

PENSAR *OUTRAMENTE* O FUTURO: DO DESESPERO DE SER EM TEMPOS SOMBRIOS À SABEDORIA DA ESPERANÇA MESSIÂNICA NA CONTEMPORANEIDADE

Nilo Ribeiro Junior

Universidade Católica de Pernambuco

RESUMO: Essa reflexão visa debruçar-se sobre a questão da *esperança* movida pela interpelação advinda do fato de estarmos a iniciar um ano novo, em meio aos tempos sombrios marcados não apenas pela trágica questão sanitária global da pandemia da Covid-19 que tem ceifado milhões de vidas e trazido o sofrimento a outros tantos milhões de pessoas, mas, sobretudo, por estarmos a assistir a uma exacerbação da *Necropolítica* enraizada em todas as dimensões da vida social, política, econômica, cultural, religiosa etc., a nível local e planetário. Essa situação não deixa de expressar certo *desespero de Ser* o que somos na contemporaneidade, sobretudo se o referimos aos negacionismos e aos discursos de ódio movidos pelo *thanatos* ou pela pulsão de morte que se fazem cada vez mais presentes em nosso meio. Essa decepção, porém, não nos exime de tomá-la no avesso do avesso do desespero graças à inesperada e contínua emergência da alteridade, no próprio bojo do drama de nossa existência, bem como na visitação do outro humano. Levando-se, pois, em conta a irrupção da alteridade em meio *non-sens*, trata-se de propugnar uma *sabedoria por-vir* que se instaure no âmago da existência, contrária à concepção de temporalidade fundamentada na ideia de escatologia da História, de futuro, de destino/fim calcados na Razão e associados ao tempo fugidio dos relógios. Em contraste com essa visão essa reflexão pretende apresentar outra maneira de pensar a *eternidade do tempo* a partir da espera da alteridade na contemporaneidade, tendo-se em mente a fecunda contribuição da escritura literária como lugar da *produção de sentido* em consonância com a novidade da *ética/linguagem* advinda de uma Filosofia *outramente* do Rosto.

Palavras-chave: Esperança, Alteridade, Linguagem, Ética, Temporalidade.

ABSTRACT: This reflection aims to address the issue of hope moved by the interpellation arising from the fact that we are starting a new year, in the midst of dark times marked not only by the tragic global health issue of the Covid-19 pandemic that has claimed millions of lives and brought suffering to so many millions of people, but, above all, because we are witnessing an exacerbation of *Necropolitics* increasingly in all dimensions of social, political, economic, cultural, religious, etc. location and planetarium. This situation does not fail to express a certain *despair of Being* what we are in contemporary times, especially if we refer to denialism and hate speech driven by *thanatos* or the death drive that are increasingly present in our midst. This disappointment, however, does not exempt us from taking it on the opposite side of despair thanks to the unexpected and continuous emergence of otherness, in the very bulge of the drama of our existence, as well as in the visitation of the human other. Taking into account, therefore, the irruption of alterity in *non-sens*, it is a matter of proposing a wisdom to come that is established at the heart of existence, contrary to the conception of temporality based on the idea of eschatology of History, of future, of destiny/end based on Reason and associated with the fleeting time of clocks. In contrast to this view, this reflection intends to present another way of thinking about *the eternity of time* from the expectation of alterity in contemporaneity, bearing in mind the fruitful contribution of literary writing as a place for *the production of meaning* in line with the novelty of *ethics / language* coming from a Philosophy *other than the Face*.

Keywords: Hope, Otherness, Language, Ethics, Temporality.

*A vida é ingrata no macio de si;
Mas transtraz a esperança
Mesmo do meio do fel do desespero.
Ao que, este mundo é muito misturado*
(Guimarães Rosa)

Faz-se mister recordar logo de saída, que não é por estarmos ainda sob efeito de certa euforia mormente trazida pelo anúncio de um ano recém-nascido como o de 2022, ou devido a memória das marcas indeléveis recentes deixadas em nosso corpo e nossa alma pelas experiências vividas ao longo do ano cujas luzes acabam de se

apagar, nem por conta do último *réveillon* que nos remete à ideia de uma passagem das duras penas do segundo ano de pandemia do covid-19 para um novo carregado de boas expectativas se comparado às grandes provações, sofrimentos e mortes experimentadas nos últimos meses e anos, que de fato nos movem a debruçar sobre nossa *época* para pensá-la desde a ótica da *esperança*.

Soma-se a isso o fato de que também não nos interesse associar a *esperança* nem à ideia de um *tempo fugidio*, numerável pelo calendário e quantificável pelos relógios nem à ideia difusa de “um *futuro* em certo sentido anônimo segundo o qual algo ainda ausente/obscuro se manifestará em breve com toda pujança na História humana” (LEVINAS, 1988, p.263). Se para muitos, pensar o futuro, provoca alívio em poder confiar em algumas certezas mais ou menos controláveis pelas variáveis empírico-matemáticas atreladas às estatísticas das mais diversas ciências modernas e se, para outros, console apoiarem-se nas previsões tidas como assertivas sobre o que virá se configurar na história, evocando-se a crença na “sabedoria das nações” (LEVINAS, 2002, p.154) de certas tradições religiosas-culturais, não resta dúvida que, nessa ótica, o futuro mantém uma dimensão perfeitamente programável a respeito dos tempos vindouros.

Entretanto, a verdade é que no caso preciso da *esperança* não estamos a lidar apenas e nem fundamentalmente com o (des)conhecido a respeito do real. Trata-se antes de algo que se liga a um *acontecimento* que nos surpreende, não porque seja exterior a nós, mas porque eclode, irrompe em meio à existência como uma alteridade que altera não apenas o curso da vida, mas que introduz no seio dela uma diferença radical no sentido de um existir “como separação refratária a toda síntese” (LEVINAS, 1997b, p.236).

A sabedoria do por vir e a esperança

Nessa perspectiva do inaudível da diferença e da alteridade vividas em meio ao *evento* humano, a *esperança* se confunde com aquilo que é do regime do

imprevisível, incalculável e do incontrollável. Afinal de contas, ela se vincula (in)esperadamente, não apenas ao instante da duração do que é dado no bojo da própria existência como dom/grança, mas também “ao advento de um outrem humano que, vindo de alhures, não se deixa apreender por qualquer conhecimento decifrável segundo a evocação do contexto” previamente dado a respeito de sua condição (altero)lógica (LEVINAS, 1997a, p.252). Em função disso há de se enfatizar que “a proximidade do próximo é da ordem de um passado irreversível, imemorial, irrepresentável” (LEVINAS, 1997a, p.252).

Urge acrescentar que em ambas situações a *esperança* evoca inexoravelmente a “*paciência* ou a *passividade* daquele que espera” (LEVINAS, 2011, p 74). A princípio essa constatação nos leva a inferir que a *esperança* é, antes de mais nada, do regime do *pathos* ou se quiser, “de um pró-logos que tece uma intriga de responsabilidade” (LEVINAS, 2011. p.27) do que do âmbito do “*logos* que é o equívoco do ser e do ente [...] e que sendo assim, é um logos memorável e, pode nomear-se, identificar-se, aparecer, representar-se” (LEVINAS, 2011, p.63). Melhor dizendo, a *esperança* sendo originariamente da ordem da *sensação* antes que da percepção, reúne em si, paradoxalmente, “um padecimento amoroso e um amor padecido que não espera a partilha” (LEVINAS, 2011, p.100).

Por um lado, o sujeito da espera encontra-se obvia e logicamente interdito de se posicionar ou de exercer uma *atividade* ou um *poder* sobre algo/alguém que, por sua vez, se (im)põe a ele pelo fato de ser existencialmente vivido e do qual não pode tomar distância para refletir sobre o sentido do mesmo. Isso se explica porque, na melhor das hipóteses, essa experiência está a ocorrer como um *evento*, de sorte que a *esperança* é vivida e conjugada como um verbo no infinitivo, a saber, como um esperar, e por conseguinte, um padecer ou um apaixonar-se, e não como um saber (logos) sobre a espera ou sobre o amor e o sofrer suscitados pela *esperança*.

Há, pois, subjacente à espera uma *sabedoria do por-vir*. Ela se conecta imediatamente ao sentido genuíno da *esperança* porque a *sabedoria* diz respeito a um saborear a vida que antes mesmo de se entregar ao paladar já se fez padecer ao sabor

da espera. Essa precede qualquer *ciência* que pretenda antecipar, pelo conceito, “o sentido da espera, da paixão e do amor aos quais se atam o por-vir” (LEVINAS, 1997b, p.49).

Portanto, essa *sabedoria* que brota do âmago da esperança faz com que o sujeito esteja a depender totalmente desse *advento* dado pela existência e dado à existência enquanto se trata de um viver/sentir e existir de esperar com paciência o que está por vir e por se revelar. “Paciência que é marcada por um padecer sofrido e amado” (LEVINAS, 1988, p.217) ao mesmo tempo em que se trata de “um padecer recusado embora desejado” (LEVINAS, 2011, p.74).

Nesses termos, o *poeta* com sua maneira literária de dizer o inaudito dessa sabedoria do por-vir brinda o *filósofo* que se ponha a indagar sobre o sentido da esperança que não seja refém do discurso coerente da Razão. Esse modo poético jorra do seio da própria existência traduzida em escritura tal como recorda Clarice Lispector em seu escrito *Submissão ao processo*.

O processo de viver é feito de erros – a maioria essenciais – de coragem e preguiça, desespero e esperança de vegetativa atenção, de sentimento constante (não pensamento) que não conduz a nada, não conduz a nada, e de repente aquilo que se pensou que era “nada” – era o próprio assustador contato com a tessitura do viver – e esse instante de reconhecimento (igual a uma revelação) precisa ser recebido com a maior inocência, com a inocência de que se é feito. O processo é difícil? Mas seria como chamar de difícil o modo extremamente caprichoso e natural como uma flor é feita (LISPECTOR, 2018, p.542).

Por outro lado, desde a outra face da situação vivida a partir de dentro da própria existência, o sujeito se encontra diante do “anúncio da *visitação*” (LEVINAS, 1997a, p.252) de um outro humano cuja “voz vem de outra margem” (LEVINAS, 2011, p.194) E como se trata de um outrem porque vem de alhures, e não “de um outro sujeito (tu) semelhante ao eu” (LEVINAS, 1997a, p.244), por mais que ele possa ser conhecido evocando-se sua genealogia, história, cultura etc., o outro mantém-se na condição de um Ele. Nessa condição, “o pronome Ele exprime

exatamente a irreversibilidade do Outro, isto é, que já escapou a toda revelação, como a toda dissimulação – e nesse sentido absolutamente não englobável ou absoluto, transcendência num passado absoluto” (LEVINAS, 1997a, p.241).

Acrescenta-se a isso o fato de que o outro como um terceiro, isto é, como um estranho ou um estrangeiro esteja sempre de passagem e jamais possa ser contextualizado desde o lugar de procedência. Na verdade, o outro “já passou um passado absolutamente volvido” (LEVINAS, 1997a, p.242). Nessa ótica da temporalidade de outrem, a relação com a Exterioridade de outrem interrompe qualquer *discurso direto* de uma filosofia que se queira conceptual sobre o outro, a exemplo da crítica da Literatura que se opõe terminantemente ao discurso que despreza a volta a precedência da *significância* das palavras para dar primazia ao discurso da representação.

Ora, graças à essa (in)condição de estrangeiridade somada a sua *eleidade* que, como tais evocam a identificação “do outro a um Enigma” (LEVINAS, 2011, p.31), tudo isso faz com que o outro em sua (extra)territorialidade interdite qualquer projeção sobre aquele que já passou e/ou que está por vir. Nesse caso, não resta ao sujeito senão acolher o “vestígio da presença/ausência de outrem” (LEVINAS, 1997a, p.253) na condição de um padecente e/ou de alguém (com)-passivo para com outrem uma vez que toda passagem suscita naquele que “a experimenta em relação a alguém, uma falta e um desejo” (LEVINAS, 2002, p.101).

Disso decorre que a *esperança* só se delinea de fato lá onde ela possa ser querida, desejada e jamais exigida e imaginada. Pois, ela nunca pode ser esgotada em qualquer ideia de realização já consumada uma vez que a existência e outrem que a suscitam rebelam-se contra toda tentativa de ser explicados e possuídos por um saber translúcido, claro e distinto.

De novo, nesses termos, o *poeta* vem em socorro do *filósofo* fornecendo-lhe imagens literárias aos conceitos, como bem se pode notar noutro texto literário de Clarice Lispector, especificamente, na crônica *Diálogo do desconhecido* (Lispector:495) a fim de que a autêntica filosofia resista à tentação dos discursos diretos sobre o real.

- Posso dizer tudo?
- Pode.
- Você compreenderia?
- Compreenderia. Eu sei de muito pouco. Mas tenho a meu favor tudo o que não sei e – por ser um campo virgem – está livre de preconceitos. Tudo o que *não sei é a minha parte maior e melhor*. é a minha *largueza*. É com ela que eu compreenderia tudo. Tudo o que não sei é que constitui a minha verdade (LISPECTOR, 2018, pp.495-496).

Do contrário, sem se deixar inspirar pela especificidade da literatura cuja ênfase recai sobre o *discurso indireto* tal como aparece subjacente à poesia e ao romance, a filosofia estaria fadada ao fracasso ao se deixar seduzir pelo “*discurso ininterrupto* do real quando se sabe que tanto a existência como outrem resistem ao *discurso coerente*” (LEVINAS, 2011, p.183) graças à exterioridade do sentido a que se vinculam. Configura-se assim um “*discurso interrompido* advindo da proximidade do próximo” que rechaça terminantemente a apropriação do outro (LEVINAS, 2011, p.183).

Fora dessa inspiração advinda do âmbito da escritura literária, a filosofia correia o risco de restringir a reflexividade que lhe é própria a uma linguagem conceptual, definitória e reificante a respeito de um objeto tal como a *esperança* que, em última instância, não se entrega “ao saber das nações em que faz remontar toda racionalidade ao ser que privilegia a atividade de um pensamento sintetizante” (LEVINAS, 2002, p.155-156). Evidente, ela se oporia assim àquilo que é do regime de um por-vir para afinar-se com “as pressuposições e as representações vazias calcadas em conceitos objetivos sobre aquela que foge constantemente do domínio de um discurso impessoal e, portanto, um discurso necrológico” (LEVINAS, 1997b, p.49) Afinal, a esperança é terminantemente contra a *morte* porquanto da esfera “da largueza da alma e da *vida* e do não-sabido como melhor parte de nós”, tal como o narra o conto clariciano.

A esperança entre a existência e desistência do sujeito

Em ambas situações mencionadas atravessadas pela questão da *espera* que se delinea tanto no bojo da existência como no rol do encontro com o outro, o sujeito depara-se com um estranho *reviramento* em sua própria identidade a ponto de sofrer/padecer de uma espécie de convulsão cerebral. Sua mente se vê transtornada de tal modo a perder a consciência a ponto de o sujeito se sentir *fora de si* embora sem deixar de ser humano. A saber, essa situação hiperbólica da alteração visceral da subjetividade humana, sugere outrossim “a defecção da identidade” (LEVINAS, 2011, p.168), isto é, o fim de um sujeito soberano qual de-posição daquele que até então erigia-se como princípio/fim de conhecimento que lhe outorgava o direito de previsão do futuro, para doravante, deparar-se com uma nova condição (in)condicional de um sujeito absolutamente *assujeitado* à espera do (in)esperado da existência e de outrem.

Urge dizer que na linguagem literária essa (in)condição do sujeito *fora de si* vem associada a uma espécie de inversão da (ec)-sistência em (de)sistência de sorte que a *despessoalização* que acomete o sujeito provoca nele a única autêntica *alegria* que de fato é dada ao ser humano. E graças a isso, segundo a literatura poética de Clarice, a *desistência* humana pode ser associada à *revelação* (LISPECTOR, 2018, p. 597).

Desisto, e terei sido a pessoa humana – é só no pior de minha condição que ela é assumida como meu destino. Existir exige de mim o grande sacrifício de não ter força, *desisto*, e eis que na mão fraca o mundo cabe. *Desisto*, e para a minha pobreza humana abre-se a única *alegria* que me é dado ter, a alegria humana. Sei e estremeço – viver me deixa tão impressionada, viver me tira o sono. Chego à altura de poder cair, escolho, estremeço e desisto, e finalmente me votando à minha queda, *despessoal*, sem voz própria, finalmente sem mim – eis que tudo o que não tenho é meu. *Desisto* e quanto menos sou mais vivo, quanto mais perco o meu nome mais me chamam, minha missão secreta é a minha condição, *desisto* e quanto mais ignoro a senha mais cumpro o meu segredo, quanto menos sei mais doçura do abismo é o meu destino. E então eu adoro (LISPECTOR, 2018, p.597. Grifo nosso).

Disso decorre que graças à *desistência* humana narrada pela literatura é possível dizer filosoficamente algo com sentido sobre a *significância* da *esperança*. Pois, a autêntica *espera* não se processa fora do seio do reviramento da consciência, na qual o sujeito se torna um autêntico *subjectum*, isto é, um sujeito *submetido* tanto à existência na qual está embarcado sem distanciamento algum, como a um outro humano dos quais ele não escapa nem pode abstrai-lo aquando da escuta de sua voz.

Aliás, só se percebe bem o alcance e a profundidade do sentido do vocábulo *subjectum* como categoria eminentemente filosófica se ele vem acompanhado da plasticidade de um outro texto literário no qual a subjetividade se liga à *esperança*. Assegura-se, assim, o fato de que a *literatura* se mostre como forte aliada da *filosofia*, e não como sua concorrente ou rival. Pois, a escrita literária abre a filosofia para um conjunto de imagens que só as categorias filosóficas não poderiam se dar por si mesmas. Ora, nesse caso específico em que o acesso às imagens literárias faz revestir a categoria de *subjectum* de *desistência* e de *revelação* do humano, isso permite colocar em questão a *suspeita* de que tal categoria advenha “do terreno da *doxa* (opinião) da religião e/ou da teologia” (LEVINAS, 1997, p.223), e não do próprio âmbito de uma filosofia *outramente* da existência ou de uma outra filosofia do Rosto. Pois segundo esse pensamento, contrário à ontologia se insiste que:

A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além de sua forma [...] Por isso que a linguagem instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto: a revelação do outro. É nessa revelação que a linguagem, como sistema de signos, somente pode constituir-se. O outro interpelado não é um representado, não é um dado, não é um particular, por um lado já aberto à generalização [...] A relação da linguagem supõe a transcendência, a revelação do outro a mim (LEVINAS, 1988, p.53.60).

Importa ressaltar que o estrato da escrita literária que se segue permitirá vislumbrar o fato de que a *desistência* humana se vincule à ordem da *salvação* e da

esperança humanas, o que não seria possível dizer desse modo desde a perspectiva de uma filosofia carregada do imaginário da Razão. Tal como ocorre na maior parte da tradição filosófica ocidental, é impossível referir-se à *esperança* sem tomar certa distância dela para somente em seguida poder conferir-lhe uma *significação*.

Os passos estão se tornando mais nítidos. Um pouco mais próximos. Agora soam quase perto. Ainda mais. Agora mais perto do que poderiam estar de mim. No entanto continuam a se aproximar. Agora não estão mais perto, estão em mim. Vão me ultrapassar e prosseguir? Seria a minha *esperança*, a minha *salvação*. Não sei mais com que sentido percebo distância. É que os passos não estão próximos e pesados, já não estão apenas em mim: eu marcho com eles, eu me engajei (LISPECTOR, 2018, p.541-542).

É possível ainda acrescentar à *desistência* e à *despessoalização* humana um outro aspecto que consideramos de cunho eminentemente *ético* se associado à categoria de *subjectum*. A saber, o fato de que ele – “sujeito (as)sujeitado” – se veja “obrigado (dever) a ter de carregar sobre si o mundo” (LEVINAS, 1997b, p.93) no qual está embarcado sem possuí-lo, e que, portanto, diz respeito a um mundo [da criação] que se (im)põe ao sujeito sem que aquele o oprima ou o aniquile e sem que o sujeito possa submeter a (in)condição (im)potente de sua humanidade a uma *ciência* humana de corte empírico formal que lhe permita abordar seus limites desde a ótica de sua finitude. Essa situação de (as)sujeitamento evoca uma responsividade radical da parte do sujeito à existência, vez que ela “se revela e apela ao sujeito exigindo dele de responder pelo mundo que o marca, o afeta e o desperta para a espera” (LEVINAS, 1982, p.231-232).

Desde a ótica da relação com outrem, é possível recordar que o *subjectum* é aquele que se vê sujeito a ter de suportar ou carregar o outro humano. Afinal, o outro não sendo um *alter-ego* com o qual se está no nível horizontal da reciprocidade entre sujeitos iguais, o acesso a ele só se dá pela “*curvatura* de uma relação que supõe a *verticalidade* de um Rosto” (LEVINAS, 1997a, p.241). Sendo o outro da ordem “da *Eleidade* essa evoca, pois, “a *Altura/Majestade* de um Rosto” (LEVINAS, 1988,

p.190). Essa vem confirmada pela Palavra inédita procedente de sua boca que fala no silêncio. A Palavra de outrem (inter)dita qualquer sincronização com o discurso ostensivo do cogito de modo a suscitar no sujeito assujeitado uma acolhida ética irrestrita de um Rosto que já “o escolheu na perseguição da eleição” (LEVINAS, 1982, p.231-232) antes mesmo que “o indivíduo se instituisse como liberdade de escolha” (LEVINAS, 2011, p.77).

Em suma, nessa dupla situação em certo sentido genuinamente ética inaugurada pela espera, o sujeito, por um lado, não dispõe de qualquer domínio ou potência sobre aquilo/aquele que lhe advém, isto é, seja sobre o dom ou a graça dada a ele pela experiência existencial de estar embarcado na espera, seja sobre “a epifania e a voz do outro” (LEVINAS, 1988, p.64; p.191). Esses o inspiram a viver para outrem na *desistência* de si em plena *salvação* e *esperança*. Por outro, ele se sente afetado, pro-vocado e com-vocado a ter de responder responsabilmente pelo dom do mundo e de obedecer a voz de outrem que lhe chega a todo momento como apelo veemente de cuidado do outro e cuidado do mundo.

A eternidade do tempo e a produção de sentido

Em contraste com as impostações evocadas no início de nossa investigação a respeito do *tempo fugidio* tendo-se em vista aquela outra perspectiva inaugurada pela intriga entre filosofia e literatura, o que nos inspira a debruçar sobre a temática da *esperança* deve-se a dois motivos fundamentais. Ambos associados à *eternidade do tempo*, isto é, ao “paradoxo do *tempo que não passa*” (LEVINAS, 1997b, p.219) tido, portanto, como um autêntico *kairós* que dura, primeiramente, pelo fato de identificar-se a um fato real e, em segundo lugar, pelo “tempo inaugurado pelo contato com o Rosto” (LEVINAS, 2011, p.106). De todo modo, nessa ótica o tempo é factível e irrefutável no sentido daquilo que anuncia o infinitivo do verbo fazer/acontecer. Esse foco na eternidade do tempo permite-nos suspender a ideia de “tempo fenomênico quantificável e mensurável” (LEVINAS, 1997b, p.219). E, por sua vez, o *Kairós*

associado ao advento da alteridade, seguindo o pensamento do filósofo, diz respeito “ao lapso de tempo irrecuperável, refratário à simultaneidade do presente, irrepresentável, imemorial, pré-histórico” (LEVINAS, 2011, p.59).

Graças, pois, a essa novidade do tempo kairológico que, aliás, o faz intrinsecamente vinculado à linguagem como *Dizer* do evento que dura, é possível associá-lo, do ponto de vista estritamente linguístico, tanto ao “fenômeno da *expressão* procedente do âmbito da linguagem poética da Literatura” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.355) como ao fenômeno “da *palavra* ou da comunicação pré-original” (LEVINAS, 2011, p.69) presidida pela *chegada* de outrem como Rosto humano. Ambas insistem na emergência do *sentido* para além da *significação* graças ao *tempo que resta*, isto é, ao tempo primordial, pelo fato de vincular-se “ao instante da duração da *sensação* e da linguagem indissociável a ela” (LEVINAS, 2011, p.85). Ele é, portanto, consentâneo da viva “*produção de sentido* subjacente à *poética* da literatura” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.357), e da *produção de sentido* imanente à *ética* do contato com outrem.

Eis que quando nos referimos à *produção de sentido*, temos em vista aqui aquilo que exprime o filósofo francês Merleau-Ponty a respeito do caráter conquistador da linguagem.

A linguagem que só buscasse exprimir as coisas mesmas esgotaria seu poder de ensinamento em enunciados de fato. Ao contrário, uma linguagem que oferece nossa perspectiva sobre as coisas, isto é, que dispõe nela um relevo, essa linguagem inaugura uma discussão sobre as coisas que não termina com ela [...] É o preço que se deve pagar para ter uma *linguagem conquistadora*, isto é, uma linguagem que não se limita a enunciar o que já sabíamos, mas nos introduza a experiências estranhas, a perspectivas que nunca serão as nossas, e nos desfaça enfim de nossos preconceitos (MERLEAU-PONTY, 2002, p.118-119).

Isso se deve ao fato de o tempo e o dizer do tempo ou do tempo como dizer, se incumbirem de *produzir sentido* tanto associado ao ato da própria leitura/escritura

como ao ato mesmo da hospitalidade de outro que se aproxima como estrangeiro, embora se faça próximo na palavra que interdita a violência ao forasteiro.

Consideramos, portanto, que sob essa abordagem do *tempo que resta* indiscernível da *linguagem poética* como da *linguagem ética* apenas exemplificadas nos passos anteriores, e que como tal se encontra presente naquilo que ousaríamos denominar de “novas perspectivas escatológicas” inauguradas pela escritura literária e pela alteridade de outrem, seja possível propugnar alguns critérios que nos permitam debruçar sobre “nosso tempo presente” a fim de repensá-lo à luz do paradoxo inalienável que caracteriza a autêntica *esperança contra toda esperança*.

Trata-se, outrossim, de propor de maneira despretensiosa algumas considerações de caráter ético-poético-culturais que nos ajudem a compreender e a tematizar de maneira crítica alguns pontos de estrangulamento da vida social e política que estão na base da *crise epocal* associada a perda acelerada da *esperança* pela qual atravessa nossa Civilização da Razão, sobretudo no contexto pandêmico hodierno tão marcado pelo escândalo da crescente “indiferença, insensibilidade e impassibilidade” (LEVINAS, 1997b, p.293) travestidas de *negacionismo* frente a qualquer tipo de sofrimento alheio, quando não menos pelo recrudescimento generalizado do *discurso de ódio* implícito em suas diversas formas desde aquele que se tece na violência das relações domésticas passando pelos preconceitos das relações de gênero e de etnias, para desembocar nas mais diversas e aviltantes formas de exclusão social no seio da vida pública no contexto de nossos sistemas políticos tidos como inclusivos e democráticos.

Entretanto, diga-se de passagem, essa abordagem terá o cuidado de evitar que se dê margem a juízos temerários, ingênuos e/ou idealizados tendo em conta a complexidade da existência na qual estamos embarcados, porquanto a investigação se vincula ao firme propósito de colocar em confronto o que há de sombrio e trágico a respeito do (des)espero que assume a forma concreta de violência e de exclusão social que atravessa o tempo presente de nossas sociedades com a *boa nova* da esperança trazida pela *produção de sentido* tal como se cumpre na Escritura literária

bem como no contato com um Rosto humano em sua paradoxal “santidade vulnerável” (LEVINAS, 2011, p.79) e na eloquência de sua Palavra silenciosa que, ao padecer, lamenta e solicita um pedido de socorro contra os diversos tipos de morte que campeiam todos os ambientes culturais na contemporaneidade.

A significância da esperança e a escritura literária

Urge começar de chofre pelo primeiro motivo que move nossa investigação, portanto, por aquele que advém da *produção de sentido* que se plasma no *interlúdio* do tempo como a genuína “*expressão*” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.129) que está a se tecer no “*hiato entre as palavras* que se tocam entre si, se significando nesse ínterim, bem no interior de uma obra literária como um poema e/ou um romance” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.61).

Como se sabe a escritura literária tem o mérito de “suspender o juízo” sobre a *significação* centrada na mera análise de uma Linguística da língua, ou seja, de interromper a procura do sentido das palavras focada na sintaxe e na semântica dadas pela análise da estrutura da língua, para ocupar-se tenazmente da *significância* mesma que se produz na borda das palavras aquando do ato de dizer, do ler e do escrever porque, segundo o filósofo francês Merleau-Ponty,

Quando escuto ou quando leio, as palavras nem sempre vêm tocar em mim significações já presentes. Têm o poder extraordinário de me atrair para fora dos meus pensamentos, praticam no meu universo privado fissuras por onde outros pensamentos irrompem [...] O espírito já não está à parte, germina à beira dos gestos, à beira das palavras, como que por geração espontânea (MERLEAU-PONTY, 1962, p.357).

Disso decorre que se dá precedência antes ao *sentido* que está a brotar imediatamente dessa íntima relação das palavras entre si, na medida em que essa relação se constitui como um evento linguístico real e atual, do que à *significação* em

função da procura da “referência direta das palavras à Língua ou à Linguagem” e às quais elas estariam a priori remetidas (MERLEAU-PONTY, 1962, p.353).

Nesse contexto, graças, pois, a ciência semiótica contemporânea, especialmente a de “Saussure com sua teoria diacrítica do texto” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.59) nos servimos daquilo que Clarice Lispector diz de maneira magistral em sua crônica: *Nada mais que um inseto* a respeito da intrínseca relação poética que se pode estabelecer entre a existência, a literatura e o porvir.

Custei um pouco a compreender o que estava vendo, de tão *inesperado* e sutil que era: estava vendo um inseto pousado, verde-claro, de pernas altas. Era uma *esperança*, o que sempre me disseram que é de bom augúrio. Depois a *esperança* começou a andar bem de leve sobre o colchão [...] Pois era um ser oco, um enxerto de gravetos, simples atração eletiva de linhas verdes. Como eu? Eu. Nós? Nessa magra *esperança* de pernas altas, que caminharia sobre um seio sem nem sequer acordar o resto do corpo, nessa *esperança* que não pode ser oca, nessa *esperança* a energia atômica sem tragédia se encaminha em silêncio. Nós? Nós. (LISPECTOR, 2018, p.337-338. Grifo nosso).

Levando-se, pois, em conta a poética maneira de conceber a *existência* esperançada, faz-se mister acrescentar que a *temporalidade* – para além da questão meramente cronológica de um tempo mudo sem voz, porque já congelado no passado – que constitui o âmago de nossa humanidade refere-se à “*significância* que se produz originariamente na/como *sensação*” (LEVINAS, 2011, p.84). Ela se cumpre no/como ato mesmo de se significar desde o que é sentido, tocado, vivido, experimentado e dito concretamente na/ pela própria “*existência* vivida e dita como *exposição*” (LEVINAS, 2011, p.158).

Tomada, pois, aqui como um *tempo vivo* ou como presença da existência aos acontecimentos dos quais não se pode distanciar nem se eximir de vivê-los visceralmente no corpo, na pele, e por isso mesmo, experimentados como um evento de fato inscrito na carnalidade da existência, a *sensação* suscita de chofre a fala, a palavra, e a escrita. Todas elas, portanto, entranhadas na/pela experiência do tempo

existencialmente vivido e sentido ou na/pela existência preenche de espera pela temporalidade. Graças à *interpelação* que brota do real e que afeta a existência, vem à tona, em primeiro lugar, uma autêntica *obediência*, isto é, um exercício de estar sob a audiência/escuta de um apelo existencial irrenunciável por parte daquele que o experimenta.

Em segundo lugar, deve-se dizer que essa “(ob)ediência anterior a toda decisão voluntária” (LEVINAS, 2011, p.75) dá origem a um impulso, a um ímpeto, ou melhor, faz brotar uma viva (in)spiração que põe a existência em movimento em busca da responder aos apelos aos quais aquela encontra-se visceralmente atada. Essa experiência linguístico-existencial, portanto, dá origem a um *pensar esperançoso* que graças à *sensação* identifica-se a um *pensamento encarnado* porquanto ancorado no contato/ escuta atento da existência à voz e à carnalidade do real.

E mais, se esse pensamento tem a ver com o que nos atinge ou toca, sendo, portanto, da ordem da afecção, do afeto e da escuta, ele se erige como um *pensamento (in)direto* da esperança, do ponto de vista do conhecimento existencial. Logo, esse depende daquilo que o inspira e não daquele que o imagina inspirá-lo. Desse modo, esse pensamento vivido se distancia radicalmente de um saber teórico, lógico, racional, sobretudo se esse último é comparável a um *pensamento de sobrevo* proveniente de uma concepção de tempo identificada à idealidade do Espírito e, portanto, orientado pela ideia de um tempo que flui em perfeita consonância com a tentativa *direta* de conceptualização do real.

A propósito do contraste entre as duas perspectivas supramencionadas, não deixa de ser instigante poder evocar mais uma vez a escritura literária de Clarice Lispector em sua crônica: *Dois modos*, na medida em que a poetiza insiste no protagonismo do ato de *escrever* associado a irrupção do *pensamento encarnado*, em contraste com o *pensamento espiritual* para o qual, primeiro, se concebe e se elabora o pensamento em função da atividade do Espírito e depois o traduz em fala e em escrita. Seguindo essa lógica, a *tradução* tomada como *ato segundo* do *pensamento*, jamais é capaz de dar conta da novidade ouvinte/carnal do tempo da *escritura*. Em

contrapartida, a novidade do *pensamento encarnado* diz respeito a emergência de um tempo vivo associado ao evento real e inseparável da própria existência concreta vivida e dita na carnalidade do real.

Como se eu procurasse não aproveitar a vida imediata, mas sim a mais profunda, o que me dá dois modos de ser: em vida, observo muito, sou ativa nas observações, tenho o senso do ridículo, do bom humor, da ironia, e tomo um partido. *Escrevendo*, tenho observações por assim dizer *passivas*, tão interiores *que se escrevem ao mesmo tempo em que são sentidas, quase sem o que se chama de processo. É por isso que no escrever eu não escolho, não posso me multiplicar em mil, me sinto fatal a despeito de mim* (LISPECTOR, 2018, p.338. Grifo nosso)

Na esteira da abordagem poética, a experiência, em certo sentido *ficcional* da esperança [a espera como ficção e não como produção do imaginário] e a temporalidade humana narradas pela escritura literária contrastam com a *reflexividade* marcada pela *atemporalidade* da presença da consciência cuja referência última se vincula à própria estrutura do sujeito presente a si mesmo, isto é, “como identidade de um eu dotado de saberes ou (o que vem a ser o mesmo) de poderes” (LEVINAS, 2011, p.100).

Essa última tende, portanto, a assimilar e reduzir o objeto exterior ao ato gnosiológico de modo que a consciência assim o faz por meio da volta imediata a si – *reditio completa* – de modo que ao conhecer seu objeto ela afirma-se como seu fundamento, seu destino, enfim, como *sentido* de todo acesso ao real. Nessa esteira, a *significação* é dada a priori pelo exercício de uma razão teorética – ou mesmo prática – do cogito embora, e como se pode intuir, trata-se de uma consciência afásica, a-histórica enfim, sem consistência porque sem carnalidade. Diz respeito a uma consciência sem tempo, sem corpo e sem carne e, portanto, *sem espera e sem esperança*. Aliás, uma consciência irreal no sentido de erigir-se desligada da escuta, da (ob)ediência e da afecção do real que a constitui.

Em contrapartida, a existência e a temporalidade viva que dura ou que não passa, só acontecem com sentido, sob a condição linguística poética de que nos

sintamos de imediato ouvintes/obedientes da existência a partir de um *corpo*, isto é, da própria *carne* que enlaça nossa humanidade à existência, e não fora delas. E de maneira mais hiperbólica e abissal, segundo a linguagem poética clariciana, a *produção de sentido* ocorre lá onde nos experimentamos no corpo de um *inseto* chamado *esperança*.

A carnalidade da esperança e o corpo (im)próprio

A partir dessa constatação pretende-se enaltecer, sem seguida, o fato de que graças à escrita literária seja possível afirmar que o acesso ao *sentido* da *esperança* se produza desde o corpo-ouvinte-padecente-amante e não do espírito-pensante. E mais, trata-se de ressaltar que o sentido está a se produzir no *corpo* que, como tal, também dispensa todo e qualquer tipo de tematização focada até mesmo na abordagem “do corpo-próprio da fenomenologia atual” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.205). Diga-se de passagem, sobre essa categoria ainda paira a sombra “das peripécias da representação” (LEVINAS, 2011, p.95) uma vez que se coloca ênfase na ideia da intencionalidade de um corpo-sujeito que, por sua vez, “se vê, se sente e se refere ao mundo do qual o corpo não se separa” (LEVINAS, 2011, p.96).

Daí a insistência da escritura literária em remeter a experiência da existência e da temporalidade humana na qual irrompe a *esperança*, não originariamente ao corpo-próprio, mas ao corpo que somos, metaforicamente, associado ao *corpo de um inseto*. Isso supõe que renunciemos a “pensar o corpo desde a *percepção*” (LEVINAS, 2011, p.88), para insistir na *sabedoria* que subjaz ao corpo como *sensação*. Nessa ótica da existência sob a condição do *corpo de um inseto*, exige-se uma “de-posição de qualquer intencionalidade da própria corporeidade” para se poder mergulhar na experiência de um corpo (im)próprio, isto é, de um “corpo desprovido de qualquer expectativa de conhecimento que advenha do seu saber perceptivo” embora na relação com outro corpo de outrem (LEVINAS, 2011, p.143).

Nessa (in)condição de um corpo (im)próprio, é impossível distanciar-se da encarnação no *corpo do inseto* para poder pensar sobre seu sentido. Eis que nesse caso, a linguagem consentânea à experiência da sensação do corpo é a “da linguagem indireta” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.63), cujo acesso não é dado pela conceptualização promovida pelo espírito, mas pela intrincada vivência da intriga entre o sentir/ouvir/obedecer/amar da existência do corpo, a condição do inseto e a *esperança*.

Esse trinômio, portanto, supera de longe a mera correspondência dos termos porque eles supõem um enveredar-se pelo caminho existencial da *sensação* na qual de fato se produz o “excesso de sentido” com relação à fenomenologia do corpo próprio, graças às “palavras que estão ancoradas visceralmente na pele, no corpo e na carne de um *subjectum*” (LEVINAS, 2011, p.131) sem os quais ninguém estaria autorizado a falar de *esperança*. Em suma, essa supõe sempre a sensação, isto é, a afecção e a audição de um corpo que se esvazia de si, na *quênose* de um corpo outro (do inseto), para responder ao apelo que vem da diferença da vida e da “alteridade não-indiferente à palavra do outro homem” (LEVINAS, 2011, p.114).

De fato, sem a imersão num corpo estranho (do inseto) ao qual se possa senti-lo e a escutá-lo desde de dentro e sobre o qual não nos é dado mais a possibilidade de imaginá-lo nem nos é permitido intencioná-lo ou visá-lo pelo espírito, seria impossível lidar com a *significância* – ato de se significar ou de se produzir sentido – da *esperança contra toda esperança*. E mais, retirar-nos do corpo, em nome da alma a fim de poder pensar a significação da esperança de modo a tratá-la como um objeto dado à contemplação, seria o mesmo que tomar a esperança como “algo etéreo, oco e, portanto, sem carne e sem pernas longas”, a exemplo do inseto evocado pela escritura literária de Clarice Lispector (LISPECTOR, 2018, p. 338).

Nesse caso, urge dizer, seria impossível lidar com a crise epocal marcada pelo desespero que assola o tempo presente e que está a nos interpelar visceralmente na contemporaneidade se não fosse a constatação da abstração à carnalidade do real tal como se pratica entre nós. Essa se vincula à indiferença ao dom da existência prenhe

de esperança e ao corpo/voz do outro, e por antonomásia, ao sofrimento alheio radicalizados nas diversas formas de morte que se impõem à existência e à outrem por meio da violência generalizada que tende a se institucionalizar como autêntico “(altero)cídio em nossas sociedades atuais pela aversão ao diferente” (MBEMBE, 2020, p.34).

A crise epocal e as novas formas de desespero mortal

Eis que talvez pela indiferença ao outro em seu corpo e o desprezo da existência em sua carne, se encontre aqui alguns dos motivos que levam nossos contemporâneos a confundir *expectativa* à *esperança*, quando na verdade a última, nos termos que acabamos de tratar, interdita uma abordagem que seja meramente projetiva sobre a espera. Seguindo a lógica linguístico-literária da *produção de sentido*, se pode acrescentar que a *esperança* evita a todo custo de ser tratada desde uma perspectiva conceitual ou de uma linguagem direta sobre seu objeto.

Se, portanto, na ótica da escritura literária o sentido acontece no íterim da experiência e do discurso poético, é possível adiantar-se e afirmar que a *esperança* tal como a concebemos assemelha-se a essa dinâmica da *produção do sentido* porquanto aquela se vincula à conjugação do verbo *esperançar* e não à adjetivação do substantivo *esperança*. Afinal, é no próprio ato do esperar e, por conseguinte, no ato de sentir, saborear, padecer, escutar, amar e de falar na/da espera, ou seja, no ato mesmo de embarcar-se “na existência à espera do dom/grça e da visitação de outrem” (LEVINAS, 2011, p.97), que a *esperança* se cumpre sem, contudo, cair nas malhas de qualquer expectativa projetiva ulterior.

Seguindo a mesma lógica da escritura literária, se ela insiste em nos colocar em contato com as palavras, convencida de que “ao se *tocarem entre si*, em sua lateralidade” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.59), aí mesmo em suas bordas, se produza sentido, isto é, na “intersecção e como que no intervalo das palavras” (MERLEAU-PONTY, 1962, p.61) e não fora desse contato, logo a *esperança* de fato

só acontece quando se está a viver/vivendo na espera [do outro] sem nada esperar. Em contrapartida, quando o acento recai sobre o âmbito da *expectativa* com relação a um futuro sem alteridade que está por se cumprir, essa se opõe à dinâmica da esperança. Pois, aquela acredita piamente ser possível associar o *sentido* (da espera) à sua *significação* pensando-a movido a priori por uma ideia que vem de fora do fenômeno e a dar sentido ao esperado desde essa ideia. E depois, em seguida, tratar-se-ia simplesmente de colocá-la (esperança) em marcha a partir dessa ideia pré-concebida.

Daí que o declínio da esperança na atualidade certamente tenha como um dos principais motivos essa espécie de presunção, arrogância e por que não de uma forma tenaz de *idolatria do saber* que vem acompanhada de um pensamento totalizante a confundir espera com futuro, ou seja, da sedução mortífera da Razão a forjar a idealização da esperança, tendo como um de seus deflagradores a aceleração dos processos humanos impactada pela invasão da terceira revolução tecno-científica em todos os âmbitos da existência, na contemporaneidade. Ora, os detratores da esperança em nome da defesa do futuro, vendo a impossibilidade de realizá-lo tal como o concebem, tendem a desembocar facilmente no (des)espero uma vez que frustradas as expectativas de realizar o futuro, tendem a cair no ressentimento e, desse, na agressividade contra o dom, a graça e contra a alteridade de outrem que resistem a todo preço ao saber sobre a espera, a fim de eliminá-los condenando-os à violência e à morte.

Em suma, não há esperança onde não se conceba uma existência ao modo de um infinitivo do verbo *esperançar* ou ao modo do gerúndio de uma *esperança* que supõe ao mesmo tempo um fruir, degustar, saborear e um padecer à espera da revelação, seja ela como dom/grança da/na existência, seja como palavra de outrem que vem libertar a espera das armadilhas da previsão do futuro e da idolatria mortífera da Razão.

A linguagem curvilínea do porvir e o desespero da vida pública

Do ponto de vista linguístico há de se enfatizar que a *esperança* como existência de um autêntico movimento existencial alterológico e de um *Dizer* do esperar, é sempre da ordem daquilo cujo sentido é dado de modo *indireto*, oblíquo, curvilíneo, transversal, enviesado e cuja escritura poética o traduz de modo (sur)real ou (meta)fórico, e jamais de modo direto, certo, reto, definido tal como se produz na “linguagem dos algoritmos” e dos conceitos (MERLEAU-PONTY, 1962, p.65).

Eis que sob impacto da linguagem definitória e definitiva à qual somos mormente tentados a nos entregar, dado a procura da imediatez e da clareza das respostas, bem como da certeza e da segurança das interpretações, aliás, esvaziadas da autêntica experiência da temporalidade de um *Kairós* e da linguagem da esperança como *Dizer* sinuoso, não é incomum assistirmos, tanto às reflexões como suas conclusões associadas aos *discursos ostensivos* e apressados sobre o real uma vez que a linguagem perde seu caráter de *Dizer* para se tornar mero *Dito*.

Nesse caso, cabe lembrar, a linguagem pode estar a serviço da Razão idolátrica e, portanto, tender a propagar o desespero como forma de Ser na vida social, política, religiosa e na vida cultural, uma vez que apela para o definitivo ou para o imediato e não para o que está por-vir. Isso se deve ao fato de se optar por cultivar a pulsão de morte (*thanatos*) à medida que o preenchimento das demandas ou expectativas enlaçadas aos discursos previsíveis sobre o futuro se apresentam como mais sedutoras do que ter-se de lidar com o árduo Desejo do porvir que se revela inseparável da falta e das incertezas do presente.

Há de se associar a constatação anterior do desespero mortal de ser, ao fato de se desconfiar da novidade do *pathos* da linguagem que preside a esperança, tragado por uma espécie de tentação do *Logos* que tende a dissecar o futuro por meio do saber, cujo reflexo se faz sentir especialmente no âmbito da vida Política e da Economia contemporâneas. A saber, tanto a esfera da Política como a da Economia atuais tendem a se mostrar como lugares propícios ao exercício de um certo (des)espero de Ser a todo custo, na medida em que facilmente se passa dos prognósticos às

execuções de planificações que tendem a privilegiar muito mais a *significação* do fenômeno empírico com base na determinação pré-concebida do *sentido único* do político e/ou do econômico do que a *significância* ou a *produção de sentido* do econômico e do político. Esse sentido, porém, só advém de uma *sabedoria do por vir* calcada no ato mesmo do vivido/dito da “fenomenalidade do não-fenômico da existência” (LEVINAS, 2011, p.148) e não no a priori sabido e previsto do futuro a respeito dela. Há de se recordar que, segundo Levinas, especialmente no âmbito da significação da Economia,

Admiravelmente retas e impacientes na sua visada, as necessidades não se concedem múltiplas possibilidades de significação senão para escolher a vida única da satisfação. O homem, portanto, confere um sentido único ao ser, não ao celebrá-lo, mas ao trabalhá-lo [...] A economia, só ela seria verdadeiramente orientada e significante. Somente ela teria o segredo de um sentido próprio anterior ao sentido figurado (LEVINAS, 2009, p.36)

Dito desde o ponto de vista da linguagem constata-se que a Política e a Economia contemporâneas tendem a ocupar-se muito mais dos *discursos* tidos como assertivos, convincentes marcados pelo acento na eficácia e nas estratégias coerentes à “representação de seus respectivos objetos ou fins previamente fixados” (LEVINAS, 2009, p.36), do que de se entregarem aos discursos provisórios em função da espera da emergência do dom e da palavra da alteridade intrínsecas à existência à qual se associam o fato econômico e político. Nessa ótica do sentido da existência por vir, sempre há lugar para a falta e para certa incerteza ou para a (de)-sistência com relação à previsão e à expectativa graças à acolhida da *abertura* suscitada pelos interstícios da existência e pelo fermento ou pelo trauma da voz do outro que deflagra o desejo da espera.

O fato é que, especialmente a Política e a Economia nacionais pautadas respectivamente nas democracias liberais e na economia de mercado, revelam aspectos evidentes de uma crise de esperança sem precedentes em nossa história

recente, pelo fato de ambos darem provas de serem incapazes de se ocupar deliberadamente da *produção de sentido* e “da *expressão em torno da justiça*” (LEVINAS, 2011, p.70-71) como justificação e significância/linguagem da existência Política, bem como de enfatizar a *produção de sentido* em “torno da multiplicação e repartição de toda sorte de bens destinados a todos-outros, como motivo e significado último da existência econômica” (LEVINAS, 1997b, p.63).

É de se notar que não poucas vezes o desespero aparece subliminarmente marcado pela sua potência mortal na própria forma de “quantificação do ser humano” (LEVINAS, 1997b, p.65). Os *discursos* econômicos diretos hegemônicos de corte capitalista tendem a privilegiar ideologicamente os modos de produção e as notícias ligadas ao câmbio, às bolsas ou sobre as cifras do crescimento ou da diminuição do PIB e as estatísticas do desenvolvimento/encolhimento técnico-científico do país etc., em detrimento da exaltação e do reconhecimento de novas formas de produção e de linguagem atinentes à economia familiar e à economia solidária, sobre as experiências da transferência equânime da renda entre vários setores pautados por uma *economia do dom* e/ou por uma economia focada no *mandamento* do Rosto do outro.

Insiste-se igualmente nas cifras do crescimento da exportação das riquezas nacionais em detrimento da promoção do discurso focado nas significações culturais que subjazem ao acesso à distribuição justa dos bens produzidos pelos meios econômicos, sobretudo aos que são “socialmente excluídos da sociedade de consumo” (LEVINAS, 2009, p.37). E onde há injustiça social tanto a vida econômica como a linguagem com que se discursa a respeito dela não deixam de compactuar e promover a lógica mortal do desespero porque coniventes “com a fome, com a carência e a pobreza de inteiras massas humanas tratadas como escórias da humanidade” (LEVINAS, 1997b, p.294). Essa lógica pode desembocar na absoluta indiferença às necessidades vitais do outro, no descarte e na dizimação da vida de grandes populações de empobrecidos do planeta.

Do ponto de vista específico da Política, se é verdade que ela tem de lidar com certa *celeridade* no que tange a um Executivo que de fato deve comprometer-se com a edificação da coisa pública em benefício da coletividade; de um Legislativo que deve se ocupar continuamente da produção, promulgação e renovação das Leis a fim de assegurar a consecução dos direitos e deveres dos cidadãos e, de um Judiciário que deve ser guardião incansável da Constituição a fim de garantir que a democracia não seja meramente formal mas juridicamente cumprida como um sistema democrático de Direito, por outro lado a linguagem retórica e maquiavélica calcada muitas vezes na “corrupção” mormente utilizada pelos representantes dos três poderes depõem contra sua “verdade e seu motivo social de *ser/existir*” (LEVINAS, 1997b, p.63).

A saber, eles se opõem à urgente e “necessária quantificação da justiça na política como maneira de *reparação* ao mal praticado sobretudo contra os cidadãos relegados à segunda classe como os pobres das sociedades democráticas” (LEVINAS, 1997b, p.65). Em outras palavras, resta aos poderes que constituem os sistemas democráticos terem de lidar com o fato de que “a justiça não pode ter outro objeto que o da igualdade econômica. Ela não nasce do próprio jogo da injustiça – ela vem de fora. Mas é ilusão ou hipocrisia supor que, nascendo fora das relações econômicas, ela se possa manter fora, no reino do puro respeito” (LEVINAS, 1997b, p.63).

Em suma, a Política e a Economia tais como se configuram em nossas sociedades atuais tendem a testemunhar contra a esperança na medida em que elas visam incutir nos indivíduos e nos cidadãos a postura, ora de acomodação, inatividade e indiferença com relação à afecção e à escuta da existência do mundo da vida e do outro, de onde procedem o cuidado e a responsabilidade pelas instâncias da existência ligadas à coisa pública, ora tendem a suscitar e promover o afã por soluções políticas mágicas e arriscadas que oscilam entre o flerte com o fascismo e a aproximação com os populismos.

De seu lado, a esfera econômica tende a apregoar e induzir com sua prática e insistência propagandística mercadológica a necessidade de consumo doentio e

irrefreado de milhares de mercadorias que, no fundo, são absolutamente inúteis e desnecessárias do ponto de vista da vida digna dos indivíduos e da sustentabilidade da vida do planeta. Logo, essas posturas que subjazem à vida política e econômica contemporâneas se revelam terminantemente avessas à *sabedoria do porvir*, ou dito de maneira negativa, elas se mostram como promotoras de um desespero mortal à medida que cultivam e apregoam antes a morte pelo esquecimento do outro do que a paciente espera da vida como por vir.

O corpo social e a tessitura do porvir

O Segundo motivo da investigação se deve ao fato de que, do ponto de vista da escritura literária, a subjetividade humana e a vida social, isto é, “o Eu e o Nós” tais como retratados pela crônica de Clarice Lispector, sejam concebidos desde a ótica da esperança encarnada. Essa se cumpre tanto em nosso corpo pessoal como no corpo social com suas estruturas internas do qual fazemos parte. Desse fato decorre que a verdade de nossa condição humana com os outros no mundo não nos seja facultada por meio das *representações* sobre o que se espera das configurações sociais, mas pela inserção no bojo da história ao modo de uma sabedoria prática do amor ao mundo e do amor ao outro, irreduzíveis ao saber conceptual.

Nessa ótica urge reconhecer que, paradoxalmente, o *tempo que resta* – não como o tempo que sobra, mas como tempo original irreduzível ao resto mensurável pelo tempo cronológico –, é tecido entre a chance dada pela existência e a promessa de um porvir inédito oferecido pelo (ad)-vento (inspiração) da alteridade de outrem. Essa chance não cabe em nossas mãos, primeiro, porque a história não está sobre nosso domínio, segundo porque a autêntica experiência da temporalidade pessoal e social é indissociável do dom da existência e do advento da Palavra de um Rosto humano como um Bem para além do Ser. Afinal, como recorda o filósofo, “o rosto imobiliza a totalização” (LEVINAS, 1988, p. 261). Logo, o sentido do tempo humano só pode ser vivido em sua radicalidade como “infinição do tempo no

acolhimento da alteridade” (LEVINAS, 1988, p.261) na esperança, isto é, somente “quando a energia atômica sem tragédia se encaminha em silêncio” (LISPECTOR, 2018, p.338), como diz a poetiza.

Ao procurar reinterpretar a palavra do *poeta* à luz da palavra do *filósofo* é possível admitir que a “bondade não querida” (bem para além do ser) da Palavra do outro (LEVINAS, 2011, p.77) seja da ordem de uma (im)potência que (in)habita o corpo do *subjectum* – não apenas pela palavra inspirada que sai da boca daquele que se sabe ouvinte de outrem – que por sua vez “gesta o outro maternalmente em sua carne” (LEVINAS, 2011, p.95), segundo suas entranhas que se fazem misericordiosas (amor). E não há *espera* mais concreta e real, tanto do ponto de vista poético-literário como do ponto de vista ético-filosófico do que aquela vinculada à experiência da “paciência e da proteção, do cuidado e da *substituição*” (LEVINAS, 2011, p.135) daquele “que *carrega o outro dentro de si* como [se fosse] um filho único” (LEVINAS, 1988, p.258).

Afinal, esse *subjectum* que sente que o outro está para nascer (porvir) o sabe como um *messias*, isto é, como aquele que vem libertá-lo de sua própria “(prê-)ocupação consigo e de seu (inter)-esse por seu ser ou de seu *conatus essendi*” (LEVINAS, 2011, p.143) como “persistência em assegurar sua permanência na essência” (LEVINAS, 2011, p.142) em detrimento do bem da vida do outro. Por isso, vive de tal maneira a espera de outrem de modo a esvaziar-se de seu *ser* a fim de fazer de seu corpo um abrigo entregue em sacrifício – *Korbam*, em hebraico, significa aproximação amorosa – para a vida de outrem.

Outrossim, a *encarnação* da qual não se separa a *esperança*, se vincula imediatamente à genuína *trans-descendência* que está a se plasmar em sua/nossa “história fora da História” graças à nossa carne vivida qual expulsão, expatriação, extradição e, mais radicalmente, qual uma *maternagem* cujo sentido filosófico nos remete à contração de um sujeito que abre um espaço em seu próprio corpo a fim de dar origem ao lado de si a um lugar no qual o outro possa (in)habitar e nascer seguindo a dinâmica de uma história cujo sentido não depende da compreensão e a

explicação genealógica que provém da História de corte biológico-cultural dos nascimentos e das gerações humanas. Tudo isso graças ao contato com a alteridade da existência como dom e graças à proximidade do outro humano como próximo que irrompe como “inspiração do sujeito/espírito” (LEVINAS, 2011, p.131) e o conduz a indagar:

Como seria o amor entre duas esperanças? Verde e verde, e depois o mesmo verde que, de repente, por vibração de verdes, se torna verde. Amor predestinado pelo seu próprio mecanismo semiaéreo. Mas onde estariam nela as glândulas de seu destino, e as adrenalininas de seu seco e verde interior? (LISPECTOR, 2018, p. 338).

De toda sorte, se comparado com o sentido da *maternagem* humana, o momento atual parece incitar-nos a responder pela dramática realidade da enfermidade, da indiferença, e da morte que assola nossas sociedades em pleno século XXI, isso só nos é permitido fazê-lo se nos dermos conta de que, como diz o filósofo, a “História já está pronta para o julgamento”.

Produz-se, no entanto, como o próprio julgamento, quando me olha e me acusa no rosto de outrem – cuja epifania é ela mesma feita dessa ofensa suportada, desse estatuto de estrangeiro, de viúva e de órfão. A vontade está sob o juízo de Deus, quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer um assassinio. Ser julgado assim não consiste em ouvir um veredito, que se enuncia impessoal e implacavelmente a partir de princípios universais. Uma tal voz interromperia o *discurso direto* do ser sujeito ao julgamento (LEVINAS, 1988, p.222. Grifo nosso)

A exemplo do que recorda a literatura de Clarice Lispector, que nos põe em contato com o “corpo do inseto como lugar da esperança”, resta-nos reconhecer que, do ponto de vista filosófico, a condição *maternal* de carregar os outros em nosso corpo se cumpre como lugar concreto do prenúncio irrecusável do “por vir do homem como messias do outro” (LEVINAS, 1988, p.265). Afinal, a emergência do corpo maternal está a nos recordar continuamente sobre a “(u)topia humana” (LEVINAS,

1997b, p.296), a saber, a urgência da responsabilidade humana como modo gestacional do “amor sem concupiscência” ao próximo (LEVINAS, 1997b, p.238) e “da justiça de que carecem o mundo dos homens, o planeta e o cosmos aos quais estamos visceralmente interligados” (LEVINAS, 1997b, p.296).

Há, pois, que enfatizar por último, que a *esperança* não é evocada no contexto das duras provas humanas experimentadas na contemporaneidade a fim de anestesiar nossas consciências oferecendo-nos uma “espécie de consolo a respeito do trágico, fazendo-nos então acreditar que o futuro da história virá pôr fim ao mal padecido” graças à potência de um novo regime político global (LEVINAS, 1997b, p.226) que nos liberte da opressão, sobretudo se temos em mente nesse momento histórico o sofrimento de milhões de pessoas espalhadas pela face do Globo terrestre, vítimas das pandemias como a da Covid-19 ou então os milhões de migrantes e deslocados reféns da miséria, dos conflitos entre os povos e da injustiça transnacional que afeta a todos.

Antes, é mister afirmar que do ponto de vista linguístico, a *esperança* se vincula à questão do *juízo* (pronunciamento) da história que, em última instância, depende da palavra profética na condição de um “Eis-me no acusativo” (LEVINAS, 2011, p.157) dos sujeitos e das sociedades nas quais eles se inserem, isto é, como sujeitos (as)sujeitados à graça da existência e à voz do outro. Isso de fato só ocorre porque seria (im)possível ao homem e às sociedades de se oporem ao alheamento do outro e ao sofrimento das vítimas da História, se o *padecimento* já não fosse paradoxalmente *constitutivo* da esperança.

Logo, esperar não significa apenas aguardar pela chegada dos tempos futuros melhores do que os tempos atuais, mas supõe passivamente na carne, compadecer-se da dor da humanidade em meio às agruras do *desespero*. E mais, graças ao caráter linguístico da esperança associada, respectivamente, ao dom da existência e à voz/rosto do outro, compete aos homens-messias do outro e do mundo da vida, denunciarem profeticamente toda forma de (neco)política que tende a se impor em nossas sociedades como forma pública, às vezes velada, de promover e apregoar o

desespero mortal na medida em que a ideologia do “deixar morrer” o outro humano e a vida do mundo, isto é, a existência da terra e seus ecossistemas, está tão em voga na contemporaneidade.

Diga-se de passagem, os *discursos de ódio* que se instauram em meio à vida pública sendo uma demonstração cabal da (des)graça como negação do dom/grança entregue pela existência e como diversas maneiras de *silenciamento* do outro por conta de sua raça, etnia, gênero, cultura etc., e como aversão evidente à alteridade/diferença, recordam que a violência e a tentação do mal infinito subjacente à esfera do Político se apoiam na banalidade da linguagem direta que reduz a verdade do outro aos preconceitos calcados na *doxa* (opinião). Essa tende a se impor sobre todas as outras linguagens humanas da existência e do outro, como forma militante de desautorização calculada das linguagens poética, ética, científica da vida, irredutíveis a um objeto dissecável pelo negacionismo de toda estirpe.

Considerações finais

À guisa de conclusão nos é permitido recordar que avesso aos discursos de ódio marcados pela totalização do conceito tal como o deseja a linguagem da (des)razão, o contato profético-poético com a escritura literária da tradição anuncia o dom da existência e a palavra de outrem como palavra que inaugura a esperança porquanto a vida e o outro resistem terminante e eticamente à violência e à morte. Em suma, de maneira afirmativa, lá onde o sentido da palavra ética aliada ao outro como Bem para além do Ser é retirada do esquecimento, a *esperança* prenuncia o advento de um outro mundo (im)possível em pleno ano novo que está apenas porvir em meio às incertezas que nossa época descrente e pandêmica não acaba de fechar seu ciclo mortal em torno do Ser.

REFERÊNCIAS

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto PIAGET, 1997a.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997b.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

LISPECTOR, CLARICE. *Todas as crônicas*. Organização e posfácio de Pedro karp Vasquez. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 199.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962.

ROSA, GUIMARÃES. *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1970.