

ENTRE NÓS

Ensaio
sobre a
alteridade

Emmanuel Lévinas



Entre nós ou a exploração dos caminhos do sentido. Emmanuel Lévinas volta ao que constitui o centro de seu pensamento: a compreensão dos enigmas na vizinhança do ser. Através de uma série de textos notáveis, que repisam os eixos tradicionais de sua reflexão, o filósofo define a natureza da relação ética que une cada homem a seu próximo. Moral do amor, da sinceridade, mas também meditação sobre a sabedoria e a responsabilidade, considerações sobre o papel da filosofia, reexame dos direitos do homem: o leitor está convidado a um profundo mergulho na "relação intersubjetiva".

Mas há um mistério, diz mais ou menos Emmanuel Lévinas, neste liame do entre-nós, nesta ligação impalpável que ordena a vida social, o que não quer dizer que estejamos presos numa realidade indecifrável, nem que o "entre-nós" seja um espaço que permanece obstinadamente opaco para nós. No decorrer das páginas, o véu é levantado. A relação do um ao outro revela-se na transcendência do para-o-outro e conduz assim a descobrir o "sujeito ético", portanto, o entre-nós.

ENTRE NÓS

ENTRE NÓS

Ensaaios
sobre a
alteridade

Tradução de:
Pergentino Stefano Pivatto (Coordenador)
Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel,
Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli



VOZES

Petropolis
1997

Emmanuel Lévinas

A Jean Halperin

SUMÁRIO

Apresentação.	9
Prólogo.	17
A ontologia é fundamental?.	21
O eu e a totalidade.	34
Lévy-Bruhl e a Filosofia contemporânea	66
Um deus homem?.	84
Uma nova racionalidade. Sobre Gabriel Marcel	94
Hermenêutica e além.	98
A Filosofia e o despertar.	112
O Sofrimento Inútil	128
Filosofia, justiça e amor.	143
A consciência não-intencional	165
Do uno ao outro. Transcendência e tempo.	178
Diacronia e representação.	205
A Determinação filosófica da idéia de cultura	229
Sobre a unicidade.	240
"Morrer por...".	250
Direitos do homem e boa vontade.	263
Diálogo sobre o pensar-no-outro.	268

Sobre a idéia do infinito em nós.	276
<i>"Totalidade e infinito"</i> . Prefácio à edição alemã.	281
O outro, utopia e justiça	286
<i>Anexo</i>	300

APRESENTAÇÃO

No curso de Pós-Graduação em Filosofia: Mestrado e Doutorado, da PUCRS, formou-se um grupo de estudo e pesquisa do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas que se propôs igualmente traduzir textos importantes deste autor, contribuindo para a divulgação de suas idéias no meio universitário brasileiro. Agora, o mesmo grupo, com pequena variação de membros, apresenta com prazer a versão em língua portuguesa de um segundo livro do mesmo autor: *Entre Nós. Ensaio sobre a Alteridade**

Os componentes reuniram-se semanalmente ao longo de dois semestres, em sessões de análise e tradução dos textos, merecendo cuidados especiais aqueles parágrafos que ofereciam dificuldades na interpretação, dado também o estilo árduo e complexo com que o autor formula, não raro, seu pensamento. Traduzir em equipe é tarefa nada fácil e quase inconcluível, além de precisar de mais tempo e de maior aplicação na coordenação; mas oferece também vantagens com a diversidade e riqueza das intervenções e contribuições. Manter as nuances que o autor imprime ao seu pensamento em busca da saída para o novo, preservar a unidade de estilo, dos conceitos básicos e das formulações originais foi uma constante sempre presente, embora nem

sempre se conseguisse a expressão ideal. Por isso, ao longo da versão encontram-se entre parênteses os termos originais quando o termo português pareceu insuficiente ou inexato, procedimento seguido para assegurar rigor e completude na captação da idéia*.

O livro reúne 20 escritos que resultam de conferências, de entrevistas e de artigos, e que se situam entre 1951 e 1988, espaçados entre 47 anos de atividade e produção filosófica. O tema convergente central que produz sua unidade é a alteridade. Mas a linguagem e os tópicos em que a análise sobre o tema da alteridade se desencadeia e desenvolve não são os mesmos; pode-se dizer que há variação e evolução. Procurou-se, na tradução, respeitar estas peculiaridades e não aplainar os tropeços inerentes aos textos posteriores a 1963 em que o autor procura abandonar a linguagem que denota ressaibos ontológicos.

Optou-se pela tradução do livro *Entre Nós* porque o tema da intersubjetividade é extremamente urgente frente ao drama da solidão dos homens, frente à tragédia cotidiana da guerra e da violência e frente à necessidade iniludível da construção da paz sobre os alicerces da justiça como responsabilidade de cada um. A idéia do indivíduo que se ergue imperiosamente, se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador, tal idéia tornou-se precária. E preciso repensar a razão, a intersubjetividade e, nesta, a alteridade. Cabe certamente aqui uma pergunta formulada por Wittgenstein: "É impensável uma filosofia que seria diametralmente oposta ao solipsismo?" É por este caminho, tão insólito quanto paradoxal, que Lévinas envereda e vai conduzindo seus leitores.

Entende-se melhor a filosofia de Lévinas se confrontada com o caldeamento histórico das idéias filosóficas ocidentais, com o cruzamento entre empirismo e idealismo do qual irrompe um pensar rigoroso ao mesmo tempo que encarnado, e com princípios de ordem social com os quais a experiência e a sabedoria semita contribuíram para a civilização humana. Não se trata apenas de um diálogo e discussão entre as luzes de Atenas e de Jerusalém; trata-se muito mais da busca de um sentido que possa luzir e orientar a própria razão e a vontade nas relações entre os homens e em todas as construções que estes podem acalentar. Pode-se enfocar ora um ora outro destes pontos essenciais, mas para a compreensão do todo é mister articular cada uma das partes. Na elaboração do seu pensamento, Lévinas examina a tradição filosófica ocidental, discute com filósofos, critica sistemas, fazendo emergir progressivamente as teses que defende, tendo sempre como mola polarizadora o princípio da alteridade, com o qual descobre que a ontologia é superada pela ética e esta se torna filosofia primeira, capaz de inspirar e sustentar uma nova ordem humana e institucional.

Até a Idade Moderna, o homem moldava seu ser, conhecer e agir de acordo com a objetividade que descobria, contemplava e refletia no macrocosmo e no Infinito, pondo em relevo a unidade, a ordem e a felicidade, modeláveis à imagem de um ideal pensado ou revelado e referenciáveis para a construção do humano e do social.

Com o advento da crítica à metafísica e do progressivo abandono pela filosofia ocidental dos modelos que ela inspirava e sustentava, os critérios de validade para o ser, pensar e agir nortearam-se pela subjetividade racional ou pela liberdade, impondo-se o império da razão ou da vontade-poder inquestionável do Eu prometéico. *Pari passu* vicejavam humanismos que propunham, por um lado, a salvaguarda dos ideais antigos e medievais a não serem abandonados e, por

outro, pretendiam contrabalançar as exaltações da Razão e da Vontade-Poder. Seu alvo não era desconexo, sua leitura do Kairós não deixava de ser aguda e de responder a lacunas que mentes mais avisadas denunciavam. Mas tais humanismos beiravam mais as letras e boas intenções do que morciam a realidade dura e complexa das relações humanas, discorriam mais sobre a história e a utopia do que pensavam a dura faina dos mortais na construção de uma sociedade justa e universal. Não bastavam belas idéias, mesmo que generosas, sem correspondentes encarnações no embate das teses e das vontades que se confrontam para se imporem.

O esplendor das luzes terá conduzido o homem para a plenitude do seu destino histórico? O que o homem encontrou ao transpor os tradicionais princípios do bem e do mal? Terá ele atingido os umbrais do super-homem? Os totalitarismos sistêmicos, o imperialismo do Eu como vontade-poder e os reducionismos daí decorrentes produziram um desastre do humano que nenhuma consciência poderá jamais desconsiderar se for normal. Com a erosão de todo absoluto, o próprio ser humano ficou exposto como banalidade aniquilável ou manipulável. Mas seria isto pura fatalidade? Os milhões de humanos que foram dessubstancializados pela força da Razão ou pela razão da Vontade-Poder não são um novo absoluto impossível de escamotear sem cair no inumano? O excesso do Mal (além do bem e do mal, da gaia ciência e da diversão filosófica) não há de se constituir em novo acesso, pelo avesso, à transcendência do humano?

Como se pode ver ao longo dos textos que seguem, o pensamento filosófico de Lévinas nutre-se constantemente da meditação sobre textos de Husserl e de Heidegger sobretudo: interroga-os, com eles se confronta e progressivamente deles diverge e se separa, contestando-os e evidenciando os conteúdos do seu próprio pensamento. Se Heidegger elabora uma filosofia que se desarraiga da metafísica e se constitui

como ontologia auto-sustentada e auto-suficiente, retirando o ser do esquecimento em que tombara na filosofia ocidental, Lévinas, por sua vez, aventura-se a dar um novo passo: desarraigá-lo das amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta da alteridade. Não se trata apenas de criticar um que outro ponto do pensar heideggeriano, mas de contestar o seu próprio fundamento. Elementos essenciais desta contestação encontram-se num artigo publicado em 1951, intitulado "A ontologia é fundamental?", que é o primeiro texto do presente volume. Aí Lévinas reconhece a novidade da ontologia contemporânea: compreensão do ser não supõe só uma atitude teórica mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia" (p. 22) precisamente porque "nas suas preocupações temporais soletra-se a compreensão do ser" (ibid.). No entanto, Lévinas detecta aí uma ruptura insuficiente em relação ao idealismo, à medida que a idéia nova de compreensão pretende englobar toda exterioridade no horizonte do desejo de tudo desvelar por parte do sujeito. "Compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal" (p. 26).

A tese central de Lévinas, opondo-se radicalmente a Heidegger, afirma que a relação ao outro "consiste certamente em querer compreendê-lo, mas a relação (da alteridade) excede esta compreensão". Significa que "outrem não é, primeiramente, objeto de compreensão e, depois, interlocutor" (p. 27). Não se trata de uma forma dialógica especial, comparável com aquela que foi proposta por Buber, por Nédoncelle ou por Löwith. Para Lévinas, este nível de intersubjetividade permanece insuficiente para romper as amarras ontológicas e para garantir a radicalidade da relação com a alteridade. Faz-se mister manter a relação, que é linguagem. Mas a originalidade provém precisamente do outro, que é em si mesmo significação, palavra ética. "O ente é o homem, e

é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto" (p. 30). A compreensão e à significação tomadas a partir do horizonte, Lévinas opõe a significância do rosto (cf. p. 33) e vai conduzindo sua exposição a ponto de contestar o primado da ontologia e defender o da ética.

Outra pedra de tropeço é a afirmação heideggeriana de que "os outros se encontram a partir do mundo onde o Dasein preocupado e circunspecto se mantém essencialmente" (*Sein und Zeit* § 24,25). Que sentido pode ter a expressão "a partir do mundo"? Todo outro será sempre compreendido no horizonte do mundo? A base do ser e o sentido que a partir dele se instaura compreende o homem como apophansis que se desvela como "energia" à qual importa ser e compreender. Do âmago deste bojo neutral surgiriam os anônimos a se contextualizar como no famoso "Da" do Dasein. E daí que derivam, sem dúvida, as influências que protagonizaram nos últimos decênios os relevos atribuídos aos contextos de toda sorte, como fatores que compreendem e explicam o fenômeno humano, e que pretendem substituir-se aos conceitos clássicos. Aqui o acidental emancipa-se e arvora-se como essencial. Com isso, a intersubjetividade está condicionada ao contexto não só pelo seu inserimento inevitável no fluxo das relações e dos acontecimentos, mas essencialmente porque precede e predetermina o próprio sujeito na estrutura. Haveria um a priori amorfo e anônimo que não só matiza as relações mas é matriz fontal determinante de tudo. Não se nega a intersubjetividade e a proliferação das relações daí decorrentes. Mas o problema é outro: como é possível o diálogo se a estrutura ou o ser ou a interioridade tudo contém a priori? Haverá ainda possibilidade para a alteridade, em que o outro permanece outro na relação radicalmente? A modernidade elaborou a "redução do outro" daí resultando a progressiva ininfluência da alteridade na textura da experiência existencial e moral. Pode-se também ver a origem deste

fenômeno na "metafísica" da identidade absoluta, e que acaba por fomentar a intolerância e a violência.

O outro é significação, mas significação sem contexto nem horizonte nem fundo cultural. De ordinário, vive-se num contexto e dele se recebe significação. Porém, uma redução fenomenológica levada até o fim transpõe os cenários todos e a própria mundaneidade. O outro é sentido por si só. Tu és tu absolutamente. Compreensão alguma pode abarcá-lo, superando os poderes do Eu ou da totalidade. O outro é o que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser.

Um após outro, os diversos estudos levinasianos reunidos neste volume giram em torno destas temáticas: crítica da ontologia, do contexto, do saber redutor da diferença; e a postulação filosófica, sempre árdua, da excelência da alteridade e conseqüente ética. A crítica ao saber da razão, a redução fenomenológica do contexto ao incondicionável e a busca de nova fundamentação para a filosofia, tentada também por outros pensadores recentemente no problema da intersubjetividade, fazem de Lévinas uma referência indelével e incômoda. Com a erosão das certezas erigidas nas luzes da razão e com a consciência de se ter esgotado o reino das possibilidades da ontologia como filosofia primeira, impõe-se a busca do sentido, para além do alcance da razão solipsista, na relação intersubjetiva.

Sair do ser e de suas amarras será possível? As meditações constantes neste volume mostram este debate em que a alteridade interrompe a trama do ser. Neste intervalo abre-se uma fenda por onde se implanta a ética como filosofia primeira, sobre a qual poderá erguer-se uma nova filosofia como filosofia do amor. E da alteridade que irrompe um apelo heterônimo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência

que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade irreduzível. Lévinas pensa que a partir daí será possível criar o humanismo do outro homem, com relações melhores e instaurar o humano como reino do Bem para além do ser.

Pergeritino S. Pivatto

PRÓLOGO

Os estudos reunidos no presente volume estão dispostos na ordem cronológica do seu aparecimento nas diversas publicações de filosofia. O estudo datado de 1951, intitulado "A ontologia é fundamental?", indica o debate geral dos estudos que o seguem. A racionalidade do psiquismo humano é ali pesquisada na relação intersubjetiva, na relação de um a outro e na transcendência do "*para-o-outro*" que instauram o "sujeito ético", que instauram o *entre-nós*.

Não há certamente urgência em remontar à ética para elaborar um código todo novo em que se inscrevessem diretamente as estruturas e as regras da boa conduta das pessoas, do domínio público e da paz entre nações, por mais fundamentais que possam parecer os valores éticos implicados nestes capítulos. Pretende-se, antes de tudo, procurar ver aqui a ética em relação à racionalidade do saber imanente ao ser, racionalidade esta que é primordial na tradição filosófica do Ocidente, mesmo que a ética possa - excedendo, no fim das contas, as formas e as determinações da ontologia e sem renegar por isso a paz do racional (*Raisonnable*) - chegar a outro projeto da inteligibilidade e a outro modo de amar a sabedoria. E, talvez, até - mas não irei até lá - ao modo que figura no *Salmo III, 10*.

Partirei do ser no sentido verbal deste termo, não dos "entes" - coisas, corpos animados, indivíduos humanos - nem da natureza que os abraça a todos, de uma ou outra forma, na sua totalidade.

Partirei do ser no sentido verbal do termo, em que o ser é sugerido e entendido de certa forma como um processo de ser ou acontecimento de ser ou aventura de ser. Aventura notável! O acontecimento de ser está numa preocupação de ser, ele não seria mais que isto no seu elã "essencialmente" finito e inteiramente absorvido por esta preocupação de ser. De alguma forma, neste acontecimento de ser, não importa senão este ser mesmo. Ser enquanto ser é, desde o começo, preocupar-se em ser, como se aqui já fosse mister alguma distração, ou algum "calmante" para ficar - como ente - sem se preocupar em ser. Ser, já insistência em ser, como se um "instinto de conservação" coincidente com seu desenvolver, preservando-o e mantendo-o na sua aventura de ser, fosse seu sentido. A tensão do ser sobre si mesmo, intriga em que se ata o pronome reflexivo se. Insistência anterior a toda luz e decisão, segredo de uma selvageria que exclui deliberação e cálculo, violência à guisa de entes que se afirmam "sem consideração" uns para com os outros na preocupação em ser.

Origem de toda violência, diversa segundo os diversos modos de ser: vida dos viventes, existência dos humanos, realidade das coisas. Vida dos viventes na luta pela vida; história natural dos humanos no sangue e nas lágrimas das guerras entre pessoas, nações e classes; matéria das coisas, dura matéria; solidez; o fechado-sobre-si até os confinamentos intra-atômicos de que falam os físicos.

E eis que surge, na vida vivida pelo humano - e é aí que, a falar com propriedade, o humano começa, pura eventualidade, mas desde logo eventualidade pura e santa - do devotar-se-ao-outro. Na economia geral do ser e de sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele; uma responsabilidade por outrem. De modo diferente que ser! E esta ruptura da indiferença - indiferença que pode ser esta-

tisticamente dominante - a possibilidade do um-para-o-outro, um para o outro, que é o acontecimento ético. Na existência humana que interrompe e supera seu esforço de ser - seu *conatus essendi* spinozista - a vocação de um existir-para-outrem mais forte que a ameaça da morte; a aventura existencial do próximo importa ao eu antes que a sua própria, colocando o eu diretamente como responsável pelo ser de outrem; responsável, quer dizer, como único e eleito, um eu que não é mais um indivíduo qualquer do gênero humano. Tudo se passa como se o surgimento do humano na economia do ser virasse o sentido, a intriga e a classe filosófica da ontologia: o em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si-para-o-outro, no sacrifício ou na possibilidade do sacrifício, na perspectiva da santidade.

A ONTOLOGIA É FUNDAMENTAL?



1. PRIMADO DA ONTOLOGIA

O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato - retomar o problema da ontologia - implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a forma de esquecimento - é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo.

A dignidade das investigações ontológicas contemporâneas deriva do caráter imperioso e original desta evidência. Ao apoiar-se nela, os pensadores elevaram-se diretamente acima das "iluminações" dos cenáculos literários para respirar novamente o ar dos grandes diálogos de Platão e da metafísica aristotélica.

Questionar esta evidência fundamental é um empreendimento temerário. Mas abordar a filosofia por este questionamento é, pelo menos, remontar à sua fonte, para além da literatura e seus patéticos problemas.

2. A ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A retomada da ontologia pela filosofia contemporânea tem de particular o fato de que o conhecimento do ser em geral - ou a ontologia fundamental - supõe uma *situação de*

fato para o espírito que conhece. Uma razão libertada das contingências temporais - alma coeterna às idéias - é a imagem que se faz dela mesma uma razão que se ignora ou se esquece, uma razão ingênua. A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir. Não que o *aqui embaixo*, pelas provações que impõe, eleve e purifique a alma e a torne capaz de adquirir receptividade em relação ao ser. Não que o *aqui embaixo* abra uma história cujo progresso seria o único meio de tornar pensável a idéia do ser. O *aqui embaixo* não deriva seu privilégio ontológico nem da ascese que comporta, nem da civilização que suscita. Já nas suas preocupações temporais se soletra a compreensão do ser. A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume.

Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à intelecção, mas como ato da intelecção - esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma "intenção significante" - possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à intelecção do ser em geral - constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade. Nossa civilização inteira decorre desta compreensão - mesmo que esta seja esquecimento do ser. Não é porque há o homem que há verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável de sua possibilidade de abertura - porque há

verdade - ou, se se quiser, porque o ser é inteligível é que existe humanidade.

O retorno aos temas originais da filosofia - e é por isso ainda que a obra de Heidegger continua a impressionar-não procede de uma piedosa decisão de retornar, enfim, a não sei qual *philosophia perennis*, mas de uma atenção radical dada às preocupações prementes da atualidade. A questão abstrata da significação do ser, enquanto ser, e as questões da hora presente convergem espontaneamente.

3. A AMBIGÜIDADE DA ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta corre o risco, em primeiro lugar, de afogar a ontologia na existência. Esta *filosofia da existência*, que Heidegger recusa por sua conta, não é mais que a contrapartida - mas inevitável - de sua concepção da ontologia. A existência histórica, que interessa ao filósofo à medida que ela é ontologia, interessa aos homens e à literatura, porque é dramática. Quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia. A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir. Tudo isto está a indicar, ao que parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado - acontecimento dramático do ser-no-mundo.

A comédia começa com o mais simples de nossos gestos. Todos eles comportam uma inevitável falta de habilidade. Ao estender a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga

do meu casaco, risquei o parque, deixei cair a cinza do meu cigarro. Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar esses vestígios, deixei outros. Sherlock Holmes aplicará sua ciência a essa grosseria irreduzível de cada uma de minhas iniciativas e, por aí, a comédia poderá evoluir em tragédia. Quando a imperícia do ato se volta contra o fim buscado, estamos em plena tragédia. Laios, para frustrar as predições funestas, desencadeará exatamente o que é necessário para que se cumpram. Édipo, pelo fato de conseguir êxito, opera para sua infelicidade. É como a caça que, na planície coberta de neve, foge em linha reta do barulho dos caçadores, e assim acaba por deixar precisamente os vestígios que levarão à sua morte.

E assim que somos responsáveis para além de nossas intenções. E impossível ao olhar que dirige o ato evitar a ação por inadvertência. Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isto significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura de nosso ser. O fato de a consciência da realidade não coincidir com nossa habitação no mundo - eis o que na filosofia de Heidegger produziu forte impressão no mundo literário.

Mas logo a filosofia da existência se apaga diante da ontologia. Este fato de estar embarcado, este acontecimento no qual me encontro engajado, ligado que estou com o que devia ser meu objeto por vínculos que não se reduzem a pensamentos, esta existência interpreta-se como compreensão. Em consequência, o caráter transitivo do verbo conhecer fica ligado ao verbo existir . A primeira frase da *Metafísica* de

Aristotéles: "Todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento", permanece verdadeira para uma filosofia que levianamente foi considerada como desdenhosa do intelecto. A ontologia não vem apenas coroar nossas relações práticas com o ser, como a contemplação das essências, no livro X da *Ética a Nicômaco*, coroa as virtudes. A ontologia é a essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser. O fato de o ente ser "aberto" não pertence ao próprio fato do seu ser? Nossa existência concreta interpreta-se em função de sua entrada no "aberto" do ser em geral. Nós existimos num circuito de inteligência com o real - a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser.

4. OUTREM COMO INTERLOCUTOR

Não é a favor de um divórcio entre filosofia e razão que se pode manter uma linguagem significativa (sensé). Mas tem-se o direito de perguntar se a razão, posta como possibilidade de tal linguagem, a precede necessariamente, se a linguagem não está fundada numa relação anterior à compreensão e que constitui a razão. As páginas que seguem procuram caracterizar genericamente esta relação, irreduzível à compreensão - mesmo a que Heidegger havia fixado para além do intelectualismo clássico.

A compreensão repousa, para Heidegger, em última instância, sobre a *abertura* do ser. Enquanto o idealismo berkeleyano percebia no ser uma referência ao pensamento por causa dos conteúdos qualitativos do ser, Heidegger percebe no fato, de alguma maneira formal, que o ente é - em sua obra de ser - na sua própria independência - sua inteligibi-

lidade. Isto não implica dependência prévia em relação ao pensamento subjetivo, mas como que uma vacância à espera do seu titular, que é aberta pelo fato mesmo que o ente é. Heidegger descreve assim, na sua estrutura mais formal, as articulações da visão em que a relação do sujeito com o objeto é subordinada à relação do objeto com a luz - a qual não é objeto. A inteligência do ente consiste então em ir para além do ente - precisamente no *aberto* - e em percebê-lo no *horizonte do ser*. Equivale a dizer que a compreensão, em Heidegger, logra alcançar a grande tradição da filosofia ocidental: compreender o ser particular já é colocar-se além do particular - compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal.

A venerável tradição que Heidegger continua não se pode opor preferências pessoais. À tese fundamental segundo a qual toda relação com um ente particular supõe a intimidade ou o esquecimento do ser, não se pode *preferir* uma relação com o ente como condição da ontologia. Aí somos forçados, ao que parece, desde que nos engajamos na reflexão, e precisamente pelas mesmas razões que, desde Platão, submetem a sensação do particular ao conhecimento universal, a submeter as relações entre entes às estruturas do ser, a metafísica à ontologia, o existencial ao existenciário. Aliás, como a *relação* com o *ente* poderá ser, de início, outra coisa que sua *compreensão* - o fato de livremente deixá-lo ser enquanto ente?

Salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal.

Nesta altura, o adepto da ontologia objetará: pronunciar *ente* já não é insinuar que o ente nos concerne a partir de uma revelação do ser e que, por conseguinte, situado na abertura sobre o ser, ele já está estabelecido no seio da compreensão? Com efeito, que significa a independência do ente senão sua referência à ontologia? Reportar-se ao ente enquanto ente significa, para Heidegger, deixar-ser o ente, compreendê-lo como independente da percepção que o descobre e apreende. E por esta compreensão precisamente que ele se dá como ente e não somente como objeto. O ser-com-outrem - o *Miteinandersein* - repousa assim para Heidegger sobre a relação ontológica.

Respondo: na nossa relação com outrem, a questão será *deixá-lo ser*? A independência de outrem não se realiza na sua função de interpelado? Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação.

Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. "Ter aceito", "ter considerado", não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delinea uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à *consciência* que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta "tomada de consciência".

É claro, faz-se mister ainda explicar por que o acontecimento da linguagem não se situa mais sobre o plano da compreensão. Com efeito, por que não alargar a noção da compreensão segundo o procedimento que se tornou familiar pela fenomenologia? Por que não apresentar a invocação de outrem como característica própria de sua compreensão?

Isso nos parece impossível. A manipulação dos objetos usuais interpreta-se, por exemplo, como sua compreensão. Mas o alargamento da noção de conhecimento se justifica, neste exemplo, pelo ultrapassamento dos objetos conhecidos. Ele se realiza, apesar de tudo o que pode aí haver de engajamento pré-teórico na manipulação dos "utensílios". No seio da manipulação, o ente é *ultrapassado* no próprio movimento que o apreende, e se reconhece neste "além" necessário à presença "junto a" o próprio itinerário da compreensão. Este ultrapassamento não depende apenas da aparição prévia do "mundo" toda vez que operamos com manipuláveis, como quer Heidegger. Delineia-se ele também na *posse* e no *consumo* do objeto. Nada disso acontece ao se tratar da minha relação com outrem. Ali também, querendo-se, eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chamá-la *ser*, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu *associado* no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é. Aqui a fórmula "antes de estar em relação com um ser é preciso que eu o tenha compreendido como ser" perde sua aplicação estrita: ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão.

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação - até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte - campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade - para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo. Ela se reporta ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa precisamente, se se quiser exprimi-lo em termos de "compreensão", que minha compreensão

do ente como tal é já a expressão que lhe ofereço desta compreensão.

Esta impossibilidade de abordar outrem, sem lhe falar, significa que o pensamento aqui é inseparável da expressão. Mas a expressão não consiste em transvasar, de alguma forma, um pensamento relativo a outrem, no espírito de outrem. Isto é sabido, não desde Heidegger, mas desde Sócrates. A expressão tampouco consiste em *articular* a compreensão que desde já partilho com outrem. Ela consiste, antes de toda participação num conteúdo comum pela compreensão, em instituir a socialidade por uma relação irreduzível, por conseguinte, à compreensão.

A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado.

Ao escolher o termo religião - sem ter pronunciado a palavra Deus nem a palavra *sagrado* - penso primeiro no sentido que lhe confere Augusto Comte no início de sua *Politique Positive*. Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por detrás da análise que acabo de fazer do encontro com outrem e do qual me interessa sublinhar a estrutura formal: o objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e *em sociedade* conosco, sem que este acontecimento de socialidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento possa preceder a socialidade. Se o termo religião deve contudo anunciar que a relação com homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos hu-

manos logra alcançar o Infinito - aceitarei esta ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos.

A "religião" permanece a relação com o ente enquanto ente. Ela não consiste em *concebê-lo* como ente, ato em que o *ente* já é assimilado, mesmo que essa assimilação consiga visualizá-lo como *ente*, consiga *deixá-lo ser*, nem consiste em estabelecer não sei qual *pertença*, nem em se chocar com o irracional no esforço de compreender o *ente*. O racional reduz-se ao poder sobre o objeto? É a razão dominação em que a resistência do ente como tal é superada, não por um apelo a esta resistência mesma, mas como que por um ardil de caçador que apanha o que o ente comporta de forte e irreduzível a partir de suas fraquezas, de suas renúncias a sua particularidade, a partir do seu lugar no horizonte do ser universal? Inteligência como ardil, inteligência da luta e da violência, feita para as coisas - estará ela em condições de constituir uma ordem humana? Paradoxalmente, fomos habituados a procurar na luta a própria manifestação do espírito e sua realidade. Mas a ordem da razão não se constitui antes numa situação em que "se fala", em que a resistência do ente, enquanto ente, não é quebrada, mas pacificada?

A preocupação da filosofia contemporânea em libertar o homem das categorias adaptadas unicamente às coisas não deve, pois, contentar-se em opor ao estático, ao inerte, ao determinado das coisas, o dinamismo, a duração, a transcendência ou a liberdade - como a essência do homem. Não se trata tanto de opor uma essência a outra, de dizer o que é a natureza humana. Trata-se, antes de tudo, de encontrar para ele o lugar por onde o homem cessa de nos concernir a partir do horizonte do ser, isto é, de se oferecer aos nossos poderes. O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.

5. A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DE OUTREM

A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação. Negação parcial que é violência. E esta *parcialidade* descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder. A negação parcial, que é a violência, nega a independência do ente: ele depende de mim. A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado. Não se trata apenas do fato de o ente ser instrumento e utensílio - quer dizer meio; ele é também fim - consumível, é alimento e, no gozo, se oferece, se dá, depende de mim. A visão, com certeza, mede o meu poder sobre o objeto, mas ela já é gozo. O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o. Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar.

Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente o contrário do poder. O triunfo deste poder é sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, *atingir* um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral,

como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no *horizonte*. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face - é não poder matar. E também a situação do discurso.

Se as coisas são apenas coisas, é porque a relação com elas se institui como compreensão: como entes, elas se deixam surpreender a partir do ser, a partir da totalidade que lhes empresta significação. O imediato não é objeto de compreensão. Um dado imediato da consciência contradiz-se nos termos. Dar-se é expor-se ao artil da inteligência, ser apreendido pela mediação do conceito, da luz do ser em geral, por um desvio, pela "lateral"; dar-se é significar a partir daquilo que não se é. A relação com o rosto, acontecimento da coletividade - a palavra - é relação com o próprio ente, enquanto puro ente.

Que a relação com o *ente* seja invocação do rosto e já palavra, relação com uma profundidade antes que com um horizonte - uma ruptura do horizonte - que meu próximo seja o ente por excelência, tudo isto pode parecer assaz surpreendente para quem se atém à concepção de um ente, por si mesmo insignificante, silhueta no horizonte luminoso, que não adquire significação a não ser por esta presença ao horizonte. O rosto *significa* outramente. Nele, a infinita resistência docente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua - e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante.

Podem as coisas tomar um rosto? A arte não é uma atividade que confere rosto às coisas? A fachada de uma casa não é uma casa que nos olha? A análise conduzida até aqui

não é suficiente para uma resposta. Pergunto, contudo, se o estilo impessoal do ritmo não se substitui na arte, fascinante e mágica, à socialidade, ao rosto e à palavra.

À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, opomos a significância do rosto. As breves indicações pelas quais introduzi esta noção poderão permitir que se entreveja sua função na própria compreensão e todas as suas condições que delineiam uma esfera de relações apenas suspeitadas? O que aí entrevejo parece-me, contudo, sugerido pela filosofia prática de Kant, de quem me sinto particularmente próximo.

Em que a visão do rosto não é mais visão, mas audição e palavra, como o encontro com o rosto - isto é, a consciência moral - pode ser descrito sem mais como condição da consciência e do desvelamento? Como a consciência se afirma como impossibilidade de assassinar? Quais são as condições da aparição do rosto, quer dizer, da tentação e da impossibilidade do homicídio? Como posso aparecer a mim mesmo como rosto? Enfim, em que medida a relação com outrem ou com a coletividade é nossa relação, irreduzível à compreensão, com o infinito? Eis os temas que decorrem desta primeira contestação do primado da ontologia. Em todo caso, a reflexão filosófica não poderia contentar-se com a reflexão sobre si ou sobre a existência. A reflexão dá-nos apenas o relato da aventura pessoal, da alma privada, que retorna incessantemente a si mesma, até quando parece fugir de si. O humano só se oferece a uma relação que não é poder.