

OUTRAMENTE QUE SER OU MAIS-ALÉM DA ESSÊNCIA: O ARGUMENTO

Tradução: Cristiano Cerezer¹
Supervisão: Ph.Dr.º Marcelo Fabri²

I. Considerações Introdutórias do Tradutor

Antes de tudo, alguns remarques importantes. Optamos por traduzir o título-expressão *Autrement Qu'Être ou Au-Dela de l'Essence* literalmente por *Outramente-que-Ser ou Mais-Além da Essência*. “Outramente”, a exemplo do inglês “Otherwise”, é melhor que “de outro modo que” pelo fato substantivar o modo-advérbio relacionado à alteridade em Lévinas. Afinal, trata-se do *Outro que o Ser*, cuja modalidade é a transcendência e cujo horizonte-intriga é ético. A substantivação adverbial sugere, simultaneamente, o caráter de autoridade e de pessoalidade ao termo. Ao invés de Além/Aquém, optamos por Mais-Além e Mais-Aquém acentuando o caráter hiperbólico ou “excessivo” usado para descrever tanto a anterioridade como a significatividade da transcendência ética. Para dar ênfase à oposição, anterioridade significativa ou transcendência do ético frente a ontologia, desmembramos o termo “desinteresse” para ficar *Des-Inter-Esse* como ruptura e ultrapassagem do “inter-essamento” ou da co-essencialidade ontológica.

Vários itálicos foram acrescentados além dos que o autor efetuou, em vista de que as expressões ou termos destacados sintetizam o argumento principal do parágrafo ou marcam uma “definição” do raciocínio em processo. Assim, destacaremos as palavras-chaves, os tópicos frasais e as expressões conceituais para fazer ressaltar o núcleo do argumento em cada parágrafo. Igualmente, acrescentaremos nas notas de rodapé, sob “asterisco” (*), em geral, esclarecimentos sobre certas categorias ou definições. Entre [colchetes] aparecerão as segundas opções de tradução de termos algo ambíguos e algumas colocações direcionais feitas por nós. Quanto um termo francês tem uma conotação hiperbólica e ambígua, traduziremo-lo por uma palavra composta ou hifenizada, por exemplo, “rompante-intempestiva” para *rompant*; isso preservará o sentido enfático.

¹ Professor de Filosofia do Centro Universitário Franciscano (UNIFRA) e Doutorando pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM): cristianocerezer@gmail.com

² Pós-Doutor em Fenomenologia e Professor de Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

II. Breve Introdução ao <<Argumento>> levinasiano

Falaremos agora de algumas setas que apontam o caminho que se esboça (ou se impõe) no “Argumento” que tenta dizer o *Outramente-que-Ser*. Esta obra datada de 1974 retoma e radicaliza diversas análises desenvolvidas nos anos anteriores e sintetizadas, em grande parte, em *Totalidade e Infinito* (1961). As análises de 1947 e 1948 – *Da Existência ao Existente e O Tempo e O Outro* – estão de volta, a título da hipóstase, da diástase, do Há e do tempo que, além de fecundidade e paciência, torna-se a diacronia da subjetividade e da responsabilidade. Os escritos de 1959 e de 1965 estão de volta – em especial *Intencionalidade e Sensação* – mas o movimento de redução ao sensível puro ou pré-objetivo foi radicalizado para ir *Da Intencionalidade ao Sentir* (Cap. II) e para descobrir, sob as exaltações e contrações egoístas da fruição, a vulnerabilidade como possibilidade aberta, na ferida do sensível, de uma significação ética da proximidade inter-humana: *Sensibilidade e Proximidade* (Cap. III). A proximidade significa, por sua vez, a responsabilidade que invoca imediatamente o sujeito em sua individualidade sensível para re-individuá-lo eticamente enquanto Um-pelo-Outro, na obsessão e no oferecimento que o torna Refém até *A Substituição* (Cap. V)

Como pudemos notar, há uma progressão que parte da sensibilidade radicalizando-se em responsabilidade extrema numa ênfase que visa romper a totalidade ontológica e liberar o “outramente-que-ser”: método enfático, hipérbole da fenomenologia, meta-fenomenologia. Tais fórmulas extremas revelam um pensamento que ousa tentar “dizer a transcendência em seu próprio Dizer” tanto quanto isso for possível. Neste intento, a presente obra – cujo Argumento traduzimos – é a forma mais elaborada do pensamento levinasiano, na qual este procura evitar a linguagem ontológica ou enfática, utilizando, por sua vez, uma linguagem enfática e alusiva, hiperbólica, anunciando algo que excede os enunciados buscando a expressão do inaudito. O anúncio que excede o enunciado está concernido no enunciado, é vestígio significativo do que o excede. Lévinas procura mostrar a “irreducibilidade do outro” e, implicado nisto, a “irreducibilidade do sujeito”. Algumas proposições-chaves nos surgem: a) a subjetividade é a via de escape da ontologia; a) a identidade do sujeito é

aberta para a substituição do um-pelo-outro; c) o sujeito é, desde sempre, suscetível e exposto ao traumatismo da substituição enquanto é, constitutivamente, passividade pré-originária; d) a práxis e a teoria estariam fundadas nesta suscetibilidade à alteridade ou “sensibilidade ética”. A subjetividade seria “ex-ção” à conjunção da essência, capaz de ir além do inter-esse e re-investir-se em “bondade”. Ela se constitui “aquém” e evoca o “para-além” da essência. A Bondade do subjetivo evoca o Bem além do Ser em que a Verdade não é somente “desvelamento do ser”, mas, mais do que isso, se dá no testemunho e na expressão implicadas na revelação do Rosto – na transcendência ética ou inter-humana.

Há uma “lógica da ambigüidade” que atravessa as análises do Vestígio do Dizer no Dito. Para além da “anfibiologia de ser e ente” que cumpre a essência, há a “anfibiologia de Dizer e Dito”; enquanto este último instaura a correlação objetivante – inseparável de uma designação ou proclamação – o primeiro, o Dizer, instaura a significação que condiciona toda doação de signos. A teoria da significação levinasiana é uma espécie de “analítica-enfática do vestígio”.

Há ainda que fazer algumas considerações sobre a passagem de *Totalidade e Infinito* [TI] para *Outramente-que-Ser* [AE]: a) em TI, a epifania do Rosto é problematizada, significando a “injunção ética” como questionamento e ensino; em AE, tais nuances são atenuadas, na significação do Vestígio da “passagem do outro”, mais do que sua presença “diante de”; b) Em TI, a sensibilidade é lida predominantemente sob o registro da fruição necessária à Separação que garante a Transcendência; em AE, surge o registro sensível da vulnerabilidade, somente esboçado no final de TI, em uma suscetibilidade mais passiva que aproxima os sujeitos e sustenta a significância da Proximidade invertendo o egoísmo frutivo. c) Em TI, predomina as análises da Hospitalidade e do Desejo para descrever a Subjetividade Ética; em AE, surgem expressões como Inquietude, Obsessão, Refém e Substituição para descrevê-la.

Enfim, *Outramente* é um texto denso e provocativo cuja leitura merece extrema atenção, cuidadosa reflexão e uma leitura conjunta com as obras fundamentais que o precederam, apesar de, em seu caráter sintético e enfático, ele as retomar e levar às suas consequências mais profundas. Acreditamos que o pensamento levinasiano se expressa

em toda sua força nas páginas de AE, das quais oferecemos para os leitores os tópicos vibrantes e premonitórios que constituem-lhe “O ARGUMENTO”

III. O Texto Levinasiano –Nota Preliminar

A nota dominante necessária para o entendimento deste discurso e de seu título mesmo deve ser sublinhada ao começo deste livro, ainda que ela seja repetida seguidamente ao largo da obra inteira: o termo *essência* expressa o *ser* diferente do *ente*, o *Sein* alemão distinto do *Seiendes*, o *esse* latin distinto do *ens* escolástico. Não ousamos escrever *essância* (*essance*, em francês), como seria exigido pela história da língua em que o sufixo *ancia* (*ance*, em francês), procedente de *antia* ou de *entia*, deu lugar a nomes abstratos de ação. Se evitará cuidadosamente usar o termo *essência* e seus derivados em seu modo habitual. No que toca a *essência*, *essencial*, *essencialmente*, se entenderá *eidos*, *eidético*, *eideticamente* ou *natureza*, *quididade*, *fundamental* e *assemelhados*.

Vários extratos da presente obra foram publicados em várias revistas:

Sob o título de *A Substituição*, a maior parte do Cap.IV apareceu na *Revue Philosophique de Louvain* (outubro de 1968); *Mais Além da Essência* (*Au-delà de l'Essence*), que expõe o argumento deste livro, foi incluído na *Revue de Métaphisique et de Morale* (agosto-setembro de 1970); o *Nouveau Commerce* correspondente à primavera de 1971 publicou sob o título *O Dizer e o dito* (*Le Dire et le Dit*), um elemento essencial do Cap.II; *A Proximidade* (*La Proximité*), extraída do Cap.III, veio à luz nos *Archives de Philosophie* em outubro de 1971; na compilação intitulada *O Testemunho* (*Le Témoignage*), que reúne as atas do colóquio realizado em janeiro de 1972 pelo Centro Internacional de Estudos Humanistas e pelo Instituto de Estudos Filosóficos de Roma sob a presidência do Prof. Enrico Castelli, figuram as páginas essenciais de nosso Cap. V com o título *Verdade como desvelamento e verdade como testemunho*.

Não obstante, este livro não é uma compilação de artigos. Construído em torno do Cap. IV, que foi sua peça central, precedeu em sua primeira redação aos textos publicados. Estes foram separados do conjunto depois de haverem sofrido em cada caso uma especificação (*mise au point*) destinada a convertê-los relativamente autônomos. Os rastros desta autonomia nem sempre foram apagados na versão definitiva, apesar das alterações introduzidas desde então e das notas adicionadas.

Reconhecer na subjetividade uma *ex-cepção* que põe por terra a *conjunção da essência*, do ente e da <<*diferença*>>; perceber na substancialidade do sujeito, no duro nó do <<*único*>> em mim, em minha identidade sem par, a substituição ao outro; pensar esta abnegação, antes de querê-la, como uma ex-posição sem agradecimento ao traumatismo da transcendência conforme uma *sucepção* mais passiva _ou de outra maneira_ que a receptividade, a paixão e a finitude; fazer derivar desta suscetibilidade a *praxis* e o saber internos do mundo: tais são as proposições deste livro que evoca o *mais-além da essência*. Uma noção que, sem dúvida alguma, não pode pretender-se original, porém cujo acesso não perdeu nada de sua antiga escarpadura. As dificuldades da ascensão – com seus fracassos e suas retomadas – se inscrevem em uma escritura que, também sem nenhuma dúvida, mostram o ímpeto do investigador. Mas *entender a um Deus não contaminado pelo ser* é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que a de *arrancar o ser do esquecimento* em que havia caído dentro da metafísica e da onto-teologia.

IV. Tradução – O Argumento

CAPÍTULO I: ESSÊNCIA E DES-INTER-ESSE

Há algo a dizer em favor da passividade, escrevia Novalis. É significativo que um contemporâneo de Novalis, Maine de Biran, que quis ser o filósofo da atividade, permanecerá sendo como o das duas passividades: a inferior e a superior. Mas realmente a inferior é inferior à superior?

Jean Wahl, *Traité de Metaphysique*, 562 (edição de 1953).

1. O <<outro>> do ser

Se a transcendência possui um sentido, ela não pode significar outra coisa, no que diz respeito ao *acontecimento de ser* – ao *esse*, à *essência*³ – que o fato de passar ao outro que o ser. Mas o que quer dizer o *outro que o ser*? Entre os cinco “gêneros” do Sofista falta o gênero oposto ao ser, apesar de que a partir da República se coloca a questão do mais além da essência. Que pode significar o *fato* de passar que, desembocando no outro que o ser, ao curso desta passagem não poderia pelo menos se desfazer de sua facticidade?

Passar ao *outro* que o ser, de outro modo que ser. Não *ser de outro modo*, senão *outramente que ser*. Tampouco – e menos ainda – não ser. Passar não equivale aqui a morrer. O ser e o não ser se esclarecem mutuamente e desenvolvem uma dialética especulativa, a qual é uma determinação do ser. Nela a negatividade que pretende rechaçar o ser é também ela submergida pelo ser. O vazio que se abre se preenche imediatamente com o surdo e anônimo ruído do *Há*⁴, do mesmo modo que o posto que deixa vacante o moribundo é ocupado pelos murmúrios dos que rezam. O *esse* do ser domina o não-ser mesmo. Minha morte é insignificante, a não ser que arraste em minha morte a totalidade do ser, como desejaria Macbeth no momento de seu combate

³ O termo *essência* – que nos atrevemos a escrever *essância* – designa o *esse* enquanto distinto do *ens* – o processo ou o acontecimento de ser –, o *Sein* distinto do *seiendes*. Cf. *supra* <<Nota preliminar>>

⁴ Sobre a noção de *Há*, conforme nosso livro *De l'existence à l'existant*, Paris, 1947, 93ss.

derradeiro. Porém então o ser mortal – ou a vida – seria insignificante e ainda ridícula inclusive na “ironia para consigo mesmo”, a qual em rigor poderia assimilar-se.

Ser ou não ser; portanto a questão da transcendência não reside aí. O enunciado do *outro* que o ser – do outro modo que ser – pretende enunciar uma diferença mais além da que separa o ser e o nada: precisamente a diferença do *mais além*, a diferença da transcendência. Mas imediatamente há de se perguntar se na fórmula *de outro modo que ser* o advérbio *de outro modo* [*outramente*] não se relaciona de modo inevitável com o verbo ser, simplesmente eludido num giro artificialmente elíptico, de tal modo o significado do verbo ser resultaria inevitável em todo dito, em todo pensamento, em todo sentimento. Nossas línguas, tecidas em torno do verbo ser não só refletiriam seu indestronável reinado – mais forte que o dos deuses – , senão que seriam a própria púrpura desta realeza. Mas desde este momento nenhuma transcendência, que não seja a transcendência fática dos transmundos da Cidade Celeste gravitando no céu da cidade terrestre, teria sentido. O ser dos entes e dos mundos, por diferentes que sejam entre si, engendra entre os incomparáveis uma comunidade de destino; os põe em conjunção inclusive no caso em que a unidade do ser que os reúne não fosse mais que uma unidade de analogia. Todo intento de desunir a conjunção e a união às sublinha. O *Há** preenche o vazio que deixa a negação do ser.

2. *Ser e Interesse*

A essência se exercita deste modo como uma invencível persistência na essência, preenchendo todo o intervalo do nada que viria interromper ser exercício. *Esse* é *interesse*. A essência é interessamento. Interessamento que não aparece somente ao Espírito surpreendido pela relatividade de sua negação e ao homem resignado à insignificância de sua morte; interesse que não se reduz somente a esta refutação da

* Trata-se aqui da “existência sem existente” ao fundo de uma materialidade anônima que roça a epiderme do ente concreto o ameaçando de dissolução e em relação ao qual o Ente singular se separa num movimento inverso ao da compreensão. O *il y a* permanece ao fundo de toda negação, como “ruído noturno dos espaços vazios”.

negatividade. Positivamente, ele se confirma como *conatus** dos entes. Por outra parte, que poderia significar a positividade a não ser esse *conatus*? O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra os outros, todos contra todos, na multiplicidade dos egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar seu turno. Todos entram em conflito, apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. Desta maneira, *a essência é o sincronismo extremo da guerra*. A determinação está marcada e já abatida pelo choque. A determinação se faz e se desfaz na ebulição. Contemporaneidade extrema ou imanência.

Acaso a essência não retornará no outro que a essência através da paz em que reina a Razão, suspendendo assim o choque imediato entre os seres? Acaso os seres, armando-se de paciência, renunciando a intolerância alérgica de sua persistência no ser, não dramatizam o *outramente que ser*? Mas esta paz razoável, paciência e alargamento do tempo são cálculo, mediação e política. A luta de todos contra todos se converte em intercâmbio e comércio. O choque no qual todos contra todos estão todos com todos se converte em limitação recíproca e determinação de uma matéria. Contudo a *persistência no ser*, o interesse se mantém ali mediante a compensação que, no futuro, deve equilibrar as concessões consentidas paciente e politicamente dentro do imediato. Os seres permanecem sempre unidos – presentes – mas em um presente que se estende, graças à memória e à história, à *totalidade* determinada como matéria; em um presente sem fissuras nem imprevistos, do qual se expulsa o futuro; em um presente feito em boa medida de *re-presentações* a merce da memória e da história. Não há nada gratuito. A *massa* segue de modo permanente e o interesse permanece. A transcendência é fática e a paz instável. Não resiste aos interesses. E o compromisso deficientemente mantido – o do recompensar as virtudes e castigar os vícios, apesar de todas as seguranças daqueles que pretendem que está garantido por uma vitória demasiado longínqua para a distância que separa o céu da terra – provocará estranhos rumores sobre a morte de Deus ou acerca do vazio do céu. Ninguém acreditará em seu silêncio.

* *Conatus essendi*, conceito espinoziano que pode ser traduzido como “esforço da essência” ou “persistência no ser”. Aproxima-se parcialmente da noção bergsoniana de *élan vital*.

E, não obstante, é necessário perguntar-se desde agora se inclusive a diferença que separa a essência na guerra da essência na paz – pois o comércio é preferível à guerra desde o momento em que o Bem reina na Paz – não supõe esse *afogo do espírito* no qual este retém seu alento; o lugar em que, a partir de Platão, se pensa e se diz mais além da essência. E é necessário perguntar-se desde agora se este afogo ou esta retenção não é a possibilidade extrema do espírito, portador de um *sentido* para o *mais-além da essência*.

2. O Dizer e o dito

O destino sem saída no qual o ser encerra imediatamente o enunciado do *outro* que o ser não depende do encarceramento que o *dito* exerce sobre o *dizer*, do *oráculo* em que se imobiliza o dito? A quebra da transcendência não seria então a quebra de uma teologia que tematiza o *transcender* em meio ao logos assinalando-o um termo à passagem da transcendência, fixando-a no <<trans-mundo>>, instalando o que ela disse na guerra e na matéria, modalidades inevitáveis do destino que tece o ser em seu interesse?

Não é que a essência enquanto que persistência na essência – enquanto *conatus* e interesse – acabe reduzida a um jogo verbal. Precisamente o *Dizer* não é um jogo. Anterior aos signos verbais que conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às variações* semânticas, prólogo das línguas, é *proximidade* de um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a significância mesma da *significação*. (Mas há que definir a aproximação pelo compromisso e não, ao contrário, o compromisso pela aproximação? Devido às máximas morais correntes nas quais intervém o termo *próximo*, quem sabe tenhamos cessado de nos assombrar por todas as implicações da proximidade e da aproximação). O Dizer original ou pré-original – o logos do *pró-logo* – tece uma *intriga de responsabilidade*. Se trata de uma ordem mais grave que a do ser e anterior ao ser. Com relação à ele, o ser tem todas as aparências de

* *Chatoiement* – achamalotado oscilante, ilusão caleidoscópica, reflexos e sombras cambiantes, miragens-espelhos, fulgurações; optamos aqui conceitualmente por “variações semânticas”.

um jogo. Jogo ou distensão do ser, livre de toda responsabilidade e onde todo possível está permitido. Porém acaso o jogo rompe com o interesse? Imediatamente uma aposta se une a ele, quer se trate de dinheiro quer se trate de honra. O desinteresse sem compensação, sem vida eterna, sem o prazer da bem-aventurança, em uma palavra a gratuidade integral, não se referem a uma extrema gravidade e não à enganosa frivolidade do jogo? Antecipemos a pergunta: esta gravidade na qual o esse do ser se põe ao revés não remete acaso a essa *linguagem pré-original*, à responsabilidade do um para com o outro, à substituição de um pelo outro e à condição (in-condição) de refém que assim se perfila?

Seja como for, este dizer pré-original se move em meio à uma linguagem em que há correlação entre o dizer e o dito, onde o dizer se subordina a seu tema. Pode-se demonstrar que a mesma distinção entre ser e ente depende da anfibologia do dito, sem que isto signifique que tal distinção ou tal anfibologia se reduzam a artifícios verbais. A correlação do dizer e do dito, ao sistema linguístico e à ontologia, é o preço que exige a manifestação. Na linguagem como dito tudo se traduz ante nós, ainda que ao preço de uma traição. Linguagem escrava e, ainda assim, indispensável. Linguagem que neste mesmo momento serve para uma investigação orientada ao esclarecimento do *outramente-que-ser* ou o *outro que o ser*, distantes dos temas nos quais se mostram já, de modo infiel, como essência do ser, mas nos quais se mostram. Linguagem que permite dizer – ainda que seja traindo-o – esse *fora do ser*, esta *ex-cepção* ao ser como se o outro que o ser fosse *acontecimento* de ser. O Ser, seu conhecimento e o dito em que se mostra significam em meio de um dizer que, com relação ao ser, se constitui em exceção; porém é no dito onde se mostram tanto esta exceção como o nascimento do conhecimento. Mas o fato de que a *ex-cepção* se mostre e se torne verdade no *dito* não é pretexto suficiente para converter em absoluta a peripécia apofântica do Dizer, seja este escravo ou angélico.

Peripécia escrava ou angélica, quer dizer, tão somente mediadora, ainda no caso de ser sublime. A tematização em que a essência se traduz ante nós, a teoria e o pensamento – que são seus contemporâneos – não atestam qualquer fracasso do Dizer,

senão que estão *motivados pela vocação pré-original* do Dizer, pela responsabilidade mesma. Disto falaremos mais adiante⁵.

Porém o Dizer não se esgota em apofântica. A apofântica pressupõe a linguagem que responde pela responsabilidade e a *gravidade* desta resposta não se mede pelo ser. Em efeito, a impossibilidade de declinar da responsabilidade não se reflete mais que no escrúpulo ou no remorso que precede ou que segue a esse rechaço. A realidade do real passa por cima dos escrúpulos. Mas, superficial por natureza, a essência não exclui os retornos [*replis*, “retomadas”] da responsabilidade do mesmo modo que o ser exclui o nada. A gravidade do dizer responsável conserva uma referência ao ser, cuja natureza deverá ser precisada. A impossibilidade moral não é de gravidade menor enquanto situa a responsabilidade em alguma zona de baixas *tensões*, aos confins do ser e do nada. Gravidade do *outramente que ser*, a qual vem a mostrar de uma maneira todavia confusa sua afinidade com a *ética*. De *outro modo que ser* que, desde o começo, se busca aqui e que desde o momento de sua tradução ante nós se encontra traído no dito, que domina ao dizer que o enuncia. Aqui se planteia um *problema metodológico*. Tal problema consiste em se perguntar se *o pré-original do Dizer* (se a *an-arquia*, o não-original como o designamos) pode ser conduzido a trair-se ao mostrar-se em um tema (se uma *an-arqueologia* é possível) e se a traição pode redimir-se; ou seja, se se pode ao mesmo tempo saber e livrar o *sabido* das marcas que a tematização imprime subordinando-o à ontologia. Uma traição ao preço da qual tudo se mostra, inclusive o indizível, e já graças à qual é possível a indiscricção a respeito do indizível, o que provavelmente constitui a *tarefa mesma da filosofia*.

Enunciado em proposições, *o indizível* (ou o an-árquico) se une às formas da lógica formal⁶, o mais-além do ser se traduz em teses dóxicas, cintila na anfibiologia de

⁵ Cf. cap. V, 3.

⁶ As *significações que ultrapassam a lógica formal* se mostram nesta, ainda que só fosse mediante a indicação precisa do sentido no qual se distanciam da lógica formal. A indicação é tanto mais precisa quanto esta referência é pensada com uma lógica mais rigorosa. O mito da subordinação de todo o pensamento à compreensão do ser depende provavelmente desta função reveladora da coerência, cuja legalidade desenvolve a lógica formal e de onde *mede* a separação entre a significação e o ser, de onde o *mais-aquém metafísico* mesmo aparece de modo contraditório. Porém a lógica interrompida pelas estruturas do *mais-além do ser* que se mostram nele não confere uma estrutura dialética às proposições filosóficas. Mais que a negação da categoria, é o *superlativo* quem interrompe o sistema, como se a ordem lógica e o ser que chega a abraçar guardassem o superlativo que as excede: *dentro da subjetividade*

ser e de *ente*, anfibia na qual o ente dissimulará o ser. O *outramente que ser* se enuncia em um dizer que também deve se desdizer para, deste modo, arrancar também o *de outro modo que ser* ao dito no qual ele começa já a não significar mais que um *ser de outro modo*. O mais-além do ser que a filosofia enuncia – e que enuncia em razão da própria transcendência do *mais-além* – cai nas formas do enunciado escravo sem poder desembaraçar-se dele?

Este *dizer* e este *desdizer* podem reunir-se, podem dar-se ao mesmo tempo? De fato, exigir a simultaneidade significa já referir o *outro* que o ser ao *ser* e ao *não-ser*. Aqui devemos manter-nos na situação extrema de um *pensamento diacrônico*. O ceticismo traduzia e traía na alvorada da filosofia a diacronia desta tradução e desta traição. Pensar o *outramente que ser* exige talvez tanta audácia como a que se atribui ao ceticismo, o qual não hesitava em afirmar a impossibilidade do enunciado atrevendo-se, ao mesmo tempo, a *realizar* semelhante impossibilidade através do mesmo enunciado de tal impossibilidade. Se, depois das inumeráveis refutações “irrefutáveis” que o pensamento lógico lhe propõe, o ceticismo tem a capacidade de retornar (e retorna sempre como filho legítimo da filosofia), isto significa que uma *diacronia secreta* guia esse *falar ambíguo* ou enigmático e que, de um modo geral, a significação significa mais além da sincronia, mais além da essência.

3. A Subjetividade

De outro modo que ser: se trata de enunciar a explosão-deflagração de um destino que reina na essência e cujos fragmentos e modalidades, apesar de sua diversidade, pertencem uns aos outros; isto é, não escapam à mesma ordem, não escapam à Ordem, como se os extremos do fio cortado pela Parca se reunissem depois do corte. Se trata de uma tentativa mais além da Liberdade. A liberdade, interrupção do determinismo da guerra e da matéria, não escapa todavia ao destino da essência e toma

a *desmedida do não-lugar*, dentro da carícia e da sexualidade o <<excesso>> da tangência, como se a tangência admitisse uma gradualidade até chegar ao contato pelas entranhas, uma pele que surge debaixo de outra pele.

corpo no tempo e na história que unifica em *epós* e sincroniza os acontecimentos revelando sua imanência e sua ordem.

Se trata de pensar⁷ a possibilidade de uma extirpação [arrancar-se da] à essência. Para ir aonde? Pra ir a que região? Para manter-se em que plano ontológico? Mas o desgarramento infligido à essência contesta o privilégio incondicional da *questão* “*onde*”. Significa o *não-lugar*. A essência pretende recobrir e recobrar toda *ex-cepção*, seja a negatividade, seja a aniquilação e, já desde Platão, o não-ser, o qual “é em certo sentido”. Haverá que se mostrar já desde agora que a *ex-cepção* do “outro que o ser” - mais além do não-ser – *significa a subjetividade* ou a humanidade, o *si-mesmo* que recusa as anexações da essência. *Eu como unicidade*, fora de toda comparação, já que, à margem da comunidade, do gênero e da forma, não encontra mais repouso em si mesmo, *in-quieto* desde o momento em que não coincide consigo mesmo. *Unicidade* da qual o fora de si, a *diferença* com respeito a si é propriamente a *não-indiferença* como tal e a extra-ordinária *recorrência* do pronomial ou do reflexivo, o *Se* que, não obstante, já não assombra a ninguém porque entrou na linguagem vulgar e corrente em que as coisas *se* mostram, os utensílios *se* empregam* e as idéias *se* compreendem. Unicidade sem lugar, sem a identidade ideal que um ser toma do *kerygma** que identifica os aspectos inumeráveis de sua manifestação, sem a identidade do eu coincidindo consigo mesmo, unicidade que se retira da essência; enfim, homem.

Em alguns momentos de lucidez a história da filosofia conheceu esta subjetividade rompante-intempestiva* [que rompe com a essência], como se tratando de uma juventude extrema. Desde o Uno sem ser de Platão e até o Eu puro de Husserl, transcendente na imanência, a história da filosofia conheceu a expulsão [*arrachement*] metafísica do ser, muito embora logo a seguir, pela traição do Dito como sob o efeito de um oráculo, a *ex-cepção*, restituída à essência e ao destino, entrasse novamente na regra e não conduzisse senão à trasmundos. O homem nietzscheano antes de tudo. Para

⁷ Bem entendido, se tratará de mostrar que a necessidade de pensar está inscrita no sentido da transcendência. Cf. mias adiante, cap. V, 3.

* Opção à *les bagages se plient*: “as bagagens se dobram ou se adequam”, “as bagagens se fecham ou se enchem”, no sentido de servir a ou ser útil ou conhecimentos que se acumulam e armazenam.

* Aquilo que faz a passagem entre o *enigma* e o *fenômeno*, função “proclamatória” da linguagem.

* Levamos em conta a referência ao “homem intempestivo” de Nietzsche.

a redução transcendental de Husserl é suficiente um “pôr entre parênteses”^{*}? Uma maneira de escrever, de conduzir-se com o mundo que flui como a tinta entre as mãos que a separam? É necessário chegar até o nihilismo da escrita poética de Nietzsche revertendo em torvelinho o tempo irreversível, até o riso que rechaça a linguagem.

Linguagem esta que o filósofo torna a encontrar no abuso da linguagem na história da filosofia, ali onde o indizível e o mais-além do ser se traduzem diante de nós. Mas, não é a negatividade, ainda correlativa do ser, que bastaria para a significação do *outramente-que-ser*.

4. A Responsabilidade para com o Outro

De que modo, não obstante, ser e tempo entrariam em ruína para que a subjetividade aflore de sua essência no *ponto de ruptura*, o qual todavia é temporal e de onde se passa mais além do ser? Acaso a quebra e o afloramento não duram, não surgem no ser? O *de outro modo que ser* não pode situar-se em alguma ordem eterna subtraída ao tempo e que dirige, sem que se saiba como, a série temporal. Kant mostrou sua impossibilidade na antítese da quarta antinomia. É preciso, portanto, que a *temporalização* do tempo signifique também o *mais além do ser e do não-ser*, do mesmo modo que significa o ser e o nada, a vida e a morte; é preciso que signifique uma *diferença* com relação ao par de ser e nada. O tempo é essência e mostra a essência. Em meio à temporalização do tempo a luz aparece mediante a defasagem^{*} do instante com respeito a si mesmo que é fluxo temporal: a diferença do idêntico. A diferença do idêntico é também sua manifestação. Porém o tempo é também a recuperação de todos os extravios por meio da retenção, da memória, da história. É necessário que na *temporalização* em que, por meio da retenção, da memória e da história, nada se perde; na qual tudo se presentifica ou se representa, donde tudo se consigna ou se dobra à escritura, se sintetiza ou se reunifica; na qual – como diria

^{*} Sugestão crítico-remissiva referente à necessidade de um aprofundamento contínuo da Redução fenomenológica.

^{*} Lê-se aqui *diástase* da *hipóstase*, auto-diferenciação identificante, que não é ainda ou não basta à Diacronia.

Heidegger – tudo se cristaliza ou se esclerosa* em substância; é necessário que na temporalização recuperável, sem tempo perdido, sem tempo a perder e donde se desenvolve o ser da substância, se sinalize um *lapso* de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, uma *diacronia* transcendente.

É necessário esclarecer o sentido desta sinalização. Pode conservar, mais-além do ponto de ruptura diacrônico, a relação sem por isso restituir à representação esse “profundo outrora” a título de passado transcorrido, sem significar uma “modificação” do presente e, conseqüentemente, um começo, um princípio tematizável e, em conseqüência ainda, a origem de todo passado, seja histórico ou memorável? Ou, pelo contrário, pode permanecer estranho a todo presente e a toda representação de tal modo que, em conseqüência, signifique um passado mais antigo que toda origem representável, passado *pré-original* ou *an-árquico*? A sinalização deste passado pré-original dentro do presente não seria novamente relação ontológica?

Porém se o tempo deve mostrar a *ambigüidade* de ser e outramente-que-ser, então convém pensar sua temporalização não como essência, mas como Dizer. A essência preenche o dito, ou o epos do Dizer; todavia, o Dizer por seu poder de equivocação – isto é, pelo enigma cujo segredo retém – escapa ao epos da essência. Seja equívoco ou *enigma*, aí está o poder inalienável do Dizer e a modalidade da transcendência⁸. A *subjetividade* é precisamente *o nó e o desenlace* da essência e do outramente-que-ser.

Contudo, como se diz o Dizer em seu enigma primordial? Como se temporaliza o tempo para que se sinalize a *dia-cronia da transcendência*, do outramente-que-ser? Como pode a transcendência subtrair-se ao *esse*, marcando-o simultaneamente? Em que caso concreto se produz a singular relação com um passado o qual não se reduz à imanência no qual se sinaliza, deixando-o como passado sem voltar a ele a guisa de presente ou representação, deixando-o estar como passado sem referência a algum presente que ele houvesse “modificado”, um passado que, por conseguinte, não pode ter sido origem, um passado pré-original, an-árquico?

* Endurecer, solidificar, cristalizar.

⁸ Veja-se *Enigme et phénomène* [EF] em nosso *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [EDE], Paris, 1967, 207-217.

Um movimento linear de regressão^{*}, uma retrospectiva que chegue a um passado muito longínquo e inclusive todo o comprimento da série temporal jamais poderá alcançar *o pré-original absolutamente diacrônico*, o qual é irrecuperável por meio da memória e da história. Todavia é possível liberar outras intrigas do tempo que não sejam a simples sucessão de presentes. Os homens puderam dar graças inclusive pelo fato mesmo de encontrar-se em estado de agradecer; a gratidão atual se enxerta sobre si mesma como sobre uma gratidão já prévia. Em uma oração na qual o fiel pede que sua oração seja escutada; de algum modo a oração se precede ou se segue a si mesma.

Porém a relação com um passado à margem de todo o presente e de todo representável, porque não pertence à ordem da presença, está incluída no *acontecimento*, extraordinário e cotidiano, de minha responsabilidade pelas faltas ou pela desventura dos outros, em minha responsabilidade que responde pela liberdade do outro, na assombrosa fraternidade humana em que a fraternidade por si mesma – pensada com toda a sóbria frialdade cainesca – não explicaria ainda a *responsabilidade* que ela proclama *entre seres separados*. A liberdade do outro jamais poderia começar na minha, isto é, assentar-se no mesmo presente, ser contemporânea, ser-me representável. A responsabilidade pelo outro não pode ter começado no meu compromisso, em minha decisão. A responsabilidade ilimitada em que me encontro me vem de fora de minha liberdade, de algo <<anterior-a-toda-recordação>>, de algo <<ulterior-a-todo-cumprimento>>, de algo não-presente; vem do não-original por excelência, do *anárquico*, de algo que está mais-aquém ou mais-além da essência. A responsabilidade pelo outro é o lugar em que se coloca *o não-lugar da subjetividade*, ali onde se perde o privilégio da pergunta: *onde?*^{*}. Ali onde o tempo do *dito* e da *essência* deixa escutar o Dizer pré-original, responde à transcendência, à dia-cronia, ao intervalo irredutível que navega aqui entre o não-presente e todo o representável, distância-ausência que a seu modo – um modo que deverá ser precisado – serve de signo ao responsável.

^{*} Possível alusão tácita à *ruckfrage* husserliana, no sentido de “questionamento ao revés” e “reenvio intencional”; bem como à análise kantiana da antinomia do tempo e da série causal condicionada.

^{*} Lévinas defende a prioridade da questão “Quem?” em relação ao “Onde?”, ao “Como?” e ao “O Que?”

5. Essência e Significação

Cabe perguntar: a relação com esse *pré-original* não é ela uma recuperação? É necessário observá-lo mais de perto. A resposta do responsável não conceitua o diacrônico como se o tivesse retido, recordado ou reconstruído historicamente. Tal resposta não poderia conceituar nem compreender. E isto não por debilidade, pois ao que não poderia ser compreendido não corresponderia nenhuma capacidade. O não-presente é in-compreensível por sua imensidade ou por sua *humildade* <<*superlativa*>>, por exemplo, por sua bondade que é o superlativo mesmo. Aquí o não-presente é invisível, separado (ou santo) e, por isso, não-origem, *an-árquico*. A impossibilidade de conceituar pode derivar-se da *bondade* do diacrônico. O Bem não pode fazer-se presente nem entrar na representação. O presente é começo em minha liberdade, ao passo que o Bem não se oferece à liberdade, senão que *me eleje* antes que eu o eleja. Ninguém é bom de modo voluntário. Mas a subjetividade, que não tem tempo para eleger o Bem e que, em consequência, se penetra de seus raios a despeito de si, coisa que delimita a estrutura formal da não-liberdade; essa subjetividade vê reconquistar de modo excepcional esta não-liberdade por meio da bondade do Bem. *O excepcional é único*. E se ninguém é bom voluntariamente, tampouco ninguém é escravo do bem⁹.

Imemorial, irrepresentável, invisível, o *passado* que passa por cima do presente, mais-que-perfeito, cai no passado do lapso gratuito, fazendo-se aí irrecuperável para a reminiscência, não em virtude de seu afastamento, senão em razão de sua incomensurabilidade com o presente. O presente, isto é, a essência que começa e que termina, começo e fim unidos e em conjunção conceituável; esse presente é o finito em correlação com uma liberdade. *A diacronia é a recusa da conjunção*, o não-totalizável e, neste preciso sentido, Infinito. Mas a responsabilidade para com o Outro – com outra liberdade – a negatividade desta anarquia, desta recusa oposta ao presente (ao aparecer),

⁹O Bem qualifica a liberdade – ele me ama antes que eu o haja amado. Graças a esta anterioridade, o amor é amor. O Bem não é o termo de uma necessidade suscetível de satisfação, não é termo de uma necessidade erótica, de uma relação com o Sedutor que se assemelha ao Bem até confundir-se com ele, porque não é seu representante, senão seu imitador. O Bem, ou o Infinito, não tem representante, não porque seja o todo, mas sim porque é Bem e nada escapa a sua bondade.

do Imemorial me impele e me *ordena ao outro*, ao primeiro que chega e me aproxima dele, torna-o meu próximo. Do mesmo modo, se distancia do nada como do ser provocando, a meu pesar, esta **responsabilidade**, isto é, *me substituindo* à Outrem enquanto seu *refém*. Toda minha intimidade investida para-com-o-outro-a-meu-pesar. **A meu pesar, para-o-outro**: eis aqui *o significativo* por excelência e o *sentido do si-mesmo*, do Se, um *acusativo* que não deriva de nenhum nominativo, o fato mesmo de reencontrar-se perdendo-se.

O excepcional deste modo de *se* assinalar consiste em ordenar-me ao *rosto do outro*. Mediante esta ordem, que é uma ordenação, a não-presença do Infinito não é uma figura da teologia negativa. Todos os atributos negativos que enunciam o mais-além da essência se tornam positividade na responsabilidade; se trata de uma resposta que responde a uma *provocação* não tematizável e, deste modo, se converte em não-vocação, em *traumatismo*; respondendo antes de todo entendimento, a uma dívida contraída antes de toda liberdade, anterior à toda consciência e todo presente; porém responde como se *o invisível* que prescindia de todo presente deixasse um *vestígio* [ou traço] pelo fato mesmo de ultrapassar o presente. Um Vestígio que reluz como Rosto do próximo na *ambiguidade* daquele *diante-de quem* (ou *a quem*, sem qualquer paternalismo) e daquele *por quem* respondo; enigma ou ex-cepção do rosto, juiz e réu.

Positividade da responsabilidade que, fora da essência, traduz o Infinito invertendo as relações e os princípios, revogando a ordem do interesse; na mesma medida em que as responsabilidades são assumidas, elas se multiplicam. Não se trata de um *sollen* [dever] ordenando a perseguição de um ideal até o infinito. A infinitude do infinito vive a contrapelo. A dívida aumenta na mesma medida em que se quita. Trata-se de uma separação que talvez mereça o nome de glória. A *positividade do infinito* é a conversão em responsabilidade, na aproximação do outro, da resposta ao infinito não-tematizável, que ultrapassa gloriosamente toda capacidade, que manifesta sua desmedida, como em um contra-sentido, na aproximação ao outro, o qual obedece a sua medida. A *subjetividade mais-aquém ou mais-além* do livre e do não-livre, obrigada diante do próximo, é o ponto de *ruptura da essência* ao ser excedida pelo Infinito.

Ponto de ruptura, mas também de sutura [ou enlace]. A cintilação do *vestígio* é enigmática, ou seja, equívoca ainda em outro sentido que o distingue do aparecer do fenômeno. Não poderia servir como ponto de partida para uma demonstração, a qual inevitavelmente o conduziria para dentro da imanência e da essência. O Vestígio* [ou traço] se marca e se apaga no rosto como o equívoco de um dizer e, deste modo, modula a própria modalidade do Transcendente¹⁰.

Portanto, o Infinito não poderia ser seguido pelo rastro como é o objeto de caça [ou a presa] do caçador. O vestígio deixado pelo Infinito não é o resíduo de uma presença, senão que seu próprio brilho é ambíguo. Em caso contrário, sua positividade não preservaria a infinitude do infinito melhor que a preserva a negatividade.

O infinito dissimula seus vestígios não para enganar a quem o obedece, senão porque transcende o presente, no qual ele me ordena e porque desde este comandamento [ou mandato] não posso deduzi-lo. O infinito não é nem a causa agindo diante, nem tampouco tema dominado pela liberdade, inclusive ainda que fosse apenas retrospectivamente. É este giro [ou reviramento] a partir do rosto e este giro à vista deste giro no próprio enigma do vestígio, que nós chamamos *illeidade*¹¹.

Excluindo-se do <<tu>> e da tematização do objeto, a *illeidade* [ou Eleidade] – neologismo formado a partir de “Ele” (*il*) ou *ille* – indica um modo de *me concernir* sem entrar em conjunção comigo. Certamente, é necessário indicar o elemento no qual tem lugar este *concernir*. Se a relação com a Eleidade fosse uma relação de consciência, “ele” designaria um tema, como indica provavelmente o “tu” da relação Eu-Tu de Buber. Porque Buber nunca expôs positivamente o elemento espiritual em que se produz a relação Eu-tu. A Eleidade do Mais-além-do-ser é o fato de que sua vinda até mim é um ponto de partida que me permite realizar um movimento em direção ao próximo. A positividade desta partida, aquilo por que se parte, esta diacronia não é um termo de uma teologia negativa, é minha responsabilidade para com os outros ou, se preferirmos, o fato de que eles se revelam em seu Rosto. O paradoxo desta

* As metáforas hiperbólicas tais como Traço, Eco ou Cintilação tentam ilustrar a ambiguidade de Dizer-Dito na significação ou de Presença-Ausência do Rosto no face-a-face.

¹⁰ EF - EDE, 203.

¹¹ *Ibidem*, 187-203.

responsabilidade consiste no fato de que estou obrigado sem que tal obrigação tenha começado em mim, como se em minha consciência houvesse se infiltrado [esgueirado, resvalado] uma ordem ladina, insinuada como que de contrabando, algo assim como que partindo de uma causa errante de Platão. Tudo isso é impossível para uma consciência e, deste modo, testemunha com clareza que já não estamos no elemento da consciência. Dentro da consciência este <<não sei de onde>> se traduz mediante um transtorno anacrônico [*bouleversement anacronique*]*, mediante a anterioridade da responsabilidade e da obediência com respeito à ordem recebida ou ao contrato. É como se o primeiro movimento da responsabilidade não pudesse consistir nem em esperar nem sequer em acolher a ordem (o que seria ainda uma quase-atividade), senão em obedecer a esta ordem antes que seja formulada. Ou também como se fosse formulada antes de todo presente possível, em um passado que se mostra no presente da obediência sem o *re-cordar*, sem proceder desde a memória; como se se formulasse por aquele que obedece nesta obediência mesma.

Porém quem sabe este é um modo de falar todavia muito narrativo, demasiado épico. Sou eu um interlocutor de um Infinito que carece de retidão como para oferecer suas ordens de modo indireto a partir do mesmo Rosto a que me ordena? A Eleidade, que não designa simplesmente a apresentação de viés a um rosto duvidoso [ou dissimulado], pode à primeira vista, certamente, significar uma disposição semelhante de personagens. Mas temos de ir até o final. O infinito não se assinala numa subjetividade – unidade já feita – mediante a ordem de voltar-se ao próximo. A subjetividade em seu *ser* desfaz a *essência* substituindo-se pelo outro. Enquanto Um-para-o-Outro se reabsorve em significação, em dizer ou verbo do infinito. **A significação precede a essência.** Não é um estado de conhecimento que apela à intuição que o preencheria, nem tampouco o absurdo da não-identidade ou da identidade impossível. É a glória da transcendência.

Substituição-Significação: não se trata do reenvio de um termo ao outro – tal como aparece tematizado no Dito –, senão de uma *substituição como subjetividade*

* A perturbação-transição que traduz a *diacronia da transcendência* pressupõe ou implica um *an-(a)cronismo*, isto é, uma separação de tempos ou a inacessibilidade “temática” ao Aquém (Passado) e ao Além (Futuro) no seio de um presente inquieto (pelo outro).

mesma do sujeito, interrupção da identidade irreversível da essência em um tomar a meu encargo que me incumbe sem fuga possível e onde a *unicidade do eu* somente adquire *sentido*: ali onde já não é questão de Eu, senão de *mim*. O sujeito, que já não é um eu mas que sou eu, não suscetível de generalização, não é um sujeito em geral; isso significa a passagem do Eu a *mim* [moi], que sou eu e não outro¹². A identidade do sujeito conduz aqui à impossibilidade de desfazer-se da responsabilidade, a fazer cargo do outro. A significação, o dizer (minha expressividade, minha significação de signo, minha verbalidade de verbo) não pode compreender-se como uma modalidade do ser: ela é o desinteresse que suspende a essência. Substituição do outro pelo Um, eu (homem) não sou uma transsubstanciação movida de uma substância a outra, não me encerro em outra identidade, não descanso em um novo avatar. É necessário chegar a dar um nome a essa relação da significação tomada como subjetividade? Faz-se necessário pronunciar a palavra expiação e pensar a subjetividade do sujeito, o outramente-que-ser como expiação? Quiçá isto seria audaz e prematuro; ao menos, cabe indagar se a subjetividade como significação, como o um-para-o-outro, não remonta à vulnerabilidade do eu, à *sensibilidade incomunicável e não-conceitualizável*.

6. A Sensibilidade

Não é necessário pensar ao homem em função do ser e do não-ser, entendidos como referências últimas. A humanidade – terceiro excluído, excluído de raiz, não-lugar – e a subjetividade significam um-em-lugar-do-outro (substituição), significação na significância do signo antes da essência, antes da identidade. A significação antes de ser faz explodir a conjunção, o recolhimento ou o presente da essência. Aquém ou além da essência, significação, sopro do espírito expirando sem inspirar, desinteresse e gratuidade ou gratidão: *a ruptura da da essência é ética*. Este mais além se diz (e se traduz em discurso) por um Dizer sufocado ou que retém seu sopro: a extrema possibilidade do espírito, sua própria *epoché* através da qual *diz* antes de repousar em seu próprio tema e de deixar-se absorver pela essência. Esta ruptura da identidade (esta

¹²O eu não é a especificação do conceito mais geral de Alma. Kant viu isso em certas passagens da Dialética transcendental quanto insiste (KrV B 405, A 354) sobre o fato de que passar do sujeito a outro sujeito é o fato positivo de colocar-se em seu lugar.

mutação do ser em significação, isto é, substituição) é a própria subjetividade do sujeito ou sua sujeição a tudo, isto é, sua suscetibilidade, sua vulnerabilidade, sua sensibilidade.

A *subjetividade* – lugar e não-lugar desta ruptura – se apresenta como uma passividade mais passiva que toda passividade. Ao passado diacrônico, irrecuperável mediante a representação da lembrança ou da história, quer dizer, incomensurável com o presente, corresponde ou responde a *passividade inassumível do si-mesmo*. “Passar-se”: preciosa expressão na qual o *si-mesmo* se desenha no passado que se passa como o envelhecer sem “síntese ativa”. A resposta que é responsabilidade (responsabilidade apremiante para com o próximo) ressoa nesta passividade, neste desinteresse da subjetividade, nesta sensibilidade.

Vulnerabilidade, exposição ao ultraje e à ferida: uma passividade mais passiva que toda paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um refém até a perseguição, questionamento no refém da identidade que se substitui pelos outros. Si mesmo: deserção ou derrota da identidade do Eu. Eis aqui levada a seu termo a *sensibilidade*. Isto significa *sensibilidade como subjetividade* do sujeito: *substituição* do outro (um em lugar do outro), expiação¹³.

A responsabilidade para com o Outro, em sua anterioridade com respeito a minha liberdade, em sua anterioridade com respeito ao presente e à representação, é uma passividade mais passiva que toda passividade; quer dizer, uma exposição ao outro sem assumir esta exposição, exposição sem nada reter, exposição da exposição, em uma palavra, expressão, Dizer. Franqueza, sinceridade, veracidade do Dizer: não um Dizer que se dissimula e se protege no Dito, escudando-se em palavras frente ao outro, senão um dizer que se descobre – isto é, que se desnuda de sua pele – como *sensibilidade à flor da pele*, à flor dos nervos, que se oferece até o *sofrimento*; portanto, uma sensibilidade, a qual é inteiramente signo, significando-se. A substituição no extremo desemboca no Dizer, na doação de signo, entregando um signo desta doação de signo ao expressar-se. *Expressão que é anterior a toda conceitualização* do dito, mas que, não obstante, não é balbucio nem tampouco mero dizer primitivo ou infantilismo do dizer.

¹³ Sobre as noções evocadas nestes parágrafos, cf. nosso livro *Humanismo do outro homem*, pp.83-101, Fata Morgana, Montpellier, 1972; *Livre de Poche*, n° 4058; México, 1974, pp.84-111.

Este despojo mais além da desnudez e mais além da forma não é de nenhum modo o fato da negação e já não pertence à ordem do ser. É *responsabilidade mais além do ser*. O ser se altera na sinceridade, na franqueza, na veracidade desse Dizer, através do descobrimento do sofrimento. Porém tal dizer segue sendo passividade em meio à sua atividade, mais passivo que toda passividade porque é um sacrifício sem reservas, sem condições; precisamente por isso, é um sacrifício não-voluntário, um sacrifício de refém designado que não é eleito como refém, senão que possivelmente eleito pelo Bem com uma *eleição involuntária* que não é assumida pelo eleito. O Bem não poderia entrar em um presente nem introduzir-se formando parte de uma representação, senão que, precisamente por ser Bem, resgata a violência de sua alteridade ainda quando o sujeito deva sofrer pelo crescimento desta violência cada vez mais exigente.

7. Ser e Mais-além do Ser

A proximidade de um ao outro é pensada aqui fora das categorias ontológicas nas quais intervém também a noção de outro com diversos títulos, seja como obstáculos à liberdade, à inteligibilidade ou à perfeição, seja como termo que confirma ao reconhecê-lo a um ser finito, mortal e inseguro de si, seja como escravo, como colaborador ou como Deus caridoso. Em todos os casos a proximidade é pensada ontologicamente, isto é, como limite ou complemento da realização da aventura da essência, a qual consiste em permanecer na essência e desenvolver a imanência, em permanecer no Eu, na identidade. A proximidade segue aí sendo distância diminuída, exterioridade conjurada. O presente estudo pretende não pensar a proximidade em função do ser; o *outramente-que-ser*, que certamente se estende no ser, difere absolutamente da essência, não tem gênero comum com ela e só se nomeia no afogo [retenção do fôlego] que pronuncia o extra-ordinário vocábulo do *mais-além*. A alteridade que conta aqui está fora de toda qualificação do outro mediante a ordem ontológica e, assim, à margem de todo o atributo; aparece como próxima em uma proximidade que conta enquanto socialidade que <<excita>> através de sua alteridade pura e da simples relação que tentamos analisar sem recorrer às categorias que a

dissimulam. **Proximidade como Dizer**, contato, sinceridade da exposição; um dizer que é anterior à linguagem, mas sem a qual não seria possível nenhuma linguagem enquanto transmissão de mensagens.

O modo de pensar e proceder aqui proposto não significa desconhecer *o ser* nem tampouco tratá-lo, numa pretensão ridícula, de um modo desdenhoso como o desfalecimento de uma ordem ou de uma desordem superior. Ao contrário, ele *adquire seu justo sentido a partir da proximidade*. Nos modos indiretos da Eleidade, na provocação anárquica que me ordena ao outro se impõe o caminho que conduz à tematização e a uma tomada de consciência; o tomar-consciência *está motivado pela* presença de um terceiro ao lado do próximo buscado; também o terceiro é buscado e a relação entre o próximo e o terceiro não pode ser indiferente ao eu que se aproxima. Faz-se necessária uma *justiça entre os incomparáveis*. Portanto é necessária uma comparação entre os incomparáveis e uma sinopse, uma posição em conjunto e uma contemporaneidade; são necessários tematização, pensamento, história e escrita. Todavia é preciso compreender o ser a partir do *outramente-que-ser*. A partir da significação da aproximação, ser é ser *com o outro* para o terceiro ou contra o terceiro, com o outro e com o terceiro contra si mesmo, na justiça; contra uma filosofia que não vai mais além do ser e reduz, mediante abuso de linguagem, o Dizer ao Dito e todo o sentido ao interesse. *A Razão*, a qual se atribui a virtude de deter a violência para desembocar na ordem da paz, *supõe o des-interesse*, a passividade [responsiva] ou a paciência. Neste **Des-Inter-Esse** que, sendo responsabilidade para com o outro, é também responsabilidade para com o terceiro se perfilam a justiça que compara, reúne e pensa, assim como a sincronia do ser e da paz.

8. A Subjetividade não é uma modalidade da essência

O problema da transcendência e de Deus e o problema da *subjetividade irreduzível à essência*, irreduzível à imanência essencial, são problemas que vão juntos.

Sem recorrer à trivialidade [truísmo] que quer que toda a realidade - mediante qualquer título reconhecido - seja subjetiva, trivialidade a que serve de contrapeso

aquela que diz que toda coisa reconhecida como tal supõe a compreensão do ser, Kant, distinguindo dentro da solução das antinomias a série temporal da experiência, por uma parte, e a série intemporal (sincrônica?) pensada pelo entendimento, por outra parte, mostrou na *objetividade* mesma do objeto sua *fenomenalidade*: uma referência ao caráter fundamentalmente inacabado da sucessão e, portanto, a *subjetividade* do sujeito.

Porém, a subjetividade permanece deste modo pensada em sua irreduzibilidade? Hegel e Heidegger intentam esvaziar de seu significado a distinção entre sujeito e ser. Reintroduzindo o tempo no ser, denunciam a idéia de uma subjetividade irreduzível à essência e conduzem, mais além do objeto inseparável do sujeito, sua correlação e a tese antropológica que está suposta neles, a uma modalidade de ser. Na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já contesta a ruptura entre a subjetividade e o cognoscível, tratando como “puro pressuposto” a tese segundo a qual o saber seria instrumento para apoderar-se do Absoluto (metáfora tecnológica) ou um meio através do qual a luz da verdade penetra o conhecimento (metáfora óptica). É *dentro do* seio do Absoluto de onde o *mais além* adquire um sentido; a essência entendida como imanência do saber, daria conta da subjetividade reduzida a um momento do conceito, do pensamento ou da essência absoluta. Heidegger, em um esboço que figura ao final de seu *Nietzsche* (II, 451), diz que o “termo vulgar de subjetividade carrega o pensamento, de modo imediato e excessivamente obstinado, com opiniões enganosas que fazem passar por destruição do ser objetivo toda referência ao ser do homem e, sobretudo, a sua subjetividade”. O esforço heideggeriano consiste em pensar a subjetividade em função do ser, do qual aquela traduz uma <<época>>¹⁴; a subjetividade, a consciência, o Eu, supõem o *Dasein* [ser-aí], o qual pertence à essência como modalidade segundo a qual esta essência se manifesta, tendo em conta que a manifestação da essência é o essencial da essência; a experiência e o sujeito conformando a experiência constituem a maneira segundo a qual a essência se cumpre, quer dizer, se manifesta em uma <<época>> dada. Toda superação, o mesmo que toda valorização do ser no sujeito, recairiam todavia na essência do ser.

¹⁴No sentido de dissimulação e suspensão do ser detrás do ente que o esclarece.

Nossa interrogação sobre o *outramente-que-ser* apresenta na hipóstase mesma do sujeito, em sua *subjetivação*, uma *ex-cepção*, um não-lugar mais-aquém da negatividade que sempre é recuperável especulativamente, um *à margem* [*en-dehors*, em-fora-de] do absoluto que já não se diz em termos de ser. Tampouco se diz em termos de ente, sobre o qual pesaria ainda uma suspeita de modular o ser e restaurar [reatar] desta maneira a ruptura marcada pela *hipóstase*. O *sujeito resiste a* esta *ontologização* desde o momento em que é pensado como Dizer. Por detrás de todo o enunciado do ser enquanto ser, o Dizer desborda o ser mesmo que ele conceitualiza para o enunciar ao Outro; o ser é o que se compreende na palavra, seja primeira ou última, mas o último Dizer vai mais além do ser tematizado ou totalizado. É irredutível á essência do ser, a substituição da responsabilidade: a *significação do um-para-o-outro*, a de-serção do Eu mais além de toda derrota, a contrapelo do *conatus*, ou, o que é mesmo, **bondade**. Nela se impõe o outro de um modo totalmente distinto que a realidade do real; se impõe porque é outro, porque esta alteridade me incumbe com toda sua carga de indigência e de debilidade.

Pode-se interpretar a substituição e a bondade como um “movimento” ou como uma modalidade da essência do ser? Se moverão todavia na luz do ser? Acaso a visão do Rosto está/aparece na luz do ser? Não seria a visão um encarregar-se de modo imediato?

A intenção *em direção ao outro*, levada à sua culminância, revela o desmentido que ela inflige à intencionalidade. *Em-face ao outro* culmina em um *para-outrem* dentro de um sofrimento por seu sofrer, sem luz, quer dizer, sem medida; algo totalmente diferente da cegueira puramente negativa da Fortuna, que parece tão somente fechar os olhos para se prodigar arbitrariamente. Pelo fato de surgir na ponta da essência, a bondade é *outra* em relação ao ser, não tem contas com ele. Não é como a negatividade que conserva o que nega em sua história, senão que destrói sem deixar lembranças, sem transportar aos museus os altares erigidos aos ídolos do passado para sacrifícios sangrentos [humanos?]; queima os bosques sagrados nos quais ressoam os ecos do passado. O *caráter ex-cepcional*, extra-ordinário, transcendente, da bondade depende justamente desta *ruptura* com o ser e sua história. Reconduzir o bem ao ser, a seus

cálculos e à sua história, é anular a bondade. O contrabalanceamento sempre possível entre a a subjetividade e o ser, do qual a subjetividade só seria o modo, a equivalência das duas linguagens, terminam aqui. *A bondade confere à subjetividade sua significação irreduzível.*

O sujeito humano, eu, invocado à borda das lágrimas e do riso para as responsabilidades, não é um avatar da natureza, tampouco um momento do conceito, nem uma articulação da <<presença do ser em nós>>, da parúsia. Não se trata de assegurar a dignidade ontológica do homem como se a essência fosse suficiente para a dignidade, senão, pelo contrário, trata-se de interditar ou pôr em questão o privilégio filosófico do ser, de perguntar-se pelo *mais-além* ou o *mais-aquém*. Reduzir o homem à consciência de si e esta ao conceito, ou seja, à História, deduzir do Conceito e da História a subjetividade e o <<eu>> para encontrar deste modo um sentido para a *singularidade* de <<um tal>> em função do conceito, desprezando como contingente o que tal redução deixa como *irreduzível* e o que esta redução deixa como resíduo: isto significa esquecer o melhor que ser, o Bem, sob o pretexto de burlar a ineficácia da “boa intenção” e da “alma bela”, preferindo o <<esforço do conceito>> às facilidades do naturalismo psicologista, da retórica humanista e da patética existencialista.

O mais-além do ser, o *outro que o ser* ou o *outramente-que-ser*, situado aqui na **diacronia** e enunciado como **Infinito**, foi reconhecido por Platão como Bem. Não importa que Platão o tenha convertido em uma idéia e em uma fonte de luz. O mais-além do ser ao mostrar-se no dito o faz sempre enigmaticamente, isto é, aparece já traído. Sua resistência à reunião, à conjunção e à conjuntura, à contemporaneidade, à imanência, ao presente da manifestação, significa a *diacronia da responsabilidade* para como o outro e de um *profundo “antes”*, mais antigo que toda a liberdade que ele dirige, ainda que se sincronize no presente enunciado. Tal diacronia é ela mesma um **enigma**: o mais-além do ser que retorna e que não retorna à ontologia; enquanto enunciado, o mais-além, o infinito se converte e não se converte em sentido se ser.

9. O Itinerário

Os diversos conceitos que suscita o intento de dizer a transcendência se reclamam mutuamente. As necessidades da tematização nas quais são ditos impõem uma divisão em capítulos, sem que os temas nos quais estes conceitos se apresentam se prestem a um desenvolvimento linear, sem que possam verdadeiramente ilhar-se e não projetar uns sobre os outros suas sombras e reflexos. Portanto, a clareza da exposição aqui não sofre exclusivamente pelas imperícias do expositor.

A exposição se coloca entre o presente argumento que foi introduzido aqui e o capítulo final que, ao modo de uma conclusão, o esclarece de outro modo. Se dedica a extrair a subjetividade do sujeito a partir das reflexões sobre a verdade, sobre o tempo e o ser em sua anfibologia de ser e ente manifesta pelo Dito; apresentará logo no Dizer o sujeito como **Sensibilidade** animada em conjunto por responsabilidades (Cap. II). Logo se tratará de mostrar a **Proximidade** como sentido da sensibilidade (Cap. III), a **Substituição** como o *outramente-que-ser* no fundo da proximidade (Cap. IV) e como relação entre o sujeito e o *Infinito* onde este se passa (Cap. V). Ao extrair a substituição no Dizer da responsabilidade, será necessário, a partir deste *Dizer* da substituição, dar conta do Dito, isto é, do pensamento, da justiça e do ser; compreender as *condições* nas quais as filosofias em meio ao Dito – na ontologia – podem significar a verdade reunindo ao alternante destino reservado ao ceticismo no pensamento filosófico – sempre refutado e sempre retornando – as alternâncias ou a *dia-cronia*; resistindo-se à reunião do *outramente-que-ser* ou da transcendência e de sua exposição.

O caminho, do qual se acaba de indicar as escalas ou os cuidados, é suficientemente seguro? Seu começo é bem acessível? Não se reprovará a marcha por não estar suficientemente advertida a respeito dos perigos da rota e não provida dos meios para enfrentá-los? Sem dúvida, não se separa completamente das *experiências pré-filosóficas* e muitos de seus sendeiros parecerão já muito percorridos, assim como imprudentes muitos passos. Não obstante, em filosofia sempre temos que correr os riscos que valem a pena [*le beau risque*]. Pensar que o começo do discurso silencioso da alma consigo mesma não pode justificar-se mais que por seu final é ainda uma

concepção otimista do discurso filosófico que pode permitir-se o gênio – e ademais um gênio sintético – como Hegel, seguro de poder fechar o círculo de seu pensamento. Hegel se perguntará com razão se um prefácio no qual se formula o projeto de uma empreitada filosófica não é supérfluo e inclusive obscurecedor; por sua parte, Heidegger contestará a possibilidade de uma introdução ali de onde o movimento começa no ser ao invés de vir do homem, ali de onde a questão não reside em conduzir o homem para perto do ser senão que para perto do homem em parusia. Não é necessário pensar com igual precaução na possibilidade de uma conclusão, de um encerramento do discurso filosófico? Não é interrupção o único final possível? De modo mais modesto, Husserl nos ensinaria que todo movimento do pensamento comporta uma dose de ingenuidade, dose em que a empresa hegeliana mesma permanece pelo menos em sua pretensão de encerrar o Real. Husserl nos ensinaria que a **redução** da ingenuidade reclama imediatamente novas reduções, que a graça da intuição comporta idéias gratuitas e que, se filosofar significa *assegurar-se da origem* absoluta, é preciso que o filósofo apague o vestígio de seus próprios passos e os vestígios desse apagamento dos rastros num pisar metodológico interminável. A menos que a ingenuidade do filósofo não invoque, por cima da auto-**reflexão**, a **crítica** exercida por *outro* filósofo, quaisquer que sejam as imprudências que por sua vez houvesse cometido e a gratuidade de seu próprio dizer. Deste modo, a filosofia suscita um drama entre filósofos e um movimento intersubjetivo que não se parece com o diálogo de colaboradores em uma equipe científica nem sequer com o diálogo platônico, o qual é reminiscência de um drama mais do que um drama propriamente. Se perfila com uma estrutura distinta. Empiricamente, se ordena como história da filosofia na qual entram sempre novos **interlocutores** que tem novas coisas a dizer, mas onde os antigos retomam a palavra para responder nas **interpretações** que suscitam e de onde, apesar da falta de <<segurança na marcha>> (ou por ela mesma), a ninguém está permitido nem falta de **atenção** nem falta de **rigor**.

V. Considerações Finais do Tradutor

Recomendamos que o leitor, tendo corajosamente percorrido as fórmulas desafiadoras e os tópicos de importância capital do argumento levinasiano, proceda a uma leitura do corpo do texto ainda não traduzido em português, mas já contando com uma versão em inglês e espanhol. Utilizamos tais traduções como apoio à nossa junto ao original, a fim de evitar equívocos. Sugerimos ainda a leitura dos ensaios de Emmanuel Lévinas publicados sob o título “Entre Nós”, os quais constituem boa introdução aos movimentos e postulações fundamentais de nosso autor-objeto. Agradecemos ao Professor Doutor Marcelo Fabri, nosso orientador, pelo apoio e indicações, e agradecemos também ao leitor que nos consagrou seu olhar crítico e atento identificando as falhas e os acertos de nossa própria leitura. Afinal, para ser justo ao Dizer há que desdizer o Dito. Como foi posto já no início trata-se de uma tradução parcial comentada cujo objetivo é introduzir o pensamento levinasiano mediante uma amostra e um convite à leitura de sua obra inteira. Face à a face com Lévinas pensemos com ele e através dele, respondendo a ele rigorosa e quiçá infinitamente.

Referências

BAILHACHE, Gerard. **Le Sujet chez Emmanuel Lévinas: fragilité et subjectivité.** Paris: PUF, 1994.

CALIN, Rodolphe. **Levinas et l'Exception du Soi: Ontologie et Éthique.** Paris: PUF, 2005.

CIARAMELLI, Fabio. **Transcendance et éthique.** Essai sur Lévinas. Bruxelles: Ousia, 1990.

DRABINSKI, John E. **Sensibility and Singularity: the Problem of Phenomenology in Levinas.** S/l: SUNY Press, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** Paris: M. Nijhoff P., 1974. – (Phaenomenologica; 54)

_____. **Otherwise than Being or Beyond Essence.** (Trad.: Alphonso Lingis).
Dordrecht/Boston: Kluwer A. P., 1991 – (Phaenomenologica; 54)

_____. **Otherwise than Being or Beyond Essence.** (Trad.: Alphonso Lingis.
Introd.: Richard A. Cohen). Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press,
1998/2011 (1ª/9ª ed)

_____. **De outro modo que ser, o más allá de la esencia.** Trad.: Antonio Pintor-
Ramos). Salamanca: Sígueme, 1987. [OqS]. **Autrement qu’être ou au-delà de
l’essence** (1974). La Haye: Nijhoff, 1974. Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1991,
283p. [AE]

MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas Phenómenólogo.** Vaucanson, France: Ed. Jérôme
Millon, 2002, 323p.

Recebido em 28/12/2012
Aceito em 30/12/2012