Derrida, «Fidélité à plus d’un» in op.cit., p. 227.

²⁶⁵ «Comme lui (M.B.), j’aime le mot «désastre»», confessa Derrida em «Envois» in op. cit., p. 118. E a p. 23 como que explica a originariedade e a irremediabilidade deste «desastre» (o do pensamento, o da desconstrução (como pensamento), o da hiper-ética, o da escrita, etc.): «l’un dans l’autre, l’un devant l’autre, l’un après l’autre, l’un derrière l’autre [...] Depuis toujours je sais que nous sommes perdus, et que de ce désastre très initial une distance infinie s’est ouverte [...] cette catastrophe, tout près du commencement, ce renversement que je n’arrive pas encore à penser fut la condition de tout».

²⁶⁶ Mas voltemos a lembrar que, em sede derridiana, antes e diferentemente da própria negatividade (sempre pensada por relação (em oposição) com o ser) o impossível não é propriamente nada, sendo antes aquilo que há ou acontece quando algo há ou acontece, cf. J. Derrida, *Voyous*, nota 1, p. 204. É o registo da heterogeneidade que, *assim pensado*, o impossível marca.

imoral. E *imediatamente* imoral porque *imediatamente* contaminada pela língua que, intrometendo-se na própria *experiência* hiper-ética, é assim como que o seu *suporte*²⁶⁷, o seu arquivo (em mal de arquivo) e a sua condição de possibilidade. Não menos que a sua interminabilidade ou a sua infinitude. Origem de uma “moralidade” imediatamente imoral que testemunha o recorte paradoxal e, por isso, infinito do Dever²⁶⁸ em sede derridiana. Um recorte pelo qual o filósofo escutará o velho ditame ético, «tu deves, logo podes», como «tu deves, logo não podes»²⁶⁹. Uma escuta atenta a atentar não apenas na insaldabilidade e na in-finitude de um tal Dever, na necessidade da sua impossibilidade e portanto no perene sobressalto e disponibilidade vigile que ele solicita, mas também na singular passividade ou impoder daquele ou daquela que lhe *co-responde* à beira do silêncio ou numa *linguagem de fino silêncio*... De boca fechada, pois. *Mesmo* de boca fechada... Uma *singular passividade*, dissemos, uma *passiactividade* (*passivité*) grafará Derrida²⁷⁰ para dizer que uma tal passividade não é propriamente a inércia. Nem indignificante para a singularidade ou para a dita “identidade subjectiva”. Dando conta da sujeição arquioriginária diante do outro, uma tal passividade é antes a condição, uma condição que mais uma vez se revela uma incondição, para responder – para *de cada vez* responder sem saber: antes e para além do saber, antes e para além portanto de qualquer programa normativo, cuja estatificação hiper-crítica e a cuja incessante reinvenção apela. Como uma vez mais Derrida no-lo dá a ler e a pensar em *Carneiros. O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*, a partir da sua leitura do citado verso de Celan: *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*.

Uma leitura que é uma contra-assinatura poética do poema de Celan através da qual Derrida marca e enfatiza, uma vez mais, o registo hiper-ético do seu pensamento – o singular registo hiper-éti-

²⁶⁷ Para a questão do *suporte*, cf. nomeadamente J. Derrida, *Forcener le subjectile* in Paule Thévenin e J. Derrida, *Antonin Artaud, dessins et portraits*, Schirmer/Mosel, München, 1986. Edição brasileira, *Enlouquecer o subjétil*, trad. Geraldo Berson de Souza, revisão de Anamaria Skinner, com pinturas e desenhos de Lena Bergstein, Unesp Ed., S. Paulo, 1998.

²⁶⁸ Cf. J. Derrida, *O outro cabo*, p. 128-129.

²⁶⁹ «C'est quand je suis démuni et ne sais que faire que j'ai bien affaire à la voix de l'autre. De cet appel, on ne s'acquitte jamais. « Tu dois, donc tu peux », je l'entends toujours comme un « tu dois, donc tu ne peux pas », quoi que tu fasses. À ce signe de détresse, je reconnais cette voix de l'autre qui dicte et à qui il faut obéir. C'est pour moi le seul impératif.», J. Derrida in colectivo, *Les fins de l'homme*, Galilée, Paris, p. 183.

²⁷⁰ Cf. nota 240.

co que singulariza o seu pensamento. É justamente a partir da dimensão hiper-ética do seu pensamento que, nesta obra de 2003, Derrida distancia a desconstrução da onto-hermenêutica filosófica de Heidegger e de Gadamer, da fenomenologia husserliana, do legado metafísico da psicanálise freudiana e da poética. Uma dimensão que lembra a “extra-mundaneidade arqui-originária” de um pensamento, de um pensamento do mundo e de uma ipseidade ou de uma “identidade subjectiva” à partida incondicionalmente *obrigados diante* de outrem antes de *serem* – e como condição prévia para virem *diferentemente a “ser”*. Uma dimensão que, no limite do mundo ou à beira do fim do mundo, subordina o *ser*, o *dever ser* (a ética filosófica, portanto) e os pensamentos do *ser ou do mundo*, os pensamentos do *ser*, sejam eles pensamentos do *ser diferentemente*, que são sempre pensamentos do mundo, ao Dever *absoluto diante* do outro *absoluto e para* com o outro *absoluto*.

Uma subordinação que, testemunhando a hiper-radicalidade da desconstrução, Derrida nos dá aqui a pensar a partir do privilégio que outorga ao segundo sintagma do verso de Celan, (1º) *Die Welt ist fort*, (2º) *ich muss dich tragen*, sobre o primeiro – *separado* do primeiro, da primeira proposição do verso (*Die Welt ist fort*,) por uma vírgula, tal como, notemo-lo, a hiper-radicalidade da desconstrução a *separa* do mundo. Uma subordinação que confere assim o privilégio ao *ich muss dich tragen*, ao *eu tenho de te portar* que se impõe como a extra-mundaneidade arqui-originária do “eu ético” (e do pensamento (desconstrutivo) e do próprio pensamento do mundo): a saber, de um “eu” arqui-originaária e incondicionalmente obrigado *diante* de um “tu” absoluto. Ouçamos Derrida a dizê-lo nesta passagem de *Carneiros*, nela ouvindo também as tantas possíveis locomoções da hiper-radicalidade do seu *passo/não-passo para além do mundo* – que o mesmo é dizer, nela ouvindo as tantas modulações da *separação* do mundo: do *Die Welt ist fort* (*o mundo está longe* ou *o mundo acabou*):

«Quando o mundo não existe mais, quando ele está em vias de não estar mais *aqui*, mas lá além, quando ele não está mais próximo, quando ele não está mais aqui (*da*) mas lá além (*fort*), quando ele não está mais próximo, quando ele não está mais aqui (*da*) mas lá além (*fort*), quando ele já nem sequer está mais lá além (*da*) mas partiu para longe (*fort*), talvez infinitamente inacessível, então eu tenho de *te portar* ou de *te carregar*, a ti sozinho, a ti sozinho em mim ou sobre mim sozinho.»²⁷¹

²⁷¹ «Quand le monde n’est plus, quand il est en passe de n’être plus ici, *mais là-bas*, quand il n’est plus proche, quand il n’est plus ici (*da*) mais là (*fort*), quand il n’est même

E reafirmando a ponta mais extrema da hiper-radicalidade da desconstrução como pensamento – um pensamento do portar ou do su-portar²⁷² (*porter/tragen*) – como a extra-mundanidade arqui-originária de um “eu” incondicionalmente obrigado a (“eu tenho de”, “eu devo”, “*ich muss*”), na sua singularidade – isto é, separado ou sozinho ou secreto –, *bem* portar ou *bem* carregar outrem, Derrida afirma esta extra-mundaneidade arquioriginária do “eu ético” como (sendo) o “eixo giratório” para pensar o mundo e tudo quanto é do mundo, salientando também ainda as variáveis possíveis da conjugação desta hiper-radicalidade “ética” a que sublinha o seu registo meta-onto-fenomenológico, isto é, para além do ser ou do mundo, uma vez que o ser é sempre um ser no mundo e do mundo:

«A menos que se inverta, em redor do eixo giratório de um «eu devo» (*ich muss*), a ordem das proposições ou dos dois verbos (*sein e tragen*), a consequência do *se*, então: se (aí onde) há necessidade ou dever para contigo, se (aí onde) *eu* devo, eu portar-te ou carregar-te [*te porter*], a ti, pois bem, então, o mundo tende a desaparecer, ele não está mais aí ou aqui, *die Welt ist fort*. Uma vez que estou obrigado, no instante em que *te* estou obrigado, em que eu *devo*, em que eu *te* devo, *me* devo portar-te, [...] nenhum mundo, pelo essencial, pode mais estar aí. Mundo algum pode mais suste-nos, servir-nos de mediação, de solo, de terra, de fundamento ou de álibi. [...] Estou sozinho no mundo aí onde não há mais mundo. Ou ainda: estou sozinho no mundo a partir do momento em que me devo a ti, em que tu dependes de mim, em que eu porto [*je porte*] e devo assumir, em *tête-à-tête* ou face-a-face, sem terceiro, mediador ou interceptor, sem território terrestre ou mundial, a responsabilidade à qual devo responder diante de ti para ti.»²⁷³

plus là (da) mais au loin pari (fort), peut-être infiniment inaccessible, alors je dois te porter, toi tout seul, toi seul en moi ou sur moi seul.» J. Derrida, *Béliers*, 68 (trad. port., p. 49).

²⁷² «*Penser*, c’est aussi, en latin comme en français, *peser, compenser, contrebalancer, comparer, examiner*. Pour cela, pour penser et peser, il faut donc porter (*tragen*, peut-être), porter en soi et porter sur soi.» J. Derrida, *Béliers*, p. 27 (trad. Port., p. 20-21).

²⁷³ «À moins qu’on n’inverse, autour de l’axe pivotale d’un «je dois» (*ich muss*), l’ordre des propositions ou des deux verbes (*sein et tragen*), la conséquence du si, alors: si (là où) il y a nécessité ou devoir envers toi, si (là où) je dois, moi, te porter, toi, eh bien, alors, le monde tend à disparaître, il n’est plu là ou plus ici, *die Welt ist fort*. Dès lors que je suis obligé, à l’instant où je te suis obligé, où je dois, où je te dois, me dois de te porter, dès lors que je te parle et suis responsable de toi ou devant toi, aucun monde, pour l’essentiel, ne peut plus être là. Aucun monde ne peut plus nous soutenir, nous servir de médiation, de sol, de terre, de fondement ou d’alibi. [...] Je suis seul au monde là où il

Mas se o “eu” incondicionalmente obrigado *diante* do outro [em *tête-à-tête* ou *face a face*, diz Derrida] é agora o “eixo” a partir do qual se articulam singularidade ou identidade “ética” e mundo – uma articulação que dá conta da relação de heterogeneidade e de indissociabilidade entre singularidade “ética” e mundo, entre singularidade e universalidade, dir-se-á –, certo é também que a incondicionalidade de uma tal obrigação ou de um tal Dever é originária ou arqui-originária para o próprio “eu” que, *antes e diferentemente de ser*, antes portanto da ontologia e da própria ética, está obrigado a responder e/ou a *bem* portar outrem. Derrida sublinha-o assim:

«Imediatidade do abismo que me compromete com o outro por todo o lado em que o “eu devo” – “eu devo portar-te ou carregar-te” – leva para sempre a melhor ao “eu sou”, ao *sum* e ao *cogito*. Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto o outro*»²⁷⁴.

E o filósofo faz questão de sublinhar o *absoluto* de uma tal relação ao outro, quer em relação ao próprio outro, quer em relação ao próprio “eu”. Fáz-lo para, uma vez mais, se demarcar, tanto da tendência onto-hermenêutica para a *compreensão* do outro e para a *reunião* com o outro, como da tendência onto-fenomenológica para a *constituição* e a *contenção* do outro, como ainda da tendência psicanalítica para a *idealização-interiorização* do outro no dito “trabalho de luto”. Contra todas estas linhas de pensamento, Derrida lembra que não se pode, que *não se deve* apropriar e possuir o outro, e que portanto não se pode também nunca perder o que nunca se possuiu... Dívida infinita, luto impossível e do outro e de si próprio como outro.

Eis também a razão pela qual agora, em sede derridiana, o “eu ético”, que o mesmo é dizer, o “eu” que, à beira do fim ou do princípio do mundo (*Die Welt ist fort*), separado portanto do mundo, vem a si (como outro) no encontro, na experiência ou na relação de infinita e incondicional obrigação de ter de *bem* portar o outro, um tal “portar”,

n’y a plus de monde. Ou encore: je suis seul dans le monde dès lors que je me dois à toi, que tu dépends de moi, que je porte et dois assumer, en tête à tête ou face à face, sans tiers, médiateur ou intercesseur, sans territoire terrestre ou mondial, la responsabilité à laquelle je dois répondre devant toi pour toi.», J. Derrida, *Béliers*, p. 68 (trad. port., p. 49-50).

²⁷⁴ «Immédiateté de l’abîme que m’engage envers l’autre partout où le «je dois» - «je dois te porter» - l’emporte à jamais sur le «je suis», sur le *sum* et sur le *cogito*. Avant d’être, je *porte*, avant d’être moi, je *porte l’autre*.», J. Derrida, *Béliers*, 77, (trad. Port. p. 55).

um tal “carregar” não significa pois agora, não pode significar, não *deve* significar comportar, compreender (*compre(e)nder*), interiorizar, idealizar, introjectar, apropriar, numa palavra, domesticar o outro em si como *si mesmo*. Por um lado, *é preciso* - e é o Dever, o Dever *absoluto* - que o outro portado ou suportado permaneça, apesar disso, outro. Que o mesmo é dizer, *absoluto (ab-solus)* – «em mim fora de mim», dirá Derrida para dizer que, embora *em* mim, *bem* acolhido ou *bem* salva-guardado “em” mim, o outro permanece, *deve* permanecer outro, isto é, respeitado no absoluto da sua alteridade, logo, absolvido, separado, secreto ou estranho. Não tanto estrangeiro, mas estranho - *unheimlich*. Isto por um lado. Do lado do outro *absoluto*. Por outro lado, um tal outro *em* mim, como o abismo de mim, estranhando-me em mim, “sou eu”. Um tal outro “sou eu”. É o “eu”. O “eu ético”. “*Je est un autre*” disse Rimbaud: sim, eu sou de facto outro - um outro *absoluto*. Derrida precisa assim a incondicionalidade deste “eu” obrigado a *bem* portar ou a *bem* carregar o outro antes e diferentemente de ser:

«Portar [*porter*] não quer mais dizer, adverte Derrida, “comportar”, incluir, compreender em si, mas *inclinarse para [se porter vers]* a inapropriabilidade infinita do outro, ao encontro da sua transcendência absoluta mesmo dentro de mim, quer dizer, em mim fora de mim»²⁷⁵.

E o filósofo reitera, reiterando o luto originário e infinito do próprio “eu” inerente à sua incondição hiper-ética:

«E eu, eu não sou eu, não posso ser, não *devo* ser senão a partir deste estranho porte [*porte*] deslocado do infinitamente outro em mim.»²⁷⁶

Outro em mim, *unheimlich*, tal é o “eu”, o “eu ético” para Derrida. Tal é o que o filósofo designará também por “*cogito* do adeus”.

E é também a “ética” assim pensada – *assim*, isto é, como hiper-ética, como pura ou incondicional «versão do Mesmo para o Outro»²⁷⁷, e esta versão como o segredo ou a *incondição* da dita subjectividade do sujeito agora pensada como um *bem su-portar* outrem (um bem *su-portar* outrem como outrem, isto é, não interiorizado, assimilado,

²⁷⁵ Ibid, p. 54.

²⁷⁶ «et moi je ne suis, je ne puis être, je ne dois être que depuis cette étrange portée disloquée de l’infiniment autre en moi.», Ibid, p. 54.

²⁷⁷ «Version du Même vers l’Autre.», Lévinas, «Philosophie et Positivité» in *Positivité et Transcendance*, p. 33.

compreendido ou apropriado na estranheza da sua alteridade: tal é aqui o sentido do *bem* portar) –, que nós pensamos também na génese da própria *poética*. É de facto uma tal concepção da “ética” que se manifesta também no poema – como o nascimento, o evento e a *incondição* do próprio poema singularmente distinto²⁷⁸ da poesia.

E que Lévinas, o reconhecido pensador da “ética”, se tenha inicialmente mostrado avesso à poética pensada como *poética*, como de facto se mostrou²⁷⁹ – mesmo à *poética* de um poeta que, como Celan, ousou confessar não ver «nenhuma diferença de princípio entre um aperto de mão e um poema»²⁸⁰, e para quem o poema «*pode ser* uma mensagem na garrafa, lançada ao mar na convicção – decerto nem sempre muito esperançada – de um dia ir dar a alguma praia, talvez a uma praia do coração»²⁸¹; em suma, um poeta para quem «o poema vai para outrem»²⁸² ou é atenção e aproximação infinita e secreta de outrem – não nos parece contrariar *de todo* a hipótese da nossa leitura e do pensamento que aqui a guia. E isto, porque se trata justamente de saber se a poética da qual Lévinas²⁸³ desconfia – e não sem razão, e não sem razão... –, ser incapaz de pensar a transcendência *ou* a “ética”, a transcendência “ética” e como “ética” e esta como “o humano enquanto humano”, não é exactamente a mesma poética da qual o próprio Celan também se distancia: a saber, a poética tradicional, a poética de feição ainda marcadamente aristotélica, pretenda-se ela criativa ou performativa²⁸⁴,

²⁷⁸ Uma distinção – a inerente a uma relação de heterogeneidade e de indissociabilidade, uma relação aporética, portanto – entre poema e poesia que traduz a própria distinção entre pensamento e filosofia. E aporia que, em sede derridiana, é inerente a todos os incondicionais: justiça, dom, perdão, hospitalidade, responsabilidade, decisão, amizade, tradução, etc.

²⁷⁹ Cf. «Ne suggère-t-il pas [ele, isto é, Celan] la poésie elle-même comme une modalité inouïe de *l'autrement qu'être qu'être?*» e «Transcendance par la poésie – est-ce sérieux?», Lévinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, 1976, p. 35 e nota 11, p. 151 respectivamente.

²⁸⁰ P. Celan, «Carta a Hans Bender» in *Arte poética*, p. 66

²⁸¹ P. Celan, «Alocução na entrega do prémio literário da cidade livre e hanseática de Bremen» (1958) in *Arte poética*, p. 54.

²⁸² «Le poème va vers l'autre», E. Lévinas, *Paul Celan. De l'un à l'autre*, p. 19.

²⁸³ Notemos que em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas consente em pensar a poesia e a arte a partir do que designa de «proximidade», a saber, a partir da própria relação ética com outrem, cf. p. 185 ss. E a importante nota 10 da página 96 vai mesmo ao ponto de identificar a «poesia do mundo» com a «proximidade por excelência» de outrem: «Mais la poésie du monde n'est-elle pas antérieure à la vérité des choses et inséparable de la proximité par excellence, de celle du prochain ou de la proximité du prochain par excellence.».

²⁸⁴ Para o valor e limites da performatividade, cfr. nomeadamente J. Derrida, *Limited inc.*, Galilée, Paris; *L'université sans condition*, Galilée, Paris.

na qual impera ainda toda a axiomática da autonomia – a começar pela do próprio *poieîn*: «E não me venham com o “poieîn” e coisas assim»²⁸⁵, pede, manifestamente não sem impaciência, Celan.

Certo é também – e quem ousaria negá-lo? – que no *corpus* poético celaniano a inspiração e a tensão entre o *diferentemente do ser* (ou a “ética” de feição levinasiana e derridiana, e portanto também a poética) e o *ser diferentemente* (inerente às filosofias dialógicas e onto-hermenêuticas, nomeadamente as de M. Büber²⁸⁶ e M. Heidegger) são uma realidade. Uma realidade cuja trama não está em questão dilucidar aqui²⁸⁷: o nosso texto já vai longo demais, mesmo para a intenção que aqui perseguimos, a saber, a de tentar mostrar como o *verso* de Celan, *Die Welt ist fort, Ich muss dich tragen* – um verso no qual ecoa talvez o *Hakhnisini*²⁸⁸ –, é, em si mesmo, o testemunho exemplar de uma poética, de uma assinatura poética e, enquanto tal, o portador da promessa de um outro pensamento da poética – e, enquanto tal, também de um *outro*, de um *absolutamente* outro modo de habitar poeticamente o mundo alheio ao “*dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*” de Hölderlin.

Pelo que, num estilo mais do que telegráfico, limitemo-nos de ora em diante não mais que ao esboço esquemático de uma muito furtiva linha de pensamento que tenta ir ao encontro da alucinante trajetória

²⁸⁵ P. Celan, «Carta a Hans Bender» in *Arte poética*, p. 66.

²⁸⁶ Que Celan assume, nomeadamente na carta a Ilana Shmueli datada de 4 de Fev. de 1970 e por referência com o seu discurso de recepção do prémio Büchner: «Oui, et aussi le “secret de la rencontre” – ce qui est sans aucun doute en rapport avec Martin Büber», Celan in P. Celan, I. Shmueli, *Correspondance*, p. 119

²⁸⁷ Fizemo-lo no âmbito de um seminário de doutoramento transversal que reuniu a filosofia e a literatura (*Linguagens, Identidade e Mundializaçã*) apostado em pensar, por um lado, a sua dita transversalidade a partir da origem comum do «acto» poético-pensante (desconstrutivo), por outro, do alcance «pré-» ou hiper-político» do pensamento/desconstrução, do poema e da literatura através de um repensar dos motivos da hospitalidade, da justiça, da responsabilidade, da dita escrita feminina e das diferenças sexuais, da cidadania, da democracia e da mundialização em sede derridiana.

²⁸⁸ É o último verso do poema MANDELNDE: «ainda sem espinhas no astro/ do canto que começa assim:/ *Hakhnisini*.» [Acolhe-me em ti]. Na sua introdução Ilana Shmueli refere esta palavra como uma senha, uma divisa, um *schibboleth* entre ela e Celan, e explicita: «le mot *Hakhnisini*, à la fin du poème «Amandante» signifie “prends-moi en toi”. Ce mot, ce chant était pour Celan un souvenir d’enfance, lorsqu’il apprenait l’hébreu, son hebreu d’enfant comme il l’appelait. Le mot *Hakhnisini* recèle en lui un autre poème, un chant de Bialik, du début du XX siècle – un poème “d’avant-hier”, pour reprendre l’expression de Celan.», «Préface» a *Correspondance*, p. 24.

do poema tal como Celan no-la dá a pensar naquele que, *apesar de tudo*, nos parece configurar o texto – ou o poema? – mais “programático” da sua própria concepção poética: algo assim como o meridiano da sua poética e propriamente a sua contra-assinatura poética – a sua contra-assinatura poética da poética: referimo-nos ao seu texto de 1960, *O Meridiano*²⁸⁹. E dizemos «apesar de tudo» porque, a linha ou a trajectória mais do que vacilante e alusiva do pensamento do poema que nele se traça, não consente nenhum delineamento – não se presta a nenhuma enunciação temática e a nenhuma exposição lógico-narrativa que desafia. Não são de facto teses que *O Meridiano* enuncia, ele que desliza na reserva e na subtilidade infinitas dos seus tantos *talvez*, dos seus *vielleicht* que, notemo-lo, diferentemente do que acontece com a palavra portuguesa, onde uma referência à *vez*, à singularidade e ao pensamento da *tal vez* se dá a ouvir e se marca, em alemão se escutam antes numa estranha referência à luz. Talvez numa subtil solicitude de mais luz ou, sobretudo, de outra luz nesta tão ensombrada luz excessiva (*vielleicht*)... E em primeiro lugar porque nenhum discurso se pode erguer contra a luz, como Derrida o lembra, nomeadamente em *Violence et Métaphysique*. Eis porque, do mesmo modo que Nietzsche profetizou os filósofos do porvir como «filósofos do talvez»²⁹⁰, do «perigoso talvez», talvez também possamos, nós, dizer, e *talvez* não sem justiça, que Celan se impõe como um poeta-pensante do *talvez*...

Uma linha que é *ao mesmo tempo* (notemo-lo já também, porque, é o singular liame entre “ética”, poética, pensamento e identidade pessoal ou subjectiva que aqui nos locomove e interessa), a linha da *aparição* do “humano”, do pensamento e do próprio poema, como o próprio poema, como o “acto” poético-pensante²⁹¹ que, *antes e para*

²⁸⁹ Texto proferido por Celan a 16 de Outubro, em Darmstadt, por ocasião da sua recepção do Prémio Georg Büchner, facto que explica as referências às obras e às personagens das obras de Büchner *A morte de Danto* e *Woyzeck*.

²⁹⁰ Nietzsche, «Dos preconceitos dos filósofos» in *Para além do Bem e do Mal*, cap.2, § 43, trad. H. Pflüger, Guimarães ed., p. 55-56.

²⁹¹ O poema como encontro, como segredo do encontro com o absolutamente outro, encontra na secreta latitude de tais paragens o próprio pensamento. No modo do *talvez*, uma passagem d’ *O Meridiano* refere esta aliança do pensamento e do poema – diz: «Talvez, é o que tenho de dizer a mim próprio agora, talvez se possa mesmo *pensar* [*denkbar*] um encontro deste «absolutamente Outro» [*ganz Anderen*] – sirvo-me aqui de um advérbio corrente – com um «outro» não muito distante, mesmo muito próximo. Isso é qualquer coisa sempre e repetidamente pensável [*denkbar*]. O poema detém-se ou alimenta esperanças – uma palavra que temos de relacionar com a criatura – quando se encontra com tais pensamentos [*bei solchen Gedanken*]», *ibid*, p. 55. Tradução ligeiramente alterada.

além do saber e do fazer e, portanto, *antes e para além* da poética, que atravessa e afecta, Celan, aqui, neste longo poema que, para nós, é o próprio *O Meridiano*, taceia, insinua, toca e esboça no modo «um tanto impreciso, porque [no seu próprio dizer] inquieto»²⁹², mas por isso mesmo esperançoso, do «quem sabe?» [*wer weiss*]²⁹³, de tantos *talvez* [*Vielleicht*] (13 *talvez* só na página 142 da edição alemã), de tantas reticências, exclamações e interrogações. Uma linha fugitiva e impossível, fugitiva porque impossível e do impossível perseguida por Celan do princípio ao fim deste texto, e que o poeta *acredita* ter encontrado, *acredita* mesmo «ter-lhe tocado de novo»: uma linha a que chamará «um meridiano» – o meridiano da sua poética. Da sua poética pneumática. Ouçamo-lo:

«Minhas Senhoras e meus Senhores: encontro alguma coisa [*ich finde etwas*] que me consola um pouco por, *na vossa presença*, [*in Ihrer Gegenwart*, isto é, aqui e agora diante de vós, na vossa presença e para vós: nós sublinhamos porque, avancemo-lo desde já, Celan irá definir o poema como *Presente e Presença do ser-outro (Anderssein)*] ter percorrido este caminho impossível, este caminho do impossível [*diesen unmöglichen Weg, diesen Weg des Unmöglichen gegangen zu sein*].

Encontro aquilo que une [*das Verbindende*] e como que conduz o poema ao encontro.

Encontro qualquer coisa – como a linguagem – imaterial, mas terreno, planetário, como que [*etwas*] circular, que regressa a si mesma depois de passar por ambos os pólos e – coisa divertida! – cruzar os trópicos -: encontro... um *meridiano*.

Convosco e George Büchner e o “Land” de Hessen julgo [*ou creio*] ter-lhe tocado de novo [*habe ich ihn soeben wieder zu berühren geglaubt*]²⁹⁴

Em filósofa, necessariamente, e portanto já sempre no exercício da catástrofe poemática²⁹⁵, encaminhemos nós agora o nosso passo em direcção a esta linha que, no dizer de Celan, «une [*Verbindende*] e como que conduz [...] ao encontro» do poema, que o mesmo é

²⁹² Ibid, p. 63.

²⁹³ Ibid, p. 55.

²⁹⁴ P. Celan, «O Meridiano» in *Arte poética*, p. 63.

²⁹⁵ Em *Che cos'è la poesia?* (trad. Osvaldo Silvestre, Angelus Novus Editora, Coimbra, 2003) Derrida dá conta da dupla catástrofe que acontece ao poema: uma, a sua necessária inscrição na língua; a outra, a que lhe advém da questionação filosófica (e que se manifesta no título de Derrida), tendo em conta que, na sua condição de secundariedade por relação com o pensamento, o perguntar (*ti esti?*) é a alma da filosofia.

dizer, e digamo-lo já, conduz ao *segredo* do encontro *do* outro ou, de *um* «absolutamente outro» (*dieses ganz Anderen*)²⁹⁶, não menos que ao encontro de *si próprio como outro*, para aqui utilizar a bela expressão de Paul Ricoeur²⁹⁷. Um passo que não poderá deixar de salientar também o alcance pré- ou hiper-político do poema. Um alcance que configurará e dará a pensar, a viver o poema como resistência incondicional. E *ipso facto* também como incondicional responsabilidade.

2.3. O meridiano da *poética* – uma leitura d’ *O Meridiano de Celan*

2.3.1. O passo para além da *poética* – o poema.

Como Rimbaud que, é sabido, sentou a beleza nos seus joelhos e a sentiu amarga e a injuriou²⁹⁸, também Celan confessa «desconfiar do belo»²⁹⁹ e da arte – das radiosas «harmonias» da arte³⁰⁰, tão caras a Heidegger³⁰¹ –, da «arte de sempre»³⁰², da «arte que já conhecemos»³⁰³, da arte que, diz, é só «mecanismo [...] papelão e engrenagens»³⁰⁴; da arte na figura do charlatão, da marioneta e do macaco; numa palavra, da arte de que Celan, o poeta que se identificou com

²⁹⁶ Ibid, p. 55.

²⁹⁷ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.

²⁹⁸ «Un soir, j’ai assis la Beauté sur mes genoux. – Et je l’ai trouvée amère. Et je l’ai injuriée.», Rimbaud, «Une saison en enfer» in *Poésies Complètes*, Lib. Gén. Française, Paris, 1984, p. 125.

²⁹⁹ P. Celan, «Resposta a um inquérito da Librairie Flinker» in *Arte Poética*, p. 29.

³⁰⁰ P. Celan, «O Meridiano» in *Arte Poética*, p. 42.

³⁰¹ Sendo a tendência para a *harmonia*, a *reunião*, a *recolecção* (apesar do reconhecimento da originária *disjunção*, como bem o atesta a sua interpretação da *Dikê*) (*Versammlung*) uma das linhas força, senão mesmo o gesto por excelência do pensamento heideggeriano. Um gesto reiteradamente denunciada por Derrida e Lévinas: «Wir nennen das lautlos rufende *Versammeln*, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wägt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens.», Heidegger, «Das Wesen der Sprache» in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, p. 216. Eu sublinho.

³⁰² P. Celan, «O Meridiano» in *Arte Poética*, p. 43.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid, p. 42. De notar: como a meta-ética, o poema está antes e para além do conhecer e/ou do saber. Como também Lévinas o sublinha em *Paul Celan – de l’être à l’autre*, Fata Morgana, nomeadamente p. 15-19

a própria poesia, diz – e nunca se saberá do abismo de que desespero! - ser fácil falar (*Von der Kunst ist gut reden*³⁰⁵). E, como Lucile³⁰⁶, a Lucile de *A morte de Danton* de Büchner – uma Lucile na *figura* de quem Celan julgou encontrar a poesia; uma Lucile «cega para a arte» [*die Kunstblinde*]; uma Lucile que «não sabe do que se fala»³⁰⁷ quando se fala de arte, isto é, quando se faz da arte e da poesia o «objecto de uma conversa»³⁰⁸ e/ou (apenas) de um saber; uma Lucile que, nessa conversa, não presta atenção ao que nela se diz, mas em primeiríssimo lugar a quem diz³⁰⁹, ao Dizer de quem diz, para aqui utilizar a difícil, mas necessária, distinção levinasiana entre Dizer e Dito; uma Lucile para «quem a linguagem tem algo de pessoal e perceptível»³¹⁰; uma Lucile que, por isso, «apreende a linguagem como figura e direcção e respiração [*Atem*]»³¹¹ e ousa a loucura – porque é uma loucura! – de um *passo* [*ein Schritt*] *para além* da arte da marioneta (de uma certa arte da marioneta porque, neste texto, há *mais de uma marioneta* - assim como também há *mais de uma* estranheza e, *ipso facto*, também *mais de uma arte*: sem tempo para aqui o justificar, refiramo-lo apenas de passagem), *para além* do humano, da história e do mundo - na surpresa fulgurante e viva e majestática³¹² de uma «*contra-palavra*» [*Gegenwort*] que se afigura «um acto de liberdade»³¹³ ou de libertação, a saber, e no dizer do próprio Celan, uma «palavra que faz romper o “arame”, uma palavra que já não se curva diante dos “cavalos de parada nem dos pilares da História»³¹⁴ –, isto é, uma

³⁰⁵ P. Celan, «O Meridiano» in *Arte poética*, p. 41.

³⁰⁶ «Julguei encontrar a poesia em Lucile», *ibid*, p. 51

³⁰⁷ *ibid*, p. 43.

³⁰⁸ *ibid*, p. 41.

³⁰⁹ «Camille: Qu'en dis-tu, Lucile? / Lucile : Rien, j'aime tant te voir parler. [...] / Camille: Ai-je raison? Sais-tu seulement ce que j'ai dit? / Lucile: Non, à vrai dire, non.», G. Büchner, *La mort de Danton* in *Œuvres complètes*, sob dir. Bernard Lortholary, Seuil, Paris, 1988, acto 2, cena 3, «Une chambre», p. 129.

³¹⁰ P. Celan, «O Meridiano» in *Arte poética*, p. 44.

³¹¹ *Ibid*, p. 51.

³¹² E «loucura» porque esta majestade é justamente a que, insinuando a bem singular soberania do poema, subtrai também o «acto» poético à soberania: à soberania da identidade (do poeta, do indivíduo, do cidadão, do Estado-nação, do género, da raça, etc., etc.). A excepção poética – excepção que, é sabido, define, segundo C. Schmitt, a soberania política na sua dimensão onto-teo-lógica (apesar do desejo do politólogo em pensar a pureza do político) – é pré- e meta-política.

³¹³ P. Celan, «O Meridiano» in *Arte Poética*, p. 45.

³¹⁴ *Ibid*, p. 45.

palavra que dá voz, *uma* voz ou *um* idioma à linguagem e amarrota e estilhaça as ressequidas e moribundas «palavras artísticas»³¹⁵ ou, por outras palavras e ainda, *uma* palavra que é a palavra ou a respiração de um ente singular, não menos que o que lhe corta e/ou entrecorta a respiração, sendo assim uma palavra que fala a favor da «majestade do presente», que o mesmo é dizer, e antecipemo-lo, do próprio poema –; como Lucile pois, e sobretudo, sobretudo como Lenz, ou seja, como Büchner – o «poeta da criatura»³¹⁶ ou da vida, da «vida das mais ínfimas criaturas»³¹⁷ nos seus estremecimentos; o poeta para quem a arte está «do lado da criatura e do “Nada” que essa criatura “traz consigo”»³¹⁸ e que, na sua «retirada da esfera do humano [...] para um domínio voltado para o humano e inquietante»³¹⁹, ousou ir ainda «um passo mais longe do que Lucile»³²⁰ pois [a sua contra-palavra], «o seu “Viva o Rei” já não é uma frase, [mas] um terrível emudecimento que o deixa a ele – e a nós – sem respiração [*Atem*] e sem palavras»³²¹ –, Celan pois, um Celan confessadamente saturado «com o *poietín* e coisas assim»³²², ousa, *como* Büchner, questionar, hiper-questionar a arte e a poética a partir de si próprio, que o mesmo é dizer, a partir do acento «agudo da actualidade», isto é, a partir da sua singularidade pessoal e do que lhe acontece³²³ ou do que sofre ou experiencia, que o mesmo é dizer, a partir do poema, do evento poemático: tal como Levinas e Derrida ousaram questionar a ética... e justamente a partir da loucura da mesma atitude e da mesma latitude. Lévinas, vimo-lo sumariamente, a partir da loucura do seu «absurdo ontológico», isto é, a partir da extravagância [estoutra palavra de Lévinas³²⁴] do seu (passo) *para além* do ser ou do *seu autrement*

³¹⁵ Ibid, p. 44.

³¹⁶ Ibid, p. 50.

³¹⁷ Ibid, p. 48.

³¹⁸ Ibid, p. 42.

³¹⁹ Ibid, p. 49.

³²⁰ Ibid, p. 54.

³²¹ Ibid, p. 54.

³²² P. Celan, «Carta a Hans Bender» in *Arte poética*, p. 66.

³²³ E notemos que a desconstrução enquanto *pensamento e pensamento do evento* ou do impossível se define justamente também como «o que/quem vem e/ou acontece»: «La déconstruction, c’est ce qui arrive – c’est “qui arrive”, l’arrivance de l’événement et l’arrivance de l’arrivant.», J. Derrida, «Fidélité à plus d’un» in *cahiers intersignes*, n° 13 automne 1998, p. 261.

³²⁴ E. Lévinas, *Altérité et Transcendance*, p. 105.

*qu'être ou au-delà de l'essence*³²⁵, numa palavra, a partir da «intriga ética» pensada como a própria *incondição* do humano; Derrida a partir da *hubris* do *passo/não-passo para além* e do *não há para além* [*pas au-delà*] que recorta o hiperbolismo e a aporeticidade da desconstrução; Celan, vamos vê-lo muito sumariamente também, a partir da loucura da «majestade do absurdo»³²⁶ [*«Majestät des Absurden»*]:

«Minhas Senhoras e meus Senhores: escolhi o acento agudo, e não pretendo iludir-vos nem iludir-me quanto a esta minha interrogação sobre a arte e a poesia [*mit dieser Frage nach der Kunst und nach der Dichtung*] [...]. Com ela devo ter ido [*ich sein muss – eu sublinho para sublinhar que não é já no registo do ser, no registo ontológico, mas já no do Talvez e no do Dever ser, isto é, no registo ético no sentido de meta- ou ultra-ético que Celan aqui se situa para ir ao encontro de Büchner, por outras palavras, é como poeta, e como poeta que se pensa como metáfora da humana incondição, que ele vai ao encontro destoutro poeta*] ao encontro de Büchner, a partir de mim próprio, embora de forma não deliberada [*não deliberada, porque já sob a interpelação dissimétrica provinda, pelo menos nesta cena, da obra de Büchner – e é já a cena sem cena do poema que se revela nesta atenção dada ao outro, como esta atenção dada ao outro, neste ir ao encontro do outro, neste dar a palavra ao outro, neste escutar a sua palavra e deixá-lo falar em si e através de si, neste portar, neste bem portar a palavra do outro como outro*], para tentar encontrar a sua própria interrogação. [...]

Trata-se certamente – e é a voz de Büchner que me arranca esta suposição – de coisas inquietantes, antigas, antiquíssimas. E se eu hoje insisto tanto nelas, isso deve-se ao facto de tais coisas andarem no ar – no ar que temos de respirar.»³²⁷

(cont.)

³²⁵ «L' "autrement qu'être", en vérité, n'a pas de verbe qui désignerait l'événement de son inquiétude, de son dés-inter-essement, de la mise-en-question de cet être – ou de cet essement – de l'étant.», Lévinas, *Éthique et Infini*, biblio essais, Paris, 1982, p. 97.

³²⁶ P. Celan, «O Meridiano» in *Arte poética*, p. 46.

³²⁷ *Ibid*, p. 50.