

A PARTIR DO TEMPO E DO OUTRO

Francesca Nodari

Fondazione Filosofi lungo l'Oglio

Ao meu mestre Bernhard Casper,
com gratidão sem fim...

Tradução de Klinger Scoralick

RESUMO: Este ensaio pretende oferecer uma revisão abrangente de um dos textos mais fecundos de Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, mostrando sua estreita conexão com as obras inéditas publicadas em Paris em novembro de 2009, a saber, os *Carnets de captivité*, e em articulação, entre outras, com obras como *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *De l'évasion* e *De l'existence à l'existant*. Desde o início o que surge de modo muito evidente é a aguda tomada de consciência do quanto esse texto é crucial não apenas para compreender, através do que já contém em síntese, os temas da maturidade teórica do autor, mas também para lançar luz sobre nosso presente e para nos dar ferramentas para exercer uma leitura fenomenológica profunda: o desaparecimento progressivo do Outro e o esmagamento do sujeito egocêntrico em um presente contínuo são os resultados nefastos de um contexto em que a solidão, o medo, a indiferença se confirmam como a tonalidade afetiva mais difundida. O que fazer perante uma tal paralisia de si? O eu necessitado, mortal e finito somente pode se libertar desse encadeamento no “in-stante” de uma “posição” ou no momento em que, temporalizando-se, tem diante de si o Outro que se encontra para além de todas as suas possibilidades e por meio do qual faz sentido seu direito ao ser. Em seu próprio corporalizar-se, o ‘eu sou’ torna-se subitamente responsável e assignado através da *feliz culpa*, que se dá como transcrição temporal da “instância do instante” e na qual se realiza o desenclausuramento definitivo do *Eu* doravante situado no acusativo.

Palavras-chave: Levinas, tempo, outro, solidão, responsabilidade.

ABSTRACT: Il saggio proposto intende offrire una disamina articolata di uno dei testi più fecondi di Emmanuel Levinas: *Le Temps et l'Autre* mostrando la stretta connessione con le opere inedite pubblicate a Parigi a partire del novembre 2009, in particolare i *Carnets de captivité*, di concerto, tra le altre, a opere quali: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *De l'évasion* e *De l'existence à l'existant*. Sin da subito ciò che emerge in tutta evidenza è la presa di consapevolezza profonda di quanto questo testo sia cruciale non solo per comprendere, attraverso ciò che già contiene *in nuce*, i temi della maturità teoretica dell'autore, ma anche per gettare luce sul nostro presente tanto da consegnarci gli strumenti per praticarne una lettura fenomenologica profonda: la progressiva sparizione dell'Altro e lo schiacciamento del soggetto egocentrato in un presente continuo sono gli esiti nefasti di una temperie ove la solitudine, la paura, l'indifferenza si confermano come le tonalità affettive più diffuse. Cosa fare dinnanzi ad una simile paralisi del sé? Da questo incatenamento, l'io sono bisognoso, mortale e finito può liberarsi solo «in-stant» di una “stance” ovvero nel momento in cui, temporalizzandosi, ha di fronte a sé l'Altro che si trova al di là di tutte le sue possibilità e per il quale ha senso il mio diritto all'essere. Nel suo stesso corporalizzarsi, l'io sono è, di colpo, responsabile e assegnato attraverso la *felix culpa*, che si dà come la trascrizione temporale dell'«istanza dell'istante» e in cui si compie la definitiva *declassification* del *Moi* ormai posto all'accusativo.

Keywords: Levinas, tempo, altro, solitudine, responsabilità.

A solidão não é trágica porque é privação do outro, mas porque se encontra aprisionada em sua identidade, porque é matéria. [...] A solidão é uma ausência de tempo.

E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*

Considerando que se possa falar de um futuro da sabedoria, isso certamente só pode ser entendido como sabedoria do futuro. Melhor ainda, sabedoria para o amanhã. Pois, aí está a dupla tensão que, a nosso ver, consiste na intuição levinasiana quanto a dois termos que se encontram em estreita correlação. Por um lado, a sabedoria do futuro redundando na inversão da compreensão da própria filosofia e do seu significado, tomando-a não tanto como amor à sabedoria – o que implicaria o confinamento do sujeito em uma totalidade atemporal e monadológica – mas sim, como se sabe, em termos de sabedoria do amor ou da ética como filosofia primeiraⁱ. De outro, essa nova interpretação do significado último da filosofia abre, de fato, o caminho para uma dimensão mais originária da sabedoria, que para ser explicada *necessita do outro*, que significa a mesma coisa que *tomar o tempo a sério*ⁱⁱ. Noções centrais em Levinas e ao mesmo tempo extremamente atuais para nossa contemporaneidade habitada pela ausência da negatividade do Outro e por uma inquietante repetição do igual. É precisamente a partir desta premissa que pretendemos dedicar nossa atenção à análise de um dos textos mais fecundos do primeiro Levinas: *Le temps et l'Autre*ⁱⁱⁱ, que reúne quatro conferências realizadas pelo

ⁱ Cf. E. Levinas-A. Peperzak, *Ethique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris 1986, tr. it, *Ética como filosofia prima*, organização de F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 58-59.

ⁱⁱ F. Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*, organização de R. e A. Mayer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, pp. 139-161; trad. it. *Il nuovo pensiero*, organização de G. Bonola, comentário de G. Scholem, Arsenale Editrice, Venezia 1983, p. 58.

ⁱⁱⁱ E. Levinas, Cf. E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, in J. Wahl et alli, *Le Choix, Le Monde, L'Existence (Cahiers du Collège Philosophique)*, B. Arthaud, Paris-Grenoble 1947, pp. 125-196; segunda edição inalterada

filósofo judeu lituano no ano de 1946/47 no Collège Philosophique de Jean Wahl. O que aqui buscamos se mostra em estreita conexão com a obra inédita publicada em Paris em novembro de 2009, a saber, os *Carnets de captivité*^{iv} – anotações escritas pelo suboficial da reserva do exército francês Levinas, fragmentos registrados durante os cinco longos anos de prisão no *Stalag 1492* do campo para prisioneiros especiais de Hannover –, e em articulação com obras como *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*^v, *De l'évasion*^{vi} e *De l'existence à l'existant*^{vii}, entre outras. Desde o início o que se mostra de modo muito evidente é a aguda tomada de consciência do quanto esse texto é crucial, através do que contém em síntese, não apenas para compreender os temas da maturidade teórica do autor, mas também para lançar luz sobre nosso presente e para nos dar ferramentas para exercer uma leitura fenomenológica profunda. O sujeito dos dias de hoje, que vive em uma realidade cada vez mais desmaterializada e desencarnada, por mais que se encontre hiperconectado e online, vive sozinho e sem tempo, ou seja, na mera sincronia de momentos que são todos iguais e, ao mesmo tempo, alheios ao Outro. Esta contribuição que se desdobra em uma espécie de corpo a corpo com *Le Temps et l'Autre*, deixa indicado o que é o grande engano ao qual está submetido o sujeito contemporâneo, que acredita ser livre, mas

com o acréscimo de um novo prefácio, Fata Morgana, Montpellier 1979; terceira edição conforme a segunda, Puf, Paris 1983, 1991; tr. it *Il Tempo e l'Altro*, organização de F. P. Ciglia, Genova 1993, 1997², 2001³; agora *Il Tempo e l'Altro*, organização de F. Nodari, Mimesis, Milano-Udine 2022. Agradecemos ao editor por autorizar a publicação de nosso posfácio nesta edição dedicada ao pensamento de Emmanuel Levinas.

^{iv} E. Levinas, *Carnets de captivité*, in *Œuvres 1*, sob a organização de C. Chalier e R. Calin, Bernard Grasset/IMEC, Paris 2009, trad. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, organização de S. Facioni, Bompiani, Milano 2011. Doravante *Œuvres 1*. Destacamos que a tradução das passagens que aqui foram utilizadas são de nossa responsabilidade, e que se cita a partir do original em francês.

^v E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, in “Esprit” 26(1934), trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tradução de A. Cavalletti, introdução de G. Agamben, com um ensaio de M. Abensour: *Le “Mal élémental”* (trad. de S. Chiodi), Quodlibet, Macerata 1996.

^{vi} E. Levinas, *De l'évasion*, in “Recherches Philosophiques», V (1935/36), pp. 373-392, reeditado no volume de J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982, trad. it. *Dell'evasione*, organização de G. Cecon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

^{vii} E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947) Vrin, Paris 1978, p. 42; trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, organização de F. Sossi, com prefácio de P.A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986.

que se encontra simplesmente sitiado pela informação^{viii}; que acredita estar em relação, mas é solitário^{ix}: experimenta novos medos, vive na incerteza, habita não-lugares^x. Na hipertrofia do próprio eu tem-se evocada uma marcha retrotópica^{xi} ao sabor de uma cosmotecnologia desorientadora e totalizante. Por conseguinte, surge uma espécie de paralisia de si que impede que o eu sou de carne e de sangue possa iniciar-algo-com-si-mesmo. Cristalizado de tal forma em sua mania egolátrica, faz impedir o próprio tempo de acontecer como se o tempo e o Outro fossem relegados ao passado e como se o futuro, submetido ao ser, fosse percebido como uma ameaça. O futuro torna-se algo nebuloso quando não se deixa que o próprio tempo aconteça. Falta-lhe sua conotação de *porvir*, assim como ao *Eu* o seu voltar-se ao acusativo, à sua condição ou in-condição de refém^{xii}, de único^{xiii} e de eleito, o “ser exposto à questão, ter que responder – que nasce da linguagem na responsabilidade”^{xiv}. Pode-se dizer que hoje o ser-aí, reduzido segundo Byung-Chul Han ao *phono sapiens*^{xv}, repete sistematicamente, ignorando a impossibilidade de poder que provém do rosto de Outrem, o seu retorno a Ítaca. Além disso, o ser aí, desatinado em seu inútil esforço de Sísifo, não possui mais “fome de acontecimento”^{xvi}, pois faz ignorar sua

^{viii} B.-C. Han, *Undinge: Umbrüche der Lebenswelt*, Ullstein Verlag, Berlino 2021; trad. it. *Le non cose. Come abbiamo smeso di vivere il reale*, Einaudi, Torino 2022, pp. 8 ss.

^{ix} *Ibid.*, pp. 32-39. Em sua crítica à hipercomunicação o filósofo sul-coreano identifica o smartphone como “il principale infoma”, “un oggetto narcisistico e autistico grazie al quale *si percepisce soprattutto sé stessi*. Così facendo – continua – esso distrugge anche l’empatia. [...] Esso rende l’Altro *disponibile*, reificandolo. [...] *La scomparsa dell’Altro* è proprio il motivo ontologico per cui lo smartphone ci rende soli”.

^x Sobre este ponto confira M. Augé, *Condividere la condizione umana. Un vademecum per il nostro presente*, trad. it. e organização de F. Nodari, Mimesis, Milano-Udine 2019.

^{xi} Conforme compreendera Bauman, o nosso tempo é atravessado por uma utopia voltada para trás: “un simile *dietrofront* trasforma il futuro, da habitat naturale di speranze e di aspettative legittime, in sede di incubi [...] La via del futuro somiglia stranamente a un percorso di corruzione e degenerazione. Il cammino a ritroso, verso il passato, si trasforma perciò in un itinerario di purificazione dai danni che il futuro ha prodotto ogni qual volta si è fatto presente» Cf. Z. Bauman, *Retrotopia*, trad. de M. Cupellaro, Laterza Roma-Bari 2017, pp. XVI-XVII (grifo nosso).

^{xii} Cf. E. Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, 1978, Livre de poche, Paris 1987; trad. it. *Umanesimo dell’altro uomo*, intr. e trad. de A. Moscato, Genova 1998, pp.127-128.

^{xiii} E. Levinas *De l’unicité*, préface de D. Cohen-Levinas, Payot & Rivages, Paris 2018, p. 49 ss.

^{xiv} E. Levinas, *Etica come filosofia prima*, cit, p. 55.

^{xv} B.-C. Han, *Le non cose*, cit. p. 46.

^{xvi} E. Levinas, *Œuvres 1*, cit., p. 80.

fecunda corporalização, a carícia que remete ao “significado *corporal* do tempo”^{xvii}, preferindo a perseverança no ser e a esterilidade de uma “emoção egoísta”^{xviii}. A passagem dessa “própria dimensão da baixeza”^{xix} para o “despertar dos sentimentos elementares”^{xx} – até a reafirmação da primazia do corpo biológico e da sua coincidência com “a voz misteriosa do sangue”^{xxi} – é curta. A agressão russa à Ucrânia mostra-se, infelizmente, como um exemplo tangível dessa lógica. É por essa razão que há urgência em se colocar a sabedoria do amor no centro de nossas existências, para que se possa cumprir a sabedoria do futuro. Uma sabedoria que se encontra muito além do saber e da técnica e que se afirma como “excesso do humano em meio à barbárie do ser, embora nenhuma filosofia da história nos ofereça garantias contra o retorno da barbárie”^{xxii}. Uma sabedoria que encontra o seu centro no *tempo* e no *Outro*.

^{xvii} *Ibid.*, p. 186 (grifo nosso).

^{xviii} *Ibid.*, p. 245.

^{xix} E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 126.

^{xx} E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 25.

^{xxi} *Ibid.*, p. 33.

^{xxii} E. Levinas, *Etica come filosofia prima*, cit, p. 72.

Da solidão ao instante *

Passados exatos vinte anos desde a última reedição de *O tempo e o outro*, nota-se, com efeito, a necessidade de se repropor, mediante a excelente tradução de Francesco Paolo Ciglia, uma compilação que constitua, seriamente, uma espécie de célula germinal do pensamento do filósofo judeu lituano Emmanuel Levinas. É como se, em certo sentido, o texto das quatro conferências ministradas por Levinas em 1946/47 durante o primeiro ano de atividade no Collège Philosophique, fundado por Jean Wahl, fosse uma espécie de provocação e, ao mesmo tempo, uma eventual resposta às instâncias do presente. Um presente desorientado, líquido, dominado pelo poder técnico-científico, habitado por um crescente desgaste do simbólico que corre o risco de colocar em xeque a própria possibilidade de compartilhar a condição humana⁽¹⁾ – tensão entre os relacionamentos supérfluos⁽²⁾ e as relações autênticas⁽³⁾ –

* N.T. Esta parte do texto em diante consiste, em sua íntegra, no “Posfácio” da recém publicada nova edição italiana da obra *Le temps et l'autre*. Para referência: NODARI, Francesca. Postfazione. In: LEVINAS, Emmanuel. *Il tempo e l'altro*. Milano, Udine: Mimesis Edizioni, 2021, pp. 99-153. Esta nova edição de *O tempo e o outro* contou com as notas e com a tradução, do francês para o italiano, de Francesco Paolo Ciglia, além do já indicado posfácio de Francesca Nodari, que aqui se apresenta ao público em língua portuguesa com tradução de Klinger Scoralick. Agradecemos a gentileza e confiança da professora Francesca Nodari por compartilhar conosco este seu bellissimo, instigante, denso e importante trabalho de comentário (somado à introdução que aqui o antecede sob o sugestivo título “A partir do tempo e do outro”), assim como sua disponibilidade e empenho para participar deste dossiê dedicado ao pensamento de Emmanuel Levinas; e também, é claro, nossos agradecimentos à editora Mimesis por autorizar a reprodução deste material e, por conseguinte, sua tradução do italiano para o português. Por motivos técnicos e de estilo do trabalho de tradução, optamos por manter a mesma sequência de numeração das notas de rodapé que constam do “posfácio”. Portanto, para fins de diferenciação das notas já indicadas em números romanos neste texto até então, utilizaremos números arábicos entre parênteses em todas as notas daqui por diante sob nova contagem. Por fim, e não menos importante, destacamos que as traduções das passagens dos textos de Levinas foram feitas todas elas do italiano para o português, conforme se encontram citadas no “Postfazione”.

⁽¹⁾ Cf. M. Augé, *Condividere la condizione umana*, organização de F. Nodari, Mimesis, Milano-Udine 2019.

⁽²⁾ Cf. M. Augé, *Éloge du bistrot parisien*, Payot & Rivages, Paris 2015; trad. it. *Un etnologo al bistrot*, trad. de M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 48-49.

⁽³⁾ Cf. Z. Bauman - L. Donskis, *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2013; trad. it. *Cecità Morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, trad. de M. Cupelaro, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 20 ss.

, dominado por um senso difuso de incerteza e de medo⁽⁴⁾ por conta do vírus ameaçador da “adiaforizzazione”⁽⁵⁾, da indiferença moral, e ao mesmo tempo atravessado por uma verdadeira crise da própria humanidade do homem⁽⁶⁾, que encontrou seu auge na irrupção da pandemia planetária. Juntamente com o léxico introduzido nesta fase de emergência que dura quase dois anos – pensemos em termos como *lockdown*, quarentena, toque de recolher, contágio, distanciamento social –, duas noções antigas e muito recorrentes encontram-se em destaque, praticamente tornando-se um paradigma da condição que cada um de nós vivenciou no presente contínuo de sua própria existência, *solidão* e *tempo*, ambas intimamente ligadas à experiência dolorosa e inesperada do confinamento, e que parece quase anacrônica na era da globalização.

Certamente, não é nossa intenção aqui voltarmos-nos sobre o delicado debate surgido em torno de tais questões.

Gostaríamos apenas de indicar sobre o isolamento, que se deu em nível mundial – espécie de *epoché* do sujeito pós-moderno que volta a se descobrir frágil, vulnerável, impotente, finito, mortal –, o *ponto de partida* que mostra a atualidade premente das reflexões levinasianas, que adquirem uma força ainda maior quando se leva em conta a publicação de sua obra inédita que veio à público em novembro de 2009, em Paris. Em seus *Carnets de captivité*⁽⁷⁾ – espécie de ensaio filosófico do ilustre filósofo judeu lituano – compostos por sete cadernos escritos em forma de fragmentos e notas durante seus cinco longos anos de prisão, Levinas reúne elementos-chave de sua reflexão sob a marca de condições dramáticas, dado que a

⁽⁴⁾ Ibid., pp. 119-163. Cf. também M. Augé, *Les nouvelles peurs*, Payot & Rivages, Paris 2013; trad. it. *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, trad. it. C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

⁽⁵⁾ Ibid., pp. 51 ss.

⁽⁶⁾ Cf. B. Casper, *Levinas pensatore della crisi dell'umanità*, trad. it. L. Bonvicini, prem. de F. Nodari, La Scuola, Brescia 2016.

⁽⁷⁾ Cf. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, sob a organização de C. Chalier e R. Calin, *Œuvres complètes*, t. 1, Grasset-Imec, Paris 2009; trad. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, organização de S. Facioni, Bompiani, Milano 2011. Salienta-se que para este texto citaremos diretamente da edição francesa (doravante *Œuvres I*). Além do mais, salienta-se que a tradução das passagens aqui são utilizadas é nossa.

Convenção de Genebra havia então perdido por completo sua autoridade e os prisioneiros estavam submetidos a toda sorte de privações, ao mesmo tempo em que milhares de irmãos israelitas caminhavam para a morte certa santificando o Nome⁽⁸⁾. O suboficial da reserva do exército francês Levinas, em razão do uniforme que trajava, não teve este mesmo destino atroz, embora no inferno daquele *Stalag 1492*⁽⁹⁾ tenha sido submetido a todo tipo de infâmia, como ele mesmo descreve em *Difficile liberté*:

“Éramos apenas quase-homens, um grupo de símios. Um pequeno murmúrio interior – força e miséria dos perseguidos – recordava a nossa essência de seres dotados de razão. Mas *não estávamos mais no mundo*. Nosso ir e vir, nossa dor e nosso riso, as doenças e as distrações, o trabalho manual e a angústia nos olhos, as cartas que chegavam da França e aquelas enviadas à família: *tudo acontecia entre parêntesis*. Seres paralisados em sua própria espécie; seres sem linguagem, apesar das palavras. O racismo não é um conceito biológico; o *antisemitismo*⁽¹⁰⁾ é o *arquétipo de todo aprisionamento*”⁽¹¹⁾.

⁽⁸⁾ Cf. E. Levinas, *L'expérience juive du prisonnier*, Ibid., pp. 209-215, qui p. 210-211 e Id., *Écrits sur la captivité et Hommage à Bergson*, Ibid., p. 207.

⁽⁹⁾ Cf. B. Casper, *Emmanuel Levinas. La scoperta dell'umanità nell'inferno dello Stalag 1492*, trad. de L. Bonvicini, organização de F. Nodari, Mimesis, Milano-Udine 2018.

⁽¹⁰⁾ Não podemos deixar de mencionar o célebre texto de E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, suivi d'un essai de M. Abensour, Payot & Rivages, Paris 1997 (o ensaio de M. Abensour intitula-se *Le mal élémental* e provém da “Esprit”, 26 [1934]); trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. de A. Cavalletti, introdução de G. Agamben, com um ensaio de M. Abensour (trad. de S. Chiodi), Quodlibet, Macerata 1997. No prefácio de 1990, ao refletir sobre a origem da sangrenta barbárie nacional-socialista e excluindo o fato de que ela se encontra “em alguma anomalia contingente da razão humana ou mesmo em algum mal-entendido ideológico acidental”, Levinas esclarece neste texto – através de uma dura crítica a Heidegger – “que esta origem pertence a uma possibilidade essencial do Mal elementar (*Mal élémental*) à qual toda boa lógica pode conduzir, e a respeito da qual a filosofia ocidental não se encontra suficientemente segura. Possibilidade que se inscreve na ontologia do ser que cuida do ser “*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst*”. Possibilidade que ainda ameaça o sujeito correlativo ao ser-com e o poder-ser. (Ibid., p. 23). Cf. também, adiante, nota 25. Sobre a origem do mal no pensamento de Levinas confira F. Nodari, *Il male radicale tra Kant e Levinas*, Giuntina, Firenze 2008.

⁽¹¹⁾ E. Levinas, *Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963; 2 ed. reformulada e concluída (alguns ensaios foram removidos e outros novos adicionados), ibid. 1976; 3 ed. conforme a segunda, Lgf, Paris 1984; tr. parcial *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo* (scritti scelti), tr., intr. e notas de G. Penati, La Scuola, Brescia 1986; tr. integral *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, organização de S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 193 (grifo nosso).

Recorrendo aqui a um método que é chamado de hermenêutica da facticidade histórica, pretendemos apresentar, antes de mais nada, aquilo que Levinas define como a “tese principal” de seu livro, que consiste

em pensar o tempo não como degradação da eternidade, mas como relação com *aquilo* que, por si inassimilável, absolutamente outro, não se deixa assimilar pela experiência, ou com *aquilo* que, por si infinito, não se deixa com-preender; [...] Relação com o in-visível em que a invisibilidade resulta não da incapacidade do conhecimento humano, mas da incapacidade do conhecimento enquanto tal, da sua inadequação frente ao infinito do absolutamente outro.⁽¹²⁾

Ora, e quais são os principais temas abordados no livro? A evasão do “há”, ato de inserção do eu na existência, a opressão do eu diante do ser, a materialidade do eu, o gozo, o conhecimento e o retorno sobre si; o peso do ser no trabalho, no sofrimento e na dor; a solidão e o mundo da luz, a morte entendida não como puro nada, mas como mistério que não pode ser assumido; a “eventualidade do evento” que quebra a “monotonia tique-taque dos instantes isolados – o acontecimento do *totalmente outro*, do porvir, temporalidade do tempo”⁽¹³⁾. Trata-se de chegar ao encontro com Outrem através do temporalizar-se do “eu sou” que decidiu-começar-algo-com-si-mesmo. Por isso vê-se despontar páginas cruciais sobre a feminilidade que é entendida como “alteridade transcendente que desvenda o tempo”⁽¹⁴⁾ por meio

⁽¹²⁾ E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, in J. Wahl et al., *Le choix, le monde, l'existence* (Cahiers du Collège Philosophique), B. Arthaud, Paris-Grenoble 1947, pp. 125- 196; 2 ed. não alterada, com acréscimo de um novo Prefácio, Fata Morgana, Montpellier 1979; 3 ed. conforme a segunda, Presses universitaires de France, Paris 1983, 1991; tr. it *Il Tempo e l'Altro*, organização de F.P. Ciglia, Genova 1993, 1997², 2001³; *Il Tempo e l'Altro*, trad. de F.P. Ciglia, organização de F. Nodari, Mimesis, Milano-Udine 2021 (doravante, TA), aqui p. 11; veja também p. 34: “L'essere è il male, non perché finito, ma perché senza limiti”.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 17.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 18.

da centralidade do eros – da paternidade até a fecundidade do eu –, como a própria concretude da diacronia⁽¹⁵⁾.

1. Separação e distinção

O que gostaríamos de evidenciar em nossa leitura é a recorrência de uma noção que não apenas atravessa os escritos anteriores a *Le temps et l'autre*, mas que aparece constantemente nos *Carnets de captivité*. Esta noção é o *instante*. Trata-se de uma noção complexa, ambígua, e igualmente provocativa, como se Levinas a tivesse elegido como paradigma para alcançar os desdobramentos decisivos que foram assumidos em suas obras da maturidade: *Totalité et infini* (1961)⁽¹⁶⁾ e *Autrement qu'être* (1974)⁽¹⁷⁾. A partir de *De l'évasion* (1935)⁽¹⁸⁾ a reflexão sobre o instante coloca-se no centro do pensamento de Levinas. “Na minha filosofia a noção de instante é o equívoco fundamental”, observa Levinas nos *Carnets*⁽¹⁹⁾. E em *De l'existence à l'existant* ele diz: “Afinal, o princípio fundamental do método que adotamos [...] consiste em analisar o instante em profundidade para buscar a dialética que se espacia em uma

⁽¹⁵⁾ Sobre esse sentido de temporalidade que é introduzido por Levinas pela primeira vez na linguagem filosófica e que ultrapassa o sentido linguístico de F. de Saussure, Cf. F. Nodari, *Temporalità e umanità. La diacronia in Emmanuel Levinas*, prem. de B. Casper, Giuntina, Firenze 2017.

⁽¹⁶⁾ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; Lgf, Paris 1990; trad. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, organização de A. Dall'Asta, com um texto introdutório de S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980 (doravante TI).

⁽¹⁷⁾ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, 1978; Lgf, Paris 1990; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, organização de S. Petrosino e M.T. Aiello, introdução de S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983 (doravante AE).

⁽¹⁸⁾ E. Levinas, *De l'évasion*, in “Recherches Philosophiques», 5 (1935/36), pp. 373-392, reeditado no volume de J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982; trad. it. *Dell'evasione*, organização de G. Cecon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia 1983 (doravante DE).

⁽¹⁹⁾ *Œuvres I*, p. 140.

dimensão ainda insuspeita”⁽²⁰⁾. Além disso, nas penetrantes páginas de *Le temps et l'autre* há uma segunda noção igualmente imprescindível: a *solidão*. A genialidade de Levinas consiste em remontar, se assim o podemos dizer, à origem de seu significado – antes de qualquer compreensão ou análise psicológica, ou social – que exprime, acima de tudo, a “ausência de tempo”⁽²¹⁾. Trata-se de uma condição que o sujeito adquire depois de se libertar do “ser que vale e que pesa”⁽²²⁾, evasão⁽²³⁾ que através do ato de inserção na existência é “essencialmente assujeitamento e servidão” e, ao mesmo tempo, “a primeira manifestação ou a própria constituição do existente, de alguém que é”⁽²⁴⁾. Como se faz notar, em *Da evasão* Levinas introduz um neologismo de denso impacto, a saber, *ser atado, être rivé*⁽²⁵⁾, para mostrar, por um lado, através da

⁽²⁰⁾ E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1978, p. 42; trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, organização de F. Sossi, prem. de P.A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986, pp. 23-24 (doravante EE).

⁽²¹⁾ E. Levinas, TA, p. 44 (grifo nosso).

⁽²²⁾ E. Levinas, DE, p. 16.

⁽²³⁾ Ibidem. Observa Levinas: “*L'evasione*, di cui la letteratura contemporanea manifesta la strana inquietudine, appare alla nostra generazione come la più radicale condanna della *filosofia dell'essere*” (grifo nosso).

⁽²⁴⁾ E. Levinas, EE, p. 27.

⁽²⁵⁾ Cf. o notável texto de M. Abensour, *Il male elementale*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., pp. 41-91. Sobre o *être rivé*, compartilhamos da tese de Miguel Abensour que aponta para uma estreita linha de continuidade entre *De l'évasion* e o ensaio conferido ao hitlerismo “quasi a voler determinare con una nuova analisi la dimensione ontologica di una situazione di incatenamento di massa – la riduzione di un popolo intero all'essere inchiodati” (Ibid., p. 66). Evocando no encadeamento do encadeamento a *Stimmung* do hitlerismo, Abensour traz à tona o seguinte: “dell'essere inchiodati l'hitlerismo ha conservato solo una parte, il fatto che vi è essere, [...] manca il secondo momento, l'incitamento ad evadere, come se il sentimento d'identità tra l'io e il corpo s'interponesse tra l'incatenamento e quel che gli si oppone, sbarrasse quell'apertura che è il bisogno di uscire” (Ibid., pp. 76-77). “L'ontologia nella temporalità' della Germania hitleriana – continua Abensour – può così definirsi: il primato del corpo biologico, la conseguente esaltazione del sangue e della razza appare come un modo specifico di esistere; la situazione cui l'uomo è inchiodato costituisce ormai il fondamento del suo essere e circoscrive paradossalmente i suoi poter-essere” (Ibid., p. 52). Mas o que pretende Levinas por identificação com o corpo biológico? Demonstrar o fato de que “a sua aderência ao Eu vale por si mesma. É uma aderência da qual não se escapa”, a ponto de levar à coincidência imediata com “a voz misteriosa do sangue” (E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 33). É de onde surge outra questão: o que está em jogo neste “despertar de sentimentos elementares” (Ibid., p. 25) senão o questionamento dramático, em última instância, da “própria humanidade do homem”? (Ibid., p. 37, grifo nosso). Por fim, gostaríamos de salientar que o sujeito encarnado deve ser entendido de um modo absolutamente outro em relação aos termos de um conceito biológico (Cf. E. Levinas, AE, p. 137). Vê-se também em E. Levinas, TI, p. 130: “Il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di ‘dare senso’ ad ogni cosa”. Nos *Carnets de captivité* emerge essa subjetividade de carne e de sangue, que através de sua dupla necessidade e sua mortalidade, encontra-se exposta, vulnerável, responsável.

vergonha, “a impossibilidade radical de se escapar de si mesmo”, e de outro lado, através da náusea, o fato de que “*se está acorrentado a si mesmo*, aprisionado em um círculo estreito que sufoca. Está lá, e não há mais nada a se fazer, nada a acrescentar [...], é a própria experiência do ser puro [...]. Mas o não-ter-nada-a-se-fazer é o aspecto de uma situação na qual a inutilidade de qualquer ação é precisamente a indicação do *instante supremo* em que só resta sair”⁽²⁶⁾. Em meio a esta situação desesperadora, não se trata de ir a um lugar qualquer, mas de sair da prisão do ser, sob o impulso daquilo que Levinas chama de “necessidade de excedência”⁽²⁷⁾, necessidade de se “quebrar o encadeamento mais radical, o mais inabalável, o fato de que o eu é si mesmo”⁽²⁸⁾. Em uma espécie de corpo a corpo com Heidegger – a quem Levinas reconhece a intuição concernente à identificação da diferença *entre ser e ente*⁽²⁹⁾ (*Sein* e *Seiendes*, que será traduzido por Levinas como existência e existente) e a introdução de uma hermenêutica da facticidade histórica, por meio da qual o *tempo* volta a ocupar um lugar primordial na filosofia⁽³⁰⁾ –, Levinas contrapõe o êxtase, evento da existência, ao aparecimento da hipóstase que

não é apenas o surgimento de uma nova categoria gramatical; (antes) significa a suspensão do anonimato do *há*, o aparecimento de um domínio privado, de um nome. No fundo do *há* – continua Levinas – surge um existente. O sentido ontológico do ente na

⁽²⁶⁾ E. Levinas, DE, pp. 37-38 (grifo nosso, exceto: *è l’esperienza stessa dell’essere puro*).

⁽²⁷⁾ Ibid., p. 19.

⁽²⁸⁾ Ibid., p. 20.

⁽²⁹⁾ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), organização de F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. *Essere e tempo*, trad. de A. Marini, à luz do texto em alemão, Mondadori, Milano 2006, par. 9, *Il tema dell’analitica dell’esserci*, pp. 131 ss. Sobre este ponto veja E. Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; 2 ed. aumentada 1967, 1999; trad. it. parcial *La traccia dell’altro*, trad. de F. Ciaramelli, prefácio de E. Levinas e *Postilla del traduttore*, Pironti, Napoli 1967; trad. it. integral *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. de F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 65-66 (doravante EDE). Escreve Levinas: “Ora, tutta l’opera di Heidegger tende a mostrare che il tempo non è una cornice dell’esistenza umana, ma che, nella sua forma autentica, la ‘temporalizzazione’ del tempo è l’evento della comprensione dell’essere. È proprio la comprensione che si fa [...] se si considera l’uomo come un ente, la comprensione dell’essere costituisce l’essenza di tale ente. Ma, ed è il tratto fondamentale della filosofia heideggeriana, l’essenza dell’uomo è nello stesso tempo la sua esistenza. Ciò che l’uomo è, è nello stesso tempo il suo modo d’essere, il suo modo di *esser qui*, di ‘temporalizzarsi’”. Cf. também Id., TA, pp. 27 ss.

⁽³⁰⁾ Cf. E. Levinas, EDE, p. 62. Veja também M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 1221.

economia geral do ser – que Heidegger simplesmente colocou ao lado do ser por meio de uma distinção – é assim deduzido. Através da hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de *há*. O ente – que é – é o sujeito do verbo ser e, conseqüentemente, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Há alguém que assume o ser, que agora é o *seu ser*⁽³¹⁾.

Em nossa opinião, encontram-se nos *Carnets* indícios que nos permitem compreender mais profundamente não apenas em que termos se dá a relação entre a existência e o existente, mas o quão é indispensável manter sob a atenção do olhar a oferta de uma nova compreensão da temporalidade que ocorre, ao contrário de Platão e Aristóteles, para os quais o tempo é uma soma do movimento ou uma imagem da eternidade narrada, em uma inabalável temporalização de si mesmo, não tanto de um “ente para o qual em seu ser seu próprio ser está em jogo”, mas de um “eu sou” de carne e de sangue que é chamado a decidir por iniciar-algo-com-si-mesmo. Para que isso ocorra ele “*precisa do outro*, o que significa o mesmo [...] (que) *tomar o tempo a sério*”⁽³²⁾.

Escreve Levinas: “Finalmente a relação com a minha existência não pode ser a assunção desta existência, mas o seu problema”⁽³³⁾, precisamente porque se trata de dissolver o “equivoco como a própria definição do verbo”⁽³⁴⁾. Em Heidegger “a existência é sempre recolhida no interior do existente – aliás, o termo “*Jemeinigkeit* [minheidade] exprime precisamente o fato de que a existência é sempre propriedade de alguém”⁽³⁵⁾; através da *Geworfenheit* se exprime “o fato de ser lançado’... à existência [...] como se a existência fosse independente do existente, e o existente que se encontra lançado não pudesse jamais tornar-se senhor da existência”⁽³⁶⁾. Em

⁽³¹⁾ E. Levinas, EE, p. 75.

⁽³²⁾ F. Rosenzweig, *Das neues Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*, organização de R. e A. Mayer, Nijhoff, Den Haag 1984, pp. 139-161; trad. it. *Il nuovo pensiero*, organização de G. Bonola, comm. di G. Scholem, Arsenale, Venezia 1983, p. 58 (grifo nosso).

⁽³³⁾ E. Levinas, *Œuvres I*, p. 59.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, p. 140.

⁽³⁵⁾ E. Levinas, TA, p. 28.

⁽³⁶⁾ Cf. *Ibid.*, pp. 28-29.

Levinas não há tanta *distinção*, mas *separação*. O “estar acorrentado”⁽³⁷⁾ ao ser expressa “o horror do ser que se opõe à angústia do nada; é um medo de ser e não para o ser; um ser entregue a algo que não é um ‘algo’”⁽³⁸⁾. Da imitação do nada que é o *há*⁽³⁹⁾ é preciso escapar – através do esforço que “não é uma consciência, mas um *acontecimento*”⁽⁴⁰⁾, que é em sua duração “inteiramente feito de apreensões”⁽⁴¹⁾, “o cumprimento do próprio instante”⁽⁴²⁾ – e romper em definitivo com Parmênides⁽⁴³⁾. “O instante”⁽⁴⁴⁾ – explica Levinas nos *Carnets* – é relação com a existência”⁽⁴⁵⁾. E mais uma vez ele aponta em meio às suas *Anotações filosóficas diversas*: “A significação dos acontecimentos encontra-se em seu instante, em seu ‘tempo morto’ e não em seu contexto temporal. Em seu instante: a sua iniciação ao ser, sua maneira de acolher a

⁽³⁷⁾ Levinas, DE, p. 17.

⁽³⁸⁾ E. Levinas, EE, p. 55.

⁽³⁹⁾ Sobre a noção de *il y a* parece-nos importante indicar aquilo que escreve Maurice Blanchot quando busca explicar o *Fora ou a noite*, noções que mais tarde serão descritas em termos de neutro e desastre. Conforme observa Jacques Rolland, de modo acertado, em seu ensaio *Uscire dall’essere per una nuova via* (em DE, pp. 71-127), há duas razões pelas quais vale a pena evocar Blanchot: “La prima sta nel fatto [...] che il neutro non ci pare possa essere pensato che nel suo rapporto con il c’è levinasiano; la seconda, più sottile, nel fatto abbastanza straordinario che Blanchot impiegò il termine c’è in un racconto scritto proprio nel momento in cui Levinas componeva *Dell’evasione*” (*Le dernier mot*, in *Le Ressassement éternel*, Minuit, Paris 1952 e 1983). Escreve Blanchot em *Lo spazio letterario*: “Nella notte, tutto è sparito. [...] La notte è l’apparizione del ‘tutto è sparito’. [...] Ciò che appare nella notte è la notte che appare, e l’estraneità non viene soltanto da qualcosa di invisibile che si farebbe vedere al riparo e nella sollecitazione delle tenebre: *l’invisibile è allora ciò che non si può cessare di vedere*, l’incessante che si fa vedere” (Cf. M. Blanchot, *L’espace littéraire*, Gallimard, Paris 1968; trad. it. *Lo spazio letterario*, trad. de G. Zanobetti, Einaudi, Torino, p. 139, grifo nosso). Note-se também um trecho de uma carta de Levinas para Blanchot, datada de 26 de outubro de 1941, na qual o filósofo judeu lituano deixa suas impressões sobre *Thomas l’Obscur*, expressando desde o início o que chamou a sua atenção: “Ti dirò subito due parole dello choc iniziale, lo sai che il tema della notte che domina in tutto il tuo libro così come il tema del ‘corpo’, di cui io evidenzio l’importanza, sono i temi principali del mio lavoro sull’istante. Ho provato al tempo stesso una emozione intensa di gioia e di spavento. La gioia di non essere *solo*; lo spavento di sentire, in una foresta vergine di cui io mi credevo il solo e il primo a esplorare il mistero e la profondità, una presenza umana [...] La parola *notte* non era ancora pronunciata. E poi bruscamente la notte quando Thomas cammina sulla riva – la notte, *la presenza dell’assenza*, la formula stessa che io impiego” (Cf. *Maurice Blanchot, Cahier 107* dirigé par É. Hoppenot et D. Rabaté, de l’Herne, Paris 2014, p. 307, grifo nosso). Cf. também E. Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. it. *Su Maurice Blanchot*, trad. de A. Ponzio, introdução de F. Fistetti e A. Ponzio, Palomar, Bari 1994 (Caratterimobili, Bari 2015²).

⁽⁴⁰⁾ E. Levinas, EE, p. 25 (grifo nosso).

⁽⁴¹⁾ *Ibid.*, p. 27.

⁽⁴²⁾ *Ibidem*.

⁽⁴³⁾ E. Levinas, TA, p. 25.

⁽⁴⁴⁾ Cf. E. Levinas, *Œuvres I*, p. 140: “...questo *istante* è insieme *essere* ed *essente*” (grifo nosso).

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, p. 178.

aventura da existência”⁽⁴⁶⁾. Este fragmento faz recordar a maneira como Levinas se expressa em *De l’existence à existant* com palavras muito semelhantes na tentativa de explicar o sentido etimológico do instante: “O essencial do instante é o seu *estar*. Mas esse aprisionamento esconde um acontecimento”⁽⁴⁷⁾.

2. Equivocidade do instante, solidão e evento

Como entender essa definição da noção de instante? Afirma-se por um lado a estreita conexão com o acontecimento, e por outro elucida-se o sentido do “equivoco como estrutura do mistério”⁽⁴⁸⁾, que está por detrás da noção de instante. Há o *instante* que culmina no ato de inserção na existência e um *segundo instante*⁽⁴⁹⁾ que, em sua captura, esconde o acontecimento por antonomásia, o encontro com os outros, que no ensaio aqui apresentado é descrito, fenomenologicamente, atravessando o mistério da morte e do sofrimento, do eros, e, em última análise, de *Outrem*. Como observa magistralmente Bernhard Casper:

“Desde o final dos anos 30 a palavra ‘acontecimento’ já havia se tornado uma palavra extremamente provocativa para o pensamento de Levinas⁽⁵⁰⁾. A reflexão sobre o ‘acontecimento’ tornar-se-á também fundamental para Heidegger após a ‘virada’; nos escritos publicados até 1947 esta palavra ainda não havia se tornado central em seu pensamento. No *prefácio* do seu texto *De l’existence à l’existent*, publicado em 1947, no qual se reúnem algumas de suas reflexões após os anos de

⁽⁴⁶⁾ Ibid., p. 306.

⁽⁴⁷⁾ E. Levinas, EE, p. 71.

⁽⁴⁸⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 140.

⁽⁴⁹⁾ E. Levinas, EE, p. 85. Pergunta Levinas: “come potrebbe generarsi il tempo in un soggetto solo? Il soggetto solo non può negarsi, non ha nulla. L’alterità assoluta dell’altro istante – se il tempo non è l’illusione di una stasi – non può trovarsi nel soggetto che è definitivamente sé stesso”.

⁽⁵⁰⁾ Nos *Carnets* Cf. também *Œuvres 1*, pp. 123 e 188.

cárcere, Levinas escreve: ‘o acontecimento... constitui o tema principal deste livro’⁽⁵¹⁾. O fato de que na questão filosófica referente à verdade [...] o termo ‘acontecimento’ seja tão central para Levinas deve ser também entendido em associação com sua leitura da *Estrela da Redenção*, de Franz Rosenzweig⁽⁵²⁾. No cerne desta obra encontra-se a definição da revelação como um ‘acontecimento que surgiu de um *instante*, como um acontecimento que aconteceu’⁽⁵³⁾⁽⁵⁴⁾.

O evento da hipóstase, que é laceração – rompimento da insônia, ofertar-se de uma identidade –, expressa o presente, mas não é ainda o tempo. Aqui o ente é um todo com a própria existência, exerce o domínio de existir, mas é “mônada e *solidão*”⁽⁵⁵⁾. Nesta evanescência “a *solidão* é a unidade indissolúvel *entre o existente e o seu existir*. Não aparece como uma privação da relação com os outros, que é dada previamente. Ela surge como resultado da hipóstase. A *solidão* é a *própria unidade do existente*, o fato de que há algo na existência a partir do qual a existência é feita. O sujeito é sozinho porque é um. É necessário que haja *solidão* para que seja possível a liberdade do começo, o domínio do existente sobre a existência, ou seja, em última análise, para que haja existente. A *solidão* não é, portanto, apenas desespero e abandono, mas também virilidade, altivez e soberania”⁽⁵⁶⁾. Precisamente, esses últimos aspectos foram suprimidos da análise existencialista da *solidão*. Segundo Levinas, o autor de *Ser e tempo* comete um duplo erro.

Em primeiro lugar: “Ao transformar a *solidão* em uma forma de ser no mundo, Heidegger recusa-se a perceber na *solidão* o nada do próprio fato de ser e o caminho da salvação. O lado obscuro da *solidão* não consiste em um ser que se

⁽⁵¹⁾ E. Levinas, EE, p. 12. Dada esta observação, parece incompreensível o motivo pelo qual em *Levinas concordance*, de C. Ciocan e G. Hansel (Springer, Dordrecht 2005), não se evidencia o termo *événement*. Isto também se aplica à noção de *il y a*, importante justamente por sua conexão com *événement*.

⁽⁵²⁾ Cf. também E. Levinas - B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, organização de A. Fabris, Ets, Pisa 2012.

⁽⁵³⁾ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. 2, *Der Stern der Erlösung*, 4 ed. Nijhoff, Haag 1976; trad. it. *La stella della redenzione*, organização de G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 170 (grifo nosso).

⁽⁵⁴⁾ B. Casper, *Levinas pensatore della crisi dell'umanità*, cit., pp. 24-25.

⁽⁵⁵⁾ E. Levinas, TA, p. 36 (grifo nosso).

⁽⁵⁶⁾ *Ibid.*, p. 40 (grifo nosso).

encontra equivocadamente no mundo: consiste no mal quanto ao próprio fato de ser, que não pode ser remediado por um ser mais completo, mas através da salvação⁽⁵⁷⁾⁽⁵⁸⁾.

O segundo erro consiste na visão inautêntica da cotidianidade (*Alltäglichkeit*), em que o ser-á não é um si-mesmo, mas um si-mesmo deus que vive no anonimato da medianidade⁽⁵⁹⁾ *:

“Devemos nos esforçar para qualificar como queda, vida cotidiana, animalidade, degradação e materialismo sórdido o conjunto de preocupações que preenchem nossos vastos dias e que nos arrancam de nossa *solidão* para nos lançar nas relações com nossos semelhantes”⁽⁶⁰⁾.

Apesar do esforço a *solidão* do ente não é um existencial do ser-á, mas a condição em que o si é submetido a si mesmo e é, ao mesmo tempo, pura imanência. Na existência cotidiana “surge um intervalo entre o eu e o si”⁽⁶¹⁾. É o intervalo em que o sujeito se encontra em relação com os alimentos do mundo, ao invés de estar diante dos utensílios⁽⁶²⁾. E nesta relação algo acontece: no binômio *necessidade-espaço*⁽⁶³⁾ o intervalo é ultrapassado; contrariamente ao que ocorre entre *eros*⁽⁶⁴⁾ e

⁽⁵⁷⁾ Cf. sobre esse ponto, E. Levinas, EE, p. 17: “La filosofia è la domanda sull’essere, ma è anche immediatamente *assunzione dell’essere*. E se è qualcosa di più di questa domanda, lo è solo in quanto permette di superarla e non di rispondervi. Se c’è qualcosa di più di questa domanda, non è una verità ma il *bene*” (grifo nosso).

⁽⁵⁸⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 52 (grifo nosso).

⁽⁵⁹⁾ Cf. E. Levinas, EDE, pp. 78 ss.

* N.T. Medianidade, *medietà*, *Durchschnittlichkeit*.

⁽⁶⁰⁾ E. Levinas, TA, p. 47 (grifo nosso).

⁽⁶¹⁾ *Ibid.*, p. 51.

⁽⁶²⁾ Cf. E. Levinas, EE, p. 36: “nel tentativo di distinguere la nozione di mondo da quella di una somma di oggetti siamo propensi a vedere una delle più profonde scoperte della filosofia heideggeriana. Ma per descrivere l’essere nel mondo, il filosofo tedesco si è precisamente richiamato ad una finalità ontologica a cui subordina gli oggetti nel mondo. Percependo negli oggetti il ‘materiale’ – nel senso in cui si parla di ‘materiale di guerra’ – li ha fatti rientrare nella cura d’esistere che per lui, equivale alla posizione stessa del problema ontologico. E ha così misconosciuto il carattere essenzialmente laico dell’essere nel mondo e la sincerità dell’intenzione”. Cf. também *Id.*, EDE, pp. 72 ss.

⁽⁶³⁾ Para uma abordagem detalhada da noção de “necessidade” veja F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 48-66. Cf. também *id.*, *Il bisogno dell’Altro e la fecondità del Maestro*, Giuntina, Firenze, pp. 33 ss.

⁽⁶⁴⁾ Sobre a noção de eros, Cf. F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, cit., pp. 67-70.

tempo, binômio cujo intervalo nunca será superado porque encontra-se sempre em um além por vir⁽⁶⁵⁾.

3. O “eu necessitado” versus o ser-aí ocupado

Não pretendemos aqui abordar analiticamente uma passagem crucial⁽⁶⁶⁾ que se encontra em *A teoria da necessidade*, na seção IV dos *Carnets*⁽⁶⁷⁾, mas não podemos deixar de destacar sua importância, pois é no próprio ato de desfrutar, “jouir de”, que se dá o gozo do sujeito: por um lado, a satisfação da própria necessidade, por outro, a dependência de um “fora”, já que o mundo “antes de ser um sistema de utensílios [...] é um conjunto de alimentos”⁽⁶⁸⁾.

De modo não surpreendente, embora observe-se que o sujeito está “à distância de todos os objetos que lhe são necessários para viver”, fica evidenciado, de imediato, que ao invés de se envolver em si mesmo, “na identidade pura e simples da hipóstase”, o sujeito não retorna a si mesmo, mas experimenta que “há ‘relação com tudo o que é preciso para ser’”⁽⁶⁹⁾. Em *Le temps et l'autre* Levinas mostra a passividade do sujeito diante das sensações, isto é, o dar-se da hipóstase como uma *consciência atordoada* que ocorre no próprio momento em que – como se pode ler amplamente em *Totalité et infini* – “o constituído” torna-se “o alimento do constituinte”⁽⁷⁰⁾. Cabe ao eu egoísta apenas constatar que na vida cotidiana já se manifesta um “esquecimento de si” ou que “há uma exterioridade que na não disponibilidade

⁽⁶⁵⁾ Sobre os binômios *necessidade-espaco e eros-tempo*, Cf. *Ibid.*, p. 120. Explica Levinas: “– Ciò che distingue il bisogno dall’eros – è che il bisogno è un intervallo superato dove la dualità sparisce. Assimilazione del mondo esteriore da parte del soggetto. Tutto il bisogno è soddisfatto, in primo luogo, sazietà, il fatto di aver mangiato. Primato del mangiare. È questa la significazione della jouissance del bisogno. Nell’eros è <f. 35> la dualità che diviene la gioia stessa. [...] È la differenza medesima tra lo spazio e il tempo. [...] Tutto lo spazio è donato nella posizione. Il tempo è sempre da venire. *L’avvenire è mistero*, vale a dire, verginità” (grifo nosso, exceto: eros).

⁽⁶⁶⁾ Sobre este tema confirma F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, cit., pp. 157 ss.

⁽⁶⁷⁾ Cf. E. Levinas, *Œuvres I*, pp. 120 ss.

⁽⁶⁸⁾ E. Levinas, *TA*, p. 52.

⁽⁶⁹⁾ *Ibid.*, p. 53 (grifo nosso).

⁽⁷⁰⁾ E. Levinas, *TI*, p. 129.

[*Unverfügbarkeit*] dos dados hiléticos solicita a palavra nas sensações”⁽⁷¹⁾: “a moral dos ‘alimentos terrestres’ é a primeira moral. A primeira forma de abnegação”⁽⁷²⁾.

Devemos reconhecer a contribuição fundamental dos encobrimentos, das experiências não representadas, do dado hilético⁽⁷³⁾, caso se pretenda chegar ao que se oferece para além do objeto. Entende-se ao mesmo tempo, e esse é o movimento teórico através do qual Levinas acompanha Husserl para além de Husserl, que é somente passando pelo intervalo da necessidade – definido nos *Carnets* como “categoria especial”⁽⁷⁴⁾ –, pelo nosso corpo mortal e finito que podemos dar desdobramento à intencionalidade, entendida como o primeiro acontecimento da transcendência, seguindo esse *clímax* ascendente: consciência intencional-transitividade da consciência encarnada. Ao depender de um fora de si, o que é que se oferece senão a própria concreção do que podemos chamar de o *primeiro grau da necessidade* do sujeito, ou seja, o “alimentar-se” ou o “desfrutar” acenando para a *necessidade de segundo grau*, que não é a do outro (do ar que respiro, da água com a qual sacio minha sede ou do alimento que me sustenta)⁽⁷⁵⁾, mas do Outro? Necessidade que não se esgota na superação do intervalo (como se verifica no binômio *necessidade-espaco* e que se configura em termos de um eu surdo, pois “estômago com fome não tem ouvidos”⁽⁷⁶⁾), mas que se exerce na necessidade do Outro e que se assenta sobre o binômio *eros-tempo*, isto é, a partir da irredutível

⁽⁷¹⁾ B. Casper, *Passività e trascendenza nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in D. Venturelli - R. Celada Ballanti - G. Cunico (organização), *Etica, religione e storia*. Studi in memoria di Giovanni Moretto, Genova 2007, pp. 209-213.

⁽⁷²⁾ E. Levinas, TA, p. 53.

⁽⁷³⁾ Cf. E. Levinas, EDE, p. 158. Explicita Levinas: “il *datum* hiletico, è un *datum* assoluto. È vero che le intenzioni lo animano per farne un’esperienza d’oggetto, ma il sensibile è dato prima di essere cercato, immediatamente. Il soggetto vi è immerso prima di pensare o di percepire degli oggetti”.

⁽⁷⁴⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 120.

⁽⁷⁵⁾ Cf. E. Levinas, *Su Blanchot*, cit., p. 91. Pergunta-se Levinas, em contrapartida a Heidegger: “Davvero l’uomo come *essente*, come questo uomo qui, balia della fame, della sete, del freddo – realizza veramente nei suoi bisogni lo svolgimento dell’essere? [...] Il mondo heideggeriano è un mondo di signori che hanno trasceso la condizione di *uomini bisognosi* e miserabili o un mondo di servitori che non hanno occhi che per questi signori” (grifo nosso, exceto: *essente*).

⁽⁷⁶⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 243.

dualidade que sobrevém entre mim e o Outro – Outro que jamais poderei reduzir a mim, Outro não tematizado e, ao mesmo tempo, inacessível.

Portanto, podemos dizer que o gozo é um modo através do qual meu ser corpóreo e mortal acontece: um existencial do ser-aí encarnado, que não pode ser entendido em termos de uma cristalização do ser-aí nesse gozo [jouissance], uma vez que o eu se limitaria à diversão, “*haulser le temps*”⁽⁷⁷⁾, como Messire Gaster, de Rabelais, sob pena de ceder à tentação e assumir a propriedade do homem pela viscosidade do elemental, sob o risco da solidão sufocante do eu acanhado por si só, fracassando o segundo instante de tempo.

Nesse sentido, parece-nos significativo recordar a distinção entre *Ici* e *Da* que Levinas introduz em suas *Anotações filosóficas diversas*:

É a imanência – o fato de estar aqui é o próprio acontecimento para si, condição do gozo. [...] *Ici* (aqui) e *Da* (aí). O *aí* (refere-se à) transcendência, o *Aqui* = sobre a terra = imanência por excelência. Heidegger não conheceu a ideia de gozo, o seu em si. Heidegger identificou a verdade = (com) o desvelamento = (com) o acontecimento no ser. O em si do gozo se joga aquém da verdade, é indiferente à ontologia, habita no horizonte finito – *vida e não verdade*. Nem mesmo conhecimento ou verdade de Si (que já supõe o infinito em que eu me desprendo). Fato nu do para si, referência a si nesse abandono subjacente e nessa passividade (não-ato). Aqui central – o mundo chega para se oferecer ao gozo. *O Eu – não relação com o Ser, mas emoção (frisson) egoísta*. Esta emoção é irreduzível à negação do mundo que supõe afirmação, visada do mundo, consciência. Movimento egoísta irreduzível à negação: subjetivação paradisíaca de Adão, egoísmo inocente, imanência: permanecer em si utilizando-se do mundo somente como um lugar para ser em si, não (para-ser) ‘em vista de’ um “lugar ao sol”, habitação, desdobramento total, abandonar-se sem pensar em um objeto ou realizar um projeto, sem poder. Condição de todo pensamento, de todo projeto. *Portanto, gozo sem saber*. Estritamente subjetivo. Eu. [...] Não ser para ser, mas gozar a vida.⁽⁷⁸⁾

⁽⁷⁷⁾ Ibid., pp. 100 e 462. Conforme indicado na página 483, nota 7: “A expressão encontra-se no Quarto Livro, cap. LXIII e LXV, F. Rabelais, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1955, pp. 715 e 721. O seu significado, como é mencionado pelo organizador de suas obras completas, *Œuvres complètes*: ‘volgere il tempo in alto, al bello, vale a dire divertirsi’”.

⁽⁷⁸⁾ Ibid., pp. 244-245 (grifo nosso). Sobre este ponto Cf. TI, pp. 135 ss.

4. A importância do Outro

Temos aqui, apesar de tudo, a descrição de uma situação semiparadasíaca, pois é no trabalho, na dor e, principalmente, no sofrimento que se encontra “uma impossibilidade de se desprender do instante da existência”⁽⁷⁹⁾, que se consuma “a tragédia da *solidão*”⁽⁸⁰⁾. A necessidade de primeiro grau, o primado do comer, não é suficiente para quebrar as correntes dessa irrevogabilidade. Não obstante, se no sofrimento é anunciada a proximidade com a morte ou o encontro com o desconhecido, com o mistério, então não deveríamos sustentar, com ressalvas, que (contrariamente ao *ser-para-a-morte* de Heidegger, que é a “assunção da última possibilidade da existência por parte do ser-aí, *Dasein*”⁽⁸¹⁾) para o existente a morte se configura como uma “experiência de passividade”, compreensão da experiência como retorno do objeto para o sujeito? De modo totalmente outro: aqui a experiência é única, não comporta nenhuma apreensão, *Begreifen*; aqui o si encontra-se diante daquilo sobre o qual não tem poderes, diante de algo “absolutamente desconhecido; isto é, estranho a toda possibilidade de luz”⁽⁸²⁾. Deste modo, o si perde a sua soberania de sujeito e na *solidão* despedaçada pela morte “coloca-se em um terreno em que a relação com o outro se torna possível”⁽⁸³⁾.

Aponta Levinas nos *Carnets*: “Um elemento essencial da minha filosofia – motivo pelo qual ela se difere da filosofia de Heidegger – é a *importância do outro*”⁽⁸⁴⁾.

Contra-pondo-se ao *ser-um-com-o-outro* de Heidegger, Levinas indica o *ser-para-o-outro*, até o ponto de se *doar-com-o-próprio-corpo-refém-para-o-outro*⁽⁸⁵⁾. A

⁽⁷⁹⁾ E. Levinas, TA, p. 60.

⁽⁸⁰⁾ Ibid., p. 60 (grifo nosso).

⁽⁸¹⁾ Ibid., p. 63

⁽⁸²⁾ Ibidem.

⁽⁸³⁾ Ibid., p. 69.

⁽⁸⁴⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 134 (grifo nosso).

⁽⁸⁵⁾ Sobre esta expressão, que devemos a Bernhard Casper, lê-se em *Sul senso del nostro corpo*, in F. Nodari (organização), *Corpo*, organização de F. Nodari, Massetti Rodella, Roccafranca 2010, pp. 42-44: “Con il nostro intero esserci corporei diveniamo ostaggi per gli uomini ogni volta altri, dei quali

alteridade não está confinada no ser, presa ao seu lado⁽⁸⁶⁾, mas surge da relação assimétrica entre o *Eu* e aquele que está diante dele em sua alteridade inacessível:

O ser-um-com-o-outro, o *Miteinandersein* heideggeriano mantém-se na coletividade do *com*, manifestando sua forma autêntica em torno da ‘verdade’. É a coletividade em torno a algo comum. [...] A esta coletividade de companheiros opomos aquela do eu-tu que a precede. [...] Essa é o temível face a face de uma relação sem intermediário, sem mediação [...] O ‘outro’ enquanto ‘outro’ não é apenas um *alter ego*. O outro é o que eu não sou: ele é o frágil e eu sou o forte; ele é o pobre, ‘a viúva e o órfão’⁽⁸⁷⁾. Em definitivo – reitera Levinas em *Le temps et l’autre* – “a socialidade em Heidegger se encontra no interior do sujeito *só*, e é em termos de *solidão* que se conduz a análise do *Dasein* em sua forma autêntica”⁽⁸⁸⁾.

Como mostra Casper de modo esclarecedor:

“Para Levinas, os exemplos possíveis dessa concepção não originária do ser-um-com-o-outro são: ‘A *nação* como acesso à realidade. *Mundo* de Heidegger’⁽⁸⁹⁾. Ao invés de uma suposta totalidade do ser, que não permite mais ser questionada, pode haver também ‘*cultura*⁽⁹⁰⁾, ou mesmo ‘*participação mística*’ no sentido de Lévy-Bruhl⁽⁹¹⁾, e, sobretudo, ‘*religião*’ no sentido de ‘*Sagrado*⁽⁹²⁾ de Durkheim. A minha

abbiamo bisogno per essere realmente uomini. In tedesco per il termine ‘ostaggio’ (*Geisel*) c’è anche il termine *Leibsbürge*, che si potrebbe tradurre forse letteralmente: ‘garante col proprio corpo’. Anche in italiano la ‘s’ in ostaggio rimanda all’origine storica di questo termine che è nel fatto che nei trattati di pace tra due popoli nemici, ci si scambiavano i figli dei principi di questi popoli, che risiedevano come ‘ospiti’ alla corte dei principi nemici e divenivano così garanti (*Bürger*) con il loro corpo e la loro vita, pegno del fatto che la pace sarebbe stata mantenuta e sarebbe proseguita. Il senso estremo di questo ‘io sono corpo’ è nel fatto che con il nostro esserci corporeo diventiamo *pegno* per l’esserci corporeo dell’altro uomo e degli altri uomini, e in questo modo diventiamo pegno del nostro futuro in comune”.

⁽⁸⁶⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 472.

⁽⁸⁷⁾ E. Levinas, *EE*, pp. 86-87.

⁽⁸⁸⁾ E. Levinas, *TA*, p. 96 (grifo nosso, exceto: *Dasein*).

⁽⁸⁹⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 105 (grifo do autor).

⁽⁹⁰⁾ *Ibid.*, p. 263; Cf. também *Œuvres 1*, pp. 232 e 271 (grifo do autor).

⁽⁹¹⁾ E. Levinas, *EE*, pp. 53-54 (grifo do autor).

⁽⁹²⁾ *Ibid.*, pp. 53-54. Veja também E. Levinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudique*, Minuit, Paris 1977; trad. it. *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, organização de O.M. Nobile Ventura, introdução de S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1985 (grifo do autor).

própria relação com o Outro não pode, todavia, ser anulada a ponto de se tornar uma mediação restritiva; deve permanecer original.

O ser-um-com-o-outro heideggerianamente entendido deve significar, contudo, o *poder sobre todos os Outros* de forma incondicional e necessária por parte daquele ou daquela que extaticamente “existe autenticamente”. O ‘princípio do *Führer*’; a ‘saudação’ ‘*Heil Hitler*’ (composta de uma afirmação incondicional e, portanto, sem predicado⁽⁹³⁾, e com a qual se deveria dar voz ao ‘ser enquanto tal’); e também o poder do ‘Partido’ (que não necessitava de qualquer fundamento e que não estava sujeito a qualquer limitação) obtiveram uma plausibilidade pseudo-ontológica-fundamental⁽⁹⁴⁾. Contrariamente, para Levinas, a intersubjetividade vem do eros, a ponto de o filósofo judeu lituano escrever nos *Carnets*: “*Eros como momento central*”⁽⁹⁵⁾, “*Eros na base do social*”⁽⁹⁶⁾.

5. Da anfibia da instantaneidade ao desenclausuramento

Tem-se a partir desse ponto o despontar de uma fenomenologia do prazer⁽⁹⁷⁾ em que a concepção platônica do amor como uma tensão em direção ao um e, por conseguinte, a fusão de dois, encontra-se em suspenso, pois Levinas faz contraposição a ideia do eros como uma amálgama: “o fato essencial... não é que exista união de dois seres, mas que existem dois seres”⁽⁹⁸⁾. A partir dessa relação com o que se esquia, com o que não é redutível a mim, que sempre escapa da luz, Levinas

⁽⁹³⁾ Essa saudação era obrigatória inclusive para as crianças, sob pena de exclusão do 'povo' = 'comunidade de vida'

⁽⁹⁴⁾ B. Casper, *Levinas pensatore della crisi dell'umanità*, cit., pp. 32-33.

⁽⁹⁵⁾ E. Levinas, *Œuvres I*, p. 134 (grifo nosso, exceto: eros). Cf. Sobre este ponto Id., EE, p. 88. Rifacendosi all'Autore di *Sein und Zeit*, Levinas escreve: “Ad Heidegger [...] è sfuggito il carattere originario dell'oppositività e della contraddizione di eros. Solo nell'eros, la trascendenza può essere pensata in modo radicale, solo nell'eros essa può portare all'io che è preso nell'essere, che ritorna fatalmente a sé, qualcosa di diverso da questo ritorno. Sbarazzarlo della propria ombra”.

⁽⁹⁶⁾ Ibid., p. 195 (grifo nosso, exceto: eros). Cf. também E. Levinas, *Œuvres I*, pp. 171-172.

⁽⁹⁷⁾ Cf. E. Levinas, *Œuvres I*, p. 117. “Nella mia teoria dell'Eros è il sesso che diventa la nozione centrale”

⁽⁹⁸⁾ E. Levinas, *Œuvres I*, p. 119. Cf. TA, p. 84, onde Levinas escreve: “Il carattere patetico dell'amore consiste nella *dualità insuperabile* degli esseri” (grifo nosso).

concebe o “mistério da feminilidade – feminilidade que é alguém por essência [...]: exatamente como no caso da morte, não é com um existente que estamos lidando, mas com o *acontecimento da alteridade*, com a alienação”⁽⁹⁹⁾. O fato de se postular a alteridade do outro em termos de mistério (o que consiste em algo totalmente diferente de “indicar uma liberdade idêntica à minha e lutando com a minha”, uma vez que, antes, ela é inacessível, caracterizada por “um movimento contrário ao movimento da consciência”⁽¹⁰⁰⁾) não nos permite compreender talvez o que Levinas pretendia ao definir “a noção do *instante como equívoco fundamental*”⁽¹⁰¹⁾, indicando, por um lado, o “equívoco como a própria definição do verbo” e, por outro, o “equívoco como *estrutura do mistério*”⁽¹⁰²⁾?

A anfibia entre *Sein* e *Seiendes*, existência e existente, que é inicialmente superada pelo ato de inserção na existência ou pela hipóstase, não está porventura no acontecimento do primeiro instante, bem como a relação com *Outrem* – que é propriamente relação com o *tempo*, com o porvir –, não está na eclosão do segundo instante⁽¹⁰³⁾, ele próprio anfibológico, que carrega o mal-entendido da estrutura do

⁽⁹⁹⁾ E. Levinas, TA, pp. 85-87 (grifo nosso).

⁽¹⁰⁰⁾ Ibid., p. 88.

⁽¹⁰¹⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 140 (c. vo nostro).

⁽¹⁰²⁾ Ibidem (grifo nosso).

⁽¹⁰³⁾ Limitamo-nos a citar, do terceiro volume da obra inédita, apenas esta passagem que nos parece crucial para o nosso trabalho. Aqui não nos cabe aprofundar as fecundas ideias contidas neste 'texto-escríneo'. Seria o caso de um estudo analítico que certamente merece uma exposição *ad hoc*. Cf. E. Levinas, *Éros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros*, sob a organização de J.-L. Nancy et de D. Cohen-Levinas, Bernard Grasset-Imec, Paris 2013, p. 202 ; trad. it. *Eros, letteratura e filosofia. Prove romanzesche e poetiche, note filosofiche sul tema di eros*, ed. it. sob a organização de S. Facioni, Bompiani, Milano 2017 (doravante *Œuvres 3*). Cita-se aqui em tradução direta do francês: “La possibilità del soggetto di disfarsi del peso d'essere risiede nel fatto stesso che c'è dramma vale a dire dualità molteplicità di atti. L'essere pur essendo per sempre compiuto nell'istante, può ricominciare. Ciò che è fatto, può disfarsi. E questa economia dell'essere, questo potere di distribuirsi su *due istanti*, pur essendo interamente compiuto in ciascuno di essi, è il tempo. Tutto il nostro sforzo è consistito nel mostrare che il tempo non ci viene da non so quale sorgente / astratta ma da una relazione con gli esseri. È la relazione con altri che è il dramma stesso del tempo. Vale a dire che il tempo non è una semplice molteplicità di istanti astratti, ma che questa molteplicità non è possibile che sulla base di una storia. La dualità di atti che costituisce il dramma non è dunque esaurita attraverso la nozione di tempo, e questo è emerso dagli studi della nozione di 'io'. L'istante 'seguinte' pur compiendo un ricominciamento assoluto si riferisce <p. 94> all'istante precedente. L'io è precisamente questo riferimento. Non è la sintesi astratta di una molteplicità nel senso di un'unità dell'appercezione; esso dipende dall'*intervallo* stesso che separa gli istanti e attraverso il quale il *secondo istante* compie il primo. [...] Il *secondo istante* è migliore perché è ri-cominciamento. È

mistério –, uma vez que diante de mim está aquele/aquela que coloca em xeque “meu poder de poder”⁽¹⁰⁴⁾ e me ordena “não matarás”⁽¹⁰⁵⁾ e “não deixarás o outro morrer sozinho”⁽¹⁰⁶⁾ Além do mais, o mal-entendido do instante não se encontra no fato de que o “eu sou” de carne e de sangue consiste em um recomeço contínuo e que sua temporalização, experimentada como uma procrastinação da morte⁽¹⁰⁷⁾, é o antídoto para a solidão do para si egoísta que se basta a si mesmo?

Retomamos a seguir as palavras do filósofo Bernhard Casper que, entre outros, percebeu os desdobramentos da noção de instante, seu percurso e sua extensão, indicando o que ele chama de *desenclausuramento* do sujeito:

“Com efeito, *enquanto mim mesmo*, sou constituído de maneira insubstituível pela minha temporalização no instante, justamente porque nessa *decisão sempre nova*, momento em que inicio livremente algo comigo mesmo e com os objetos do mundo, o ‘ser’ de mim mesmo ‘subsiste’ (minha ‘substância’ entendida como ‘mistério de mim mesmo’, ‘mistério existencial’⁽¹⁰⁸⁾). A primeira e última questão graças à qual o pensamento se sente provocado não pode ser simplesmente aquela da metafísica clássica: ‘Porque em geral há algo e não o nada?’. Antes, é necessário nos perguntarmos: ‘Por que eu, que me *temporalizo* livremente na mortalidade, posso ser *enquanto eu mesmo*?’, “Tenho eu (enquanto eu mesmo) o direito de ser?”⁽¹⁰⁹⁾ Por que

in questo suo carattere di ri-cominciamento/di resurrezione che risiede la sua stretta connessione al precedente. È attraverso questo fatto d’essere l’assoluzione, il perdono dell’istante precedente che è compimento” (grifo nosso).

⁽¹⁰⁴⁾ Cf. E. Levinas, TA, p. 80; Id., TI, p. 203.

⁽¹⁰⁵⁾ Cf. E. Levinas, *Œuvres I, O infinito do “te tueras point”*, pp. 367-369.

⁽¹⁰⁶⁾ Cf. E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 183 e p. 206 ss. O inspirado ensaio de B. Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Alber, Freiburg i.B.-München 1998, 2016²; trad. it. *Evento e preghiera. Per un’ermeneutica dell’accadimento religioso*, organização de S. Bancalari, Cedam, Padova 2003, p. 54. Parece ser relevante notar que na nova edição alemã de *Das Ereignis des Betens*, o autor sublinha acentuadamente a centralidade dos *Carnets de captivité* de Levinas, publicados somente em 2009, para um pensamento fenomenológico-hermenêutico que se esforça em refletir sobre a facticidade histórica do “eu sou” de carne e de sangue (Cf. Id., *Das Ereignis des Betens*, cit., pp. 153-157).

⁽¹⁰⁷⁾ Cf. E. Levinas, TI, p. 241: “Essere temporale significa essere, nello stesso tempo, *per la morte* e avere ancora del tempo, essere *contro la morte*” (grifo nosso).

⁽¹⁰⁸⁾ *Œuvres I*, p. 143; Cf. p. 120.

⁽¹⁰⁹⁾ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris 1982, p. 257; trad. it. *Di Dio che viene all’idea*, organização de S. Petrosino, trad. de G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, p. 197 (doravante DQDI).

me é permitido (perdoado) ser, eu que enquanto ser-aí para a morte, todavia, sou “eu mesmo” de maneira absoluta?⁽¹¹⁰⁾

Esta questão *salta aos olhos diante do Outro* que não sou eu – mas que é ‘igual a você’⁽¹¹¹⁾, que é designado a si mesmo em liberdade e por esse motivo é inacessível a mim em sua origem. Frente a *ele* sou interpelado.

Em meio ao *acontecimento* crucial do nosso ser-aí humano efetivamente vivido, surge, conseqüentemente, uma provocação ainda mais fundamental, que toca nosso ser-homem, uma ‘racionalidade mais antiga que a revelação do ser’⁽¹¹²⁾. Segundo Levinas, Kant já a havia descoberto: ‘A essência do kantismo – o real como aquilo que tem um significado fora da ontologia’⁽¹¹³⁾. E é por isso que Levinas sempre colocou em diálogo seus pensamentos com a tese de Kant: “Sobre o primado da razão pura prática em relação à razão especulativa.”⁽¹¹⁴⁾. [...] Não podemos alcançar a resposta quanto à pergunta sobre o sentido incondicional de nós mesmos em sua temporalização finita (em que somos tarefa para nós mesmos) por meio de uma *proposta* atemporal, mediante a qual determinaríamos, de maneira absoluta e certa, a nós mesmos e as outras realidades finitas. Conforme apontado por Kierkegaard⁽¹¹⁵⁾, caso insistamos nessa tentativa, iremos afundar cada vez mais profundamente na crise e, por fim, cairemos no desespero. O si mesmo mortal, radicalmente fixado *sobre si mesmo*, pode apenas ‘desesperado ser si mesmo’ *ou* ‘desesperado não ser si mesmo’⁽¹¹⁶⁾. O si mesmo, que procura a si próprio em absoluta autonomia, encontra-se aprisionado em um encadeamento incondicional causado por si mesmo, ‘sacrifício’ que – no que se refere à liberdade obtida apenas no ‘in-stante’ de uma

⁽¹¹⁰⁾ Para a expressão “permitido” = *être pardonné*, Cf. EE, p. 84.

⁽¹¹¹⁾ Cf. Lev 19, 18 na tradução de Buber e de Rosenzweig: “...ama il tuo compagno/uguale a te/io”.

⁽¹¹²⁾ E. Levinas, DQDI, cit., p. 145.

⁽¹¹³⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, pp. 337-338.

⁽¹¹⁴⁾ I. Kant, *KpVA* 216. Para o significado dessa mais autêntica “revolução copernicana” estabelecida por Kant, Cf. também *Œuvres 1*, pp. 337-338 e E. Levinas, *The Primacy of Pure Practical Reason*, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 445-453.

⁽¹¹⁵⁾ O destaque que o papel de Kierkegaard desempenhou em Levinas pode ser compreendido facilmente através do verbete “Kierkegaard” no já citado *Levinas concordance*, de Ciocan e Hansel.

⁽¹¹⁶⁾ Cf. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, organização de C. Fabro, se, Milano 2008, pp. 31-71

‘instância’ – sempre o paralisa. Este problema da paralisia do si-mesmo adquirida por ele mesmo foi descrito por Rosenzweig na *Estrela da Redenção* como paralisia do fenômeno original do ‘si-mesmo metaético’ (B = B). Esse ‘eu metaético’, que subsiste em sua pura autorreferencialidade, é necessariamente *mudo* e, quando interpelado por Deus ‘*Adão, onde estás?*’⁽¹¹⁷⁾ somente pode responder com o silêncio teimoso⁽¹¹⁸⁾. O si mesmo é aquilo que no homem está condenado a calar⁽¹¹⁹⁾.

Desse ‘cativeiro’ e ‘aprisionamento’, desse ‘encarceramento’⁽¹²⁰⁾ no qual o eu está condenado à morte por asfixia, como em uma câmara de gás, somente um Outro – que se encontra absolutamente além de todas as suas possibilidades, um Outro que o chama incondicionalmente – pode libertá-lo e, assim, romper o muro da referência a si próprio. É graças, e de modo exclusivo, a esse ‘acontecimento acontecido’ de ser chamado por aquele que é totalmente Outro que se torna possível encontrar o caminho da ‘linguagem’ no ‘seu realíssimo ser-falado’⁽¹²¹⁾, e diante da pergunta ‘*Adão, onde estás?*’ poder responder: ‘*Hinmeni*’⁽¹²²⁾, ‘Eis-me aqui!’⁽¹²³⁾.

O ‘acontecimento acontecido’, radicalmente original, que transforma o homem em um ‘ser que fala’ e, em particular, confere a todos os descendentes de Abraão sua vocação explícita, é definido por Rosenzweig como o ‘segundo nascimento’⁽¹²⁴⁾ do homem, seu ‘renascimento’⁽¹²⁵⁾, o que o torna inteiramente homem. A questão sobre as passagens iniciais dos *Carnets* – em que Levinas, afastando-se do mero pensar o ser e abrindo caminho em direção à *verdadeira liberdade* – e o uso da palavra alemã ‘*Wiedergeburt*’ (= renascimento) de forma relevante não deve ser lido precisamente em conexão com essas passagens retiradas da *Estrela da*

⁽¹¹⁷⁾ Gen 3,9.

⁽¹¹⁸⁾ Cf. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p.188.

⁽¹¹⁹⁾ Cf. *Ibid.*, p. 85.

⁽¹²⁰⁾ Cf. aqui também a palavra italiana “claustro-phobia”.

⁽¹²¹⁾ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 186. Rosenzweig nomeia esse “realíssimo ser-falado da linguagem” como o “ponto central de toda a obra”, quer dizer, de *A estrela da redeção*.

⁽¹²²⁾ Cf. *Œuvres I*, p. 68 onde Levinas utiliza essa expressão que significa “Me voici”, em referência a *1Sam 3*, 4-10, para indicar a estrutura profética da subjetividade.

⁽¹²³⁾ Gen 22, 11.

⁽¹²⁴⁾ Cf. E. Levinas, TA, p. 79: “Il tempo è essenzialmente una nuova nascita”.

⁽¹²⁵⁾ Cf. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, pp. 425 ss.

Redenção: “Assim, a liberdade de mim mesmo diante do mundo e em relação a si – não é ser, mas evasão do ser – possibilidade de *ser como se ainda não tivesse sido*. Renascimento (*Wiedergeburt*) ⁽¹²⁶⁾⁽¹²⁷⁾.

6. *Felix culpa* como instância do instante

Acrescentamos aqui outra questão. Não se deve considerar que a fuga do aprisionamento de si mesmo, o transbordamento do ser faça eco àquela condição de solidão e abandono que vivemos durante o confinamento devido à pandemia. Todavia, será que o eu hipertrófico do sujeito contemporâneo⁽¹²⁸⁾, que se encontra profundamente permeado por um sentimento de preocupante indiferença⁽¹²⁹⁾ em relação ao outro⁽¹³⁰⁾, por um egocentrismo tão exasperado que alcança a privatização da própria vida⁽¹³¹⁾, foi atravessado nesse momento de provação, que não se poderia imaginar, por um choque de humanidade? Será que foi possível entender que “a ênfase excessiva no “eu” e a “perda do Nós”⁽¹³²⁾ nos deixou isolados e vulneráveis”⁽¹³³⁾? Tornou-se possível compreender, cabalmente, a

⁽¹²⁶⁾ *Œuvres 1*, p. 59 (grifo do autor).

⁽¹²⁷⁾ B. Casper, *Levinas pensatore della crisi dell'umanità*, cit., pp. 35-39.

⁽¹²⁸⁾ Cf. Z. Bauman, *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge 2001; trad. it. *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, trad. de G. Aragonese, il Mulino, Bologna 2002, em particular o capítulo V, *Sono forse io custode di mio fratello?*, pp. 95-109.

⁽¹²⁹⁾ Cf. Z. Bauman, *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, trad. de G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 60 ss.

⁽¹³⁰⁾ Cf. L. Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009; Cf. também B.-C. Han, *L'espulsione dell'Altro, Nottetempo*, Milano 2017, p. 7. Escreve o filósofo sul-coreano: “*Il tempo in cui c'era l'Altro è passato. L'Altro come seduzione, l'Altro come Eros, l'Altro come desiderio, l'Altro come dolore scompare. La negatività dell'Altro cede il posto alla positività dell'Uguale. [...] Non la repressione, bensì la depressione è il sintomo patologico del nostro tempo. La pressione distruttiva non proviene dall'Altro, ma dall'interno*” (grifo nosso).

⁽¹³¹⁾ Z. Bauman, *Alone Again. Ethics after Certainty*, Demos, London 1994; trad. it. *Di nuovo soli. Un'etica in cerca di certezze*, trad. de F. Lopiparo, Castelvecchi, Roma 2018, pp. 33 ss.

⁽¹³²⁾ Cf. V. Paglia, *Il crollo del noi*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

⁽¹³³⁾ Cf. J. Sacks, *Moralità. Ristabilire il bene comune in tempi di divisioni*, trad. de R. Volponi, Giuntina, Firenze 2020, p. 56. Neste livro-testamento, o grande rabino e filósofo se depara com os desafios mais difíceis do mundo contemporâneo: o individualismo, a alienação causada pelas redes sociais, a crise da família e da comunidade, a falta de princípios nas esferas política e econômica, bem como ameaças à liberdade de expressão. Sugere-se que a primeira parte do volume seja dedicada para *A solidão de si*, *Ibid.*, pp. 43-96.

imprescindibilidade do Outro, como percebeu o Levinas *cativo* quando colocou em curso uma *epoché* de si mesmo, sendo levado a identificar o fundamento último da humanidade na *felix culpa*⁽¹³⁴⁾? Talvez seja apropriado dizer, como acontece na tradição judaica quando não é possível chegar a uma conclusão ou a uma resposta definitiva, “Tequ (suspenso)”⁽¹³⁵⁾.

Mas no que consiste a introdução desse princípio teológico utilizado por Levinas sob uma perspectiva pré-cristã?

Prossigamos em ordem. Como observa Casper, desde os primeiros cadernos Levinas compara a ocorrência da redução ao que se passa com o judeu durante o *Shabat*: “redução = *Shabat*”⁽¹³⁶⁾. Durante o *Shabat*⁽¹³⁷⁾ todo trabalho, toda ocupação deve cessar para que o que Deus quer nos comunicar não possa ser interrompido por nenhuma outra coisa.

Levinas que submeteu à redução fenomenológica todo saber que o mundo nos oferece, colocando-o entre parênteses justamente para se chegar a um conhecimento original, encontrou-se em determinado momento em meio à dura realidade do cativo – realidade feita de privações, de ameaças, de trabalho árduo, de fome, de

⁽¹³⁴⁾ Cf. E. Levinas, *Œuvres I*, pp. 64, 71, 72, 81, 173, 175, 176, 184. Sobre o conceito de *felix culpa*, veja B. Casper, *La felicità, il dono e la fede* (trad. it. de S. Bancalari), in F. Nodari (ed.), *Felicità*, Massetti Rodella, Roccafranca 2011, pp. 165 ss. Vale lembrar também B. Casper, *Dignità e responsabilità. Una riflessione fenomenologica*, trad. it. de S. Bancalari, organização de F. Nodari, Massetti Rodella, Roccafranca 2012, in part. par. 2, O enraizamento da dignidade da “responsabilidade ilimitada” no acontecimento da linguagem como *felix culpa*, pp. 28-37. Sobre o assunto veja também F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, cit., pp. 71 ss. Sobre a conexão entre *felix culpa* e diacronia, veja F. Nodari, *Temporalità e umanità. La diacronia in Emmanuel Levinas*, cit., pp. 107-123.

⁽¹³⁵⁾ Cf. A. Luzzatto, *A proposito di laicità. Dal punto di vista ebraico*, organização de F. Nodari, prefácio de P. De Benedetti, Effatà, Cantalupa 2008, p. 86.

⁽¹³⁶⁾ E. Levinas, *Œuvres I*, p. 59.

⁽¹³⁷⁾ Sobre o *Shabat*, como fundamento da fé hebraica, Cf. D.I. Grunfeld, *The Sabbath. A guide to its understanding and observance*, Sabbath League of Great Britain, London 1954; trad. it. *Lo Shabbàth. Guida alla comprensione e all'osservanza del Sabato*, organização de R. Bonfil, Giuntina, Firenze 2000; 2008³. Referindo-se precisamente à importância da *menuchah* (descanso), o rabino escreve: “As normas, únicas em seu gênero, da lei do *Shabat* servem para manter viva uma meditação muito prática, a de que estamos impedidos neste dia de exercer nossa típica potência humana de produzir e criar no mundo da matéria. Com essa inatividade, colocamos tal potência aos pés de Deus, que a nos deu. [...] Toda semana o *Shabat* nos diz sobre aquilo que Deus disse ao primeiro ser humano: “Ti ho messo in questo mondo che appartiene a me. Tutto quello che ho creato è per te. Stai attento a non corrompere né distruggere il mio Mondo”. In questo consiste l'essenza dello Shabbàth” (Ibid., pp. 19-20, grifo nosso).

frio –, colocando em suspensão sua existência nua sob uma condição de *solidão radical*⁽¹³⁸⁾:

“Levinas enquanto *si mesmo*, ou seja, na relação *consigo mesmo*, que o constitui como *si mesmo*, como *pessoa única*, encontra-se completamente só consigo mesmo. Encontra-se como um homem que está sozinho em um deserto sem estradas e se pergunta: ‘Por que estou aqui agora? Onde está o sentido sobre o fato de que eu, eu e mais ninguém, aqui estou? Por que *me* é dado existir como *mim mesmo*, em minha *unicidade insubstituível*?’ No momento em que se é interpelado por essa pergunta – radical em relação a si mesmo – torna-se evidente para Levinas que se está, simultaneamente, *de frente* com outras pessoas enquanto elas mesmas. [...] Somente *de frente com esse outro* enquanto *outro*, insubstituível, surge em toda sua plenitude e seriedade a pergunta: por que posso ser-aí enquanto mim mesmo? A resposta a essa pergunta – encontrada por Levinas no radical ser-em-questão enquanto si mesmo experimentado no *Stalag 1492* – é a seguinte: você pode ser você mesmo *porque você é chamado para isso, você é nomeado, eleito a responder* ao outro enquanto tal. Em verdade, somente você o pode. Nisto consiste sua dignidade, que ninguém pode tirar de você. E isto permanece sendo verdadeiro, mesmo se você se matar. Graças ao acréscimo dessa eleição incondicional, você pode ser-aí como si mesmo, aqui e agora, na humilhação que experimenta no campo de prisioneiros. Para isso, precisamos de você como aquele que enquanto si mesmo é único e insubstituível. Pode-se também expressar esta última ideia incontornável da seguinte maneira: a dignidade incondicional de cada pessoa, dignidade que absolutamente não pode ser eliminada, consiste em sua *re-sponsabilidade* para com o outro. Levinas diz sobre isso em uma curta formulação: ‘eu = responsabilidade’, ‘ser si mesmo = responsabilidade’⁽¹³⁹⁾. Todavia, essa reponsabilidade, segundo sua íntima essência, não conhece limites.

⁽¹³⁸⁾ Mais uma vez, assim como observa Casper: se há um conceito que é capaz de dar conta daquilo que experimenta Levinas durante seu cativeiro, esse conceito é o de *solidão*. Cf. E. Levinas, *Œuvres 1*, pp. 52, 53, 67, 68, 76, 132, 145, 150, 168, 188. Nota-se que em *Le temps et l'autre* o mesmo termo aparece 72 vezes.

⁽¹³⁹⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 251 e, em sentido mais estrito nos *Carnets*, Cf. *Œuvres 1*, pp. 141 e 185.

Mostra-se uma ‘responsabilidade ilimitada’⁽¹⁴⁰⁾. Nos *Carnets* e também em trabalhos posteriores, Levinas chama essa relação fundamental de ‘responsabilidade ilimitada’ de relação de ‘felix culpa’. Somente isso nos torna pessoas humanas”⁽¹⁴¹⁾.

Como se sabe, logo após a libertação do campo de prisioneiros, localizado na região de Hannover, Levinas – que durante a *Shoah* perdeu seus pais, irmãos e muitos parentes – escreveu um texto para a rádio “La voix d’Israël” intitulado “L’expérience juive du prisonnier”. Lá ele conta que os detentos, com sorte contrária aos irmãos israelitas que foram destinados fatalmente às câmaras de gás, reuniam-se para rezar e, apesar do inferno no qual se encontravam, sabiam que ainda tinham à disposição tempo para frutificar em seus seres mortais e finitos. Não apenas isso. Sentiam a presença do amor de Deus ao ponto de conseguirem, apesar da subtração de todos os vínculos e da absoluta passividade do abandono, “sentir-se nas mãos do SENHOR, sentir sua presença. No ardor do sofrimento reconhecer a chama do beijo divino. Descobrir a misteriosa inversão do *sofrimento extremo* em boa fortuna”⁽¹⁴²⁾.

E nesse testemunho da experiência de um Deus que vem à ideia, se assim podemos dizer, precisamente no extremo sofrimento, Levinas faz seguir a pergunta:

“O que é o judaísmo afinal de contas, em que ele se difere de outras religiões superiores [...]; o judaísmo, que recebeu a ideia da unidade do princípio divino; o que é o judaísmo senão experiência, segundo Isaías e segundo Jó, da possível conversão da dor em bom destino – conversão que ocorre ainda antes da esperança, ao fundo do desespero –, a descoberta dos sinais da *eleição no sofrimento propriamente dito?*”⁽¹⁴³⁾.

⁽¹⁴⁰⁾ E. Levinas, AE, p. 14. Cf. Id., *Œuvres I*, p. 53: “solitude, responsable de l’univers tout entier».

⁽¹⁴¹⁾ B. Casper, Emmanuel Levinas. *La scoperta dell’umanità nell’inferno dello Stalag 1492*, cit., pp. 32-34

⁽¹⁴²⁾ E. Levinas, *Œuvres I*, p. 213 (grifo nosso).

⁽¹⁴³⁾ Ibidem.

Não podemos aqui mais nos alongar sobre as questões que estas palavras suscitam – toda a estreita conexão entre sofrimento-eleição⁽¹⁴⁴⁾-salvação⁽¹⁴⁵⁾. Contra Heidegger, Levinas adverte nos *Carnets*: “Salvação não é o ser”⁽¹⁴⁶⁾ –, mas não podemos tampouco nos furtar a sublinhar as implicações que esta noção de *felix culpa* introduz. Mesmo diante das crueldades mais atrozes, do absurdo do “*não* do mal, negativo até o absurdo”⁽¹⁴⁷⁾, a única resposta possível está nessa impossibilidade de se esquivar do outro, convertendo o sofrimento inútil em sofrimento não-inútil. Pois, litúrgica: “a consciência dessa obrigação sem escapatória possível torna-se, certamente de forma mais difícil, mais próxima espiritualmente de Deus do que a confiança em alguma teodiceia”⁽¹⁴⁸⁾.

O *Eu* – em seu próprio corporalizar-se – é subitamente responsável como no “Faremos e depois ouviremos” de *Êxodo* 24, 7; é designado, temporaliza-se em seu estar diante do outro, em seu para-o-outro “que ‘me diz respeito’, que é ‘meu negócio’ fora de toda reminiscência, re-tenção, representação, referência a um presente recordado”⁽¹⁴⁹⁾. É a reverberação de uma temporalidade diacrônica que incumbe como *instância do instante*, sem a insistência do eu, já *cansado*⁽¹⁵⁰⁾. Mas não seria talvez essa instância do instante a transcrição temporal da *felix culpa* e esta, por sua vez, não

⁽¹⁴⁴⁾ Cf. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, 1978, Livre de poche, Paris 1987, trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, introduzione e traduzione de A. Moscato, Genova 1998, pp. 119-120. Explica Levinas: “Non c'è assoggettamento più completo di questo brivido che il Bene incute all'improvviso, un'elezione, certo. Ma il carattere oppressivo della responsabilità che oltrepassa la scelta [...] si annulla per la bontà del Bene, cui appartiene il comandamento. [...] L'impossibilità della scelta, qui, non è effetto della violenza – fatalità o determinismo – ma dell'elezione irrecusabile da parte del Bene che, per l'eletto, è sempre e sin d'ora già avvenuta” (grifo nosso).

⁽¹⁴⁵⁾ Sobre este ponto, Cf. as agudas reflexões de B. Casper em *L'essere e la salvezza. La portata dei Carnets de captivité in vista di una nuova comprensione dell'umano, e la relazione tra ebraismo e cristianesimo*, in E. Levinas - B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, cit., pp. 39-60. Cf. E. Levinas, EDE, p. 102. Escreve Levinas: “La filosofia di Heidegger è dunque un tentativo di porre la persona come luogo in cui avviene la comprensione dell'essere, rinunciando completamente ad appoggiarsi sull'Eterno. Nella temporalità originaria, o nell'essere-per-la-morte, condizione di ogni essere, essa scopre il nulla su cui poggia, il che significa anche che essa non poggia su nient'altro che su se stessa”.

⁽¹⁴⁶⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 52.

⁽¹⁴⁷⁾ Cf. E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Grasset, Paris 1991; Lgf, Paris 1993; trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, organização de E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, p. 125.

⁽¹⁴⁸⁾ *Ibid.*, p. 127.

⁽¹⁴⁹⁾ *Ibid.*, pp. 205-206.

⁽¹⁵⁰⁾ *Ibid.*, p. 180 (grifo nosso).

se revelaria como o cumprimento do segundo instante em que o “eu detestável”, a “prioridade soberba de A é A”⁽¹⁵¹⁾, a soberania egolátrica do *Eu* surge deflagrada e superada temporalmente pelo intervalo da má consciência⁽¹⁵²⁾? De novo contra Heidegger: “Não ser-no-mundo, mas *ser em questão*”⁽¹⁵³⁾.

7. O tempo é Outro

Ao final do volume, ao retomar a tese que consiste em “afirmar o prazer sexual como o próprio acontecimento do porvir”⁽¹⁵⁴⁾, Levinas encontra na feminilidade⁽¹⁵⁵⁾, “alteridade de outrem [*autrui*] em termos de *mistério*”⁽¹⁵⁶⁾, e na paternidade⁽¹⁵⁷⁾ a “relação com um estranho que, apesar de ser outrem [*autrui*], não sou eu; relação do eu comigo mesmo que, no entanto, é estranha a mim”⁽¹⁵⁸⁾. Esta noção não deve ser situada sob a categoria de causa ou propriedade⁽¹⁵⁹⁾: “Eu não *tenho* um filho; eu *sou* de algum modo meu filho”⁽¹⁶⁰⁾, o que trai a própria estrutura da transcendência”⁽¹⁶¹⁾ em que o *Eu* se liberta de si. Mediante o filho se dá “uma possibilidade para além do possível”⁽¹⁶²⁾: “A partir do presente – lê-se nas *Anotações filosóficas diversas* – em direção ao porvir – o fato de ser o outro. A posteridade é o modo através do qual o *eu* é o outro. *Eros* condição desta dualidade e do tempo”⁽¹⁶³⁾.

⁽¹⁵¹⁾ Ibidem.

⁽¹⁵²⁾ Ibid., p. 164.

⁽¹⁵³⁾ Ibid., p. 180 (grifo nosso).

⁽¹⁵⁴⁾ E. Levinas, TA, p. 90.

⁽¹⁵⁵⁾ Escreve Levinas no prefácio de TA (pp. 18-19): “La femminilità [...]ci è apparsa come una differenza che va al di là delle differenze, non soltanto come una qualità diferente da tutte le altre, ma la qualità, appunto, della differenza”. Cf. Id., *Œuvres 1*, p. 428: “[...] Le visage est-il fondé dans la fécondité? *Éros suppose* Autrui. {Le féminin – le visage synthèse du visage et de la fécondité}” (grifo nosso, exceto: *Éros*).

⁽¹⁵⁶⁾ E. Levinas, TA, p. 87 (grifo nosso).

⁽¹⁵⁷⁾ Sobre a noção de paternidade e sua relação com as noções de maternidade e filiação, veja F. Nodari, *Il bisogno dell'Altro e la fecondità del Maestro*, cit., pp. 35 ss.

⁽¹⁵⁸⁾ E. Levinas, TA, p. 92.

⁽¹⁵⁹⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, pp. 128, 129; Cf. TA, p. 60.

⁽¹⁶⁰⁾ E. Levinas, TA, p. 92. Cf. também Id., *Œuvres 1*, p. 282.

⁽¹⁶¹⁾ E. Levinas, TA, p. 19.

⁽¹⁶²⁾ Ibidem.

⁽¹⁶³⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 391.

Mais adiante ele prossegue: “o tempo como tempo da fecundidade: para além da morte e através da sua descontinuidade livre do tédio. <17> O que é essencial em toda *teoria da fecundidade*: o eu definido a partir dela só é possível a partir do *Outro*”⁽¹⁶⁴⁾.

O que Levinas pretende dizer com essas palavras senão o fato de que a noção de fecundidade não deve ser entendida em termos meramente biológicos (e sim como a própria essência do “eu sou” de carne e de sangue, que por meio de uma “passividade mais passiva de toda passividade antitética do ato”⁽¹⁶⁵⁾ coloca-se no acusativo, sofrendo o trauma que implica sua responsabilidade pelo Outro, de quem necessita, mas de quem não dispõe)?

“Não posso libertar-me – comenta Casper – da questão que eu represento, no meu ser eu mesmo como liberdade autorreferencial e mortal. Não posso me libertar de mim mesmo: [...] tal libertação só pode vir de outro lugar. O problema que se mostra para meu ser eu mesmo – para essa ‘solidão’ que me torna em última instância ‘responsável por todo o universo’, e que assim me torna pessoa⁽¹⁶⁶⁾ – situa-me em um vínculo que se encontra para além de uma correlação concebida simplesmente pelas formas do chamado ‘a priori da correlação’ (*Korrelationsapriori*). Trata-se, pelo contrário, da ‘relação religiosa através do rosto’⁽¹⁶⁷⁾. Através do rosto do Outro, em meio a essa relação religiosa, acontece o que podemos chamar de acontecimento da relação no qual se passa a nossa salvação: acontecimento graças ao qual nos encontramos eleitos em nossa liberdade”⁽¹⁶⁸⁾.

Nesse evento em que o tempo flui transversalmente em sua *dia-cronia*, o si colocado no acusativo⁽¹⁶⁹⁾, “provocado como insubstituível, como eleito sem renúncia possível para os outros e, assim, ‘encarnado’ para se oferecer”⁽¹⁷⁰⁾, descobre que é “na humanidade da sua temporalização”, de certa forma, o depositário de uma

⁽¹⁶⁴⁾ Ibid., p. 392 (grifo nosso).

⁽¹⁶⁵⁾ E. Levinas, AE, p. 90.

⁽¹⁶⁶⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 53

⁽¹⁶⁷⁾ Ibid., p. 240.

⁽¹⁶⁸⁾ B. Casper, *L'essere e la salvezza*, in E. Levinas - B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, cit., pp. 53-54.

⁽¹⁶⁹⁾ Cf. E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 201.

⁽¹⁷⁰⁾ E. Levinas, AE, p. 132 (grifo nosso).

“culpa original”, a *felix culpa* precisamente, aquele “dever feliz” de amar o outro, de sofrer não apenas as dores do perseguido, mas também as do perseguidor, pois o sentido último e fundamental, o *motivo* de *eu estar aqui*, reside nessa responsabilidade que remete a um “‘agora’ ainda não suficiente – nunca apreensível – mas ‘um agora’ ensinado”⁽¹⁷¹⁾. Segundo Levinas, é essa culpa original que funda a própria existência múltipla – na estreita relação que se dá entre fecundidade e pluralismo⁽¹⁷²⁾.

No colóquio entre Bernhard Casper e Levinas, ocorrido em 11 de junho de 1981, em Paris, instigado pelo pensador alemão sobre a noção da fertilidade do ser humano que vai muito além da biológica, Levinas responde:

“Na fecundidade biológica tem-se um novo tempo, um tempo de novidade absoluta. Um tempo, ... um futuro que dificilmente carrega o peso do passado. Trata-se de um *futuro profético*, que não é simplesmente antecipação do que vai acontecer. Mas é claro... também essa paternidade não pode ser entendida simplesmente de forma biológica. Em relação ao outro homem podemos nos sentir como um pai. É possível *assumir sobre si a sua culpa*. Podemos suportar sua preocupação com as próprias dores”⁽¹⁷³⁾.

Em seguida, um pouco mais adiante, questionado e questionando-se sobre a possibilidade de se tornar fecundo de outro modo, Levinas confirma:

“Certo, certo, certo. E penso novamente em um versículo de Isaías... ‘Aquele que é estéril conhecerá sua alegria. Ou seja: conhecerá a sua alegria tal como um homem que tem muitos filhos’ (*Is 54, 1*)”⁽¹⁷⁴⁾.

Ora, se a *felix culpa*, como tentamos mostrar, encontra sua explicação na instância do instante, em um ininterrupto recomeço por parte do “eu sou” de carne e de sangue, a paternidade – e, de forma mais completa, a fecundidade do ego – não poderia ser lida como a transcrição encarnada da realização ou como “o espaço de tempo que *engloba os dois instantes*, pois a paternidade não é o simples aparecimento

⁽¹⁷¹⁾ Cf. E. Levinas, *Œuvres 2*, p. 173.

⁽¹⁷²⁾ E. Levinas, *Œuvres 1*, p. 391.

⁽¹⁷³⁾ E. Levinas - B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, cit., p. 28 (grifo nosso).

⁽¹⁷⁴⁾ *Ibid.*, p. 31.

de um novo instante, mas o *lugar que liga o pai ao filho*⁽¹⁷⁵⁾? Afinal: “O eros é a entrada no *segundo instante*”⁽¹⁷⁶⁾.

Mais. Não seria através do *eros* (cuja intencionalidade não é outra que a “do porvir enquanto tal”⁽¹⁷⁷⁾, em que a carícia é “a expectativa desse puro porvir sem conteúdo”⁽¹⁷⁸⁾, figura corpórea do tempo); através da *morte* (irredutível a toda tentativa de apreensão por parte do sujeito e onde se dá o acontecimento do “face a face com outrem [*autrui*]”⁽¹⁷⁹⁾ – pois a morte de alguém tem precedência sobre a morte autêntica⁽¹⁸⁰⁾); através da *paternidade* (em que o eu pode “permanecer sendo eu em um tu, sem ser o eu [...] que inevitavelmente retorna a si mesmo”⁽¹⁸¹⁾) que “o “tempo [que emerge com toda sua força] constitui não a forma de ser, mas seu próprio *acontecimento*”⁽¹⁸²⁾?

Eis o valor inestimável dessas páginas, que também se confirmam à luz de uma espécie de corpo a corpo com os *Carnets de captivité*, não só como parte imprescindível de toda a obra de Levinas, mas como lugar de ‘gestação’, se assim se pode dizer, dos temas das obras de maturidade.

No fundo e em última instância, ao que acena a extraordinária definição de solidão como “ausência de tempo”⁽¹⁸³⁾ (a relação com os outros entendida como “ausência do *outro*, não a ausência pura e simples, do puro nada, mas a ausência em um horizonte de porvir, uma ausência que é o tempo”⁽¹⁸⁴⁾) senão para o fato de que o tempo é o outro? Ao que ela acena senão ao fato de que a fecundidade do eu, que

⁽¹⁷⁵⁾ E. Levinas, *Œuvres 3*, p. 197 (grifo nosso).

⁽¹⁷⁶⁾ *Ibid.*, p. 196.

⁽¹⁷⁷⁾ E. Levinas, TA, p. 90.

⁽¹⁷⁸⁾ *Ibidem.*

⁽¹⁷⁹⁾ *Ibid.*, p. 75.

⁽¹⁸⁰⁾ Cf. E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 243. Parece-nos importante trazer aquilo que o filósofo elucida logo em seguida, sublinhando que o que realmente importa para o “eu sou”, que deve responder pelo Outro, não é tanto “una vita *post-mortem*, ma la dismisura del sacrificio, la santità nella carità e nella misericordia. Questo futuro della morte nel presente dell’amore è probabilmente *uno dei segreti originari della stessa temporalità*” (*Ibid.*, pp. 243-244, grifo nosso, exceto: *postmortem*).

⁽¹⁸¹⁾ E. Levinas, TA, p. 92.

⁽¹⁸²⁾ *Ibid.*, p. 95 (grifo nosso).

⁽¹⁸³⁾ Cf. *supra*, nota 21.

⁽¹⁸⁴⁾ E. Levinas, TA, p. 91 (grifo nosso).

se torna refém-para-o-outro, só pode se dar em um ser de carne e de sangue? Afinal, “o próprio corpo⁽¹⁸⁵⁾ é esse acontecimento”⁽¹⁸⁶⁾, o que leva Levinas a dizer que essa expressão seja “talvez apenas um *nome mais forte* para dizer *amor*”⁽¹⁸⁷⁾.

Em sentido oposto à “própria ideia de *poder*, como se encontra encarnada na subjetividade transcendental”⁽¹⁸⁸⁾, destaca-se “a doação *como condição* do porvir”⁽¹⁸⁹⁾, a recorrência como “último segredo da encarnação do sujeito”, “a subjetividade como *outro no mesmo*”, que é “o colocar em questão de toda afirmação ‘por si’, de todo egoísmo que renasce nessa própria recorrência”⁽¹⁹⁰⁾. Em oposição ao *Dasein*, que cuida apenas de si, existe o Si que é “Sub-jectum: encontra-se sob o peso do universo, responsável por tudo”⁽¹⁹¹⁾; ou se preferirem, em oposição à minheidade, *Jemeinigkeit*, ergue-se em toda sua urgência a “não substituição”⁽¹⁹²⁾ de si, descompasso do eu, o “para-o-outro”, “significação da proximidade”, que “faz sentido através da transcendência e do a-Deus-em-mim que significa *colocar o eu em questão*”⁽¹⁹³⁾.

*

⁽¹⁸⁵⁾ Cf. E. Levinas, AE, p. 136, nota 12: “Il corpo non è né l’ostacolo opposto all’anima, né la tomba che la imprigiona, ma ciò per cui il sé è la suscettibilità stessa. *Passività estrema dell’incarnazione* – essere esposto alla malattia, alla sofferenza, alla morte, è essere esposto alla compassione e, Sé, al dono che costa” (grifo nosso).

⁽¹⁸⁶⁾ E. Levinas, *Œuvres I*, pp. 56-57.

⁽¹⁸⁷⁾ E. Levinas - B. Casper, *In ostaggio per l’Altro*, cit., p. 22.

⁽¹⁸⁸⁾ E. Levinas, TA, p. 20.

⁽¹⁸⁹⁾ E. Levinas, *Œuvres I*, p. 413 (grifo nosso).

⁽¹⁹⁰⁾ E. Levinas, AE, pp. 138-139.

⁽¹⁹¹⁾ *Ibid.*, p. 145.

⁽¹⁹²⁾ E. Levinas, DQDI, p. 195.

⁽¹⁹³⁾ *Ibid.*, p. 194 (grifo nosso).