

SABEDORIA DO ROSTO E LINGUAGEM DIACRÍTICA DA ÉTICA LEVINASIANA

Entrevista com Nilo Ribeiro Jr

Klinger Scoralick - Você possui uma vasta e impressionante formação acadêmica, tendo se doutorado em teologia e em filosofia, e estando, portanto, inscrito nessas duas “faculdades” que tradicionalmente se veem atravessadas por uma acirrada disputa em torno da primazia do discurso e do sentido sobre quem somos. A ênfase conferida por Levinas à experiência pré-filosófica - isso que inverte ou desconstrói, como nos diz Levinas em Da evasão, “certas noções que ao senso comum e à sabedoria das nações parecem as mais evidentes” - encontra, em sua opinião, maior resistência de recepção no campo da filosofia ou da teologia?

Nilo Ribeiro Jr - Em primeiro lugar, agradeço-lhe imensamente pela deferência, mas diria sem falsa modéstia que me sinto mero aprendiz em tudo que diz respeito à filosofia e à teologia por conta do reconhecimento da inesgotável alteridade do real às quais estas ciências se atam. Além disso, estou convencido de que a autêntica *sabedoria* da vida se aprende com/no exigente amor ao outro humano, como diria Levinas. Do contrário, ao fixar-se no ideal da filosofia como pretenciosa atividade do sujeito ou de seu protagonismo no *amor à sabedoria*, cujo lema atravessa a história do pensamento ocidental, corre-se o risco de ser seduzido ou tentado a dar primazia ao saber qual uma *gnose*, isto é, de se entregar a um saber teórico cujo acesso só é dado para doutos e a uns poucos iniciados capazes de se aterem à intrincada realidade dos conceitos. E evidente, ao se manter nessa atitude, se pode dar azo a

uma espécie de cultivo de uma Razão idolátrica, expressão assertiva cunhada pelo filósofo brasileiro Ricardo Timm para referir-se ao *encantamento* ou a *sedução* que o *pensamento de sobrevoo* exerce sobre aquele que se envereda pelos meandros dos conceitos totalizantes, pois, abstratos, vazios, anônimos sem carne e sem rosto.

Ora, seguindo a intuição levinasiana sabe-se que tanto o ponto de partida como o de chegada do saber filosófico estão amplamente focados em torno da conjugação do verbo *dar* – *léhodot*, dar graças, em hebraico – antes que no verbo *ser*, isto é, no dom/entrega ao outro que se cumpre a partir do exigente encontro com a Palavra de um Rosto. Esse dar-se em um-para-outrem, realiza-se graças ao corpo a corpo da aproximação do próximo, cuja relação está marcada pelo *apelo* do outro que se dirige aos nossos sentidos, ao Sensível, e nos compromete visceralmente, na carne, a ser entregue/dado para outrem e por outrem. Sendo o primeiro a advir, ele nos convoca a responder-lhe qual uma autêntica inter(*pele*)ação, uma vez que já chegou antes mesmo de qualquer possibilidade de nos precavermos e de nos perguntarmos sobre quem é o outro ou sobre aquilo que deseja, senão de nos expor a ele como um dom ético. Tudo gira em torno daquela saudação e hospitalidade suscitadas pela voz de um Rosto que continua a reverberar e a se Dizer – palavra viva que interdita o assassinato ao mesmo tempo em que esse Dizer ressoa qual um Mandamento/Palavra – a fim de que o interlocutor possa dar-se a ele sem qualquer precaução ou controle sobre aquilo que se dá daquele que em última instância, se sente obrigado (dever) a dar-se a si mesmo a outrem. Nesse caso, não resta ao ouvinte senão entregar-se a si mesmo em prol de outrem sem qualquer possibilidade de poder deter ou apreender o outro diretamente pelo/no conceito e/ou pela compreensão tal como ocorre aquando da *significação* dada pelo contexto ontológico a despeito do outro sem Rosto.

Sob o influxo da novidade da *relação sem relação* com outrem – relação com um Rosto que é um Ele, Terceiro, Santo –, talvez valha a pena fazer uma digressão a procura da maneira como se dá a interface entre filosofia e experiência pré-filosófica evocando-se aqui o próprio pensamento de Levinas. Trata-se de se tentar esboçar a resposta, ainda que de forma indireta à questão que nos foi inicialmente dirigida. A princípio urge dizer que quando o filósofo se refere às experiências pré-filosóficas distinguindo-as da Filosofia como tal, parece pretender, a meu ver, ocupar-se de uma questão mais ampla de caráter crítico-filosófico do que meramente comparativo-

formal entre o binômio. No fundo, delineia-se certa ironia ou uma provocação por detrás da questão, tendo-se em mente enfrentar o ambiente adverso vivido pelo pensamento filosófico na contemporaneidade. A saber, no contexto em que se tece seu pensamento, o filósofo está a lidar com o esgotamento da filosofia alicerçada sobre a Razão, sob impacto da grande crise civilizacional do Humanismo herdada das guerras mundiais e mais, concretamente, do Desastre do Nazismo.

Eis que nesse sentido, o filósofo teve de lidar com o problema candente de cunho militante-existencial e, porque não dizer, de corte ontológico-linguístico. Ora, a filosofia naquele momento se encontrara de alguma forma encerrada no hermetismo e na assepsia dos conceitos, refém do cientificismo e dos algoritmos e, portanto, desacreditada pela própria Catástrofe do fim de um mundo. Deseja, portanto, evadir-se dessa aporia histórico-linguístico-filosófica voltando-se para aquilo que é da ordem do pré-filosófico, não para opor-se à filosofia mas para ressignificá-la a partir daquilo que esteve à margem da filosofia moderna marcada pela linguagem signitiva ou pela ingenuidade da linguagem presidida pela adequação entre pensamento e signo, significação.

Tratava-se, portanto, de devolver à filosofia o caráter originário linguístico naquilo que há de originalmente *indireto* e *diacrítico* na linguagem, declinada, portanto, sobre a relação de lateralidade das palavras entre si a partir das quais desponta o *sentido*, tal como se pode verificar na literatura, na religião, na erótica, na arte e na estética, enfim, na vida existencial-cotidiana etc. avessa à conceptualização e à abordagem objetivante do real e que, em certa medida, infelizmente, a filosofia perdera de vista. Uma vez movida pelo afã de uma *designação* imediata da *significação* embasada numa linguagem reificante a respeito das coisas e presidida por um pensamento engessado pelos conceitos metafísicos, a filosofia caiu em franco descrédito no contexto da cultura hodierna. Afinal, ela se entregara aos artificios dos discursos definitórios e definitivos calcados no sentido unívoco do real sem alteridade.

Nessa ótica, é de se enfatizar sobremaneira o fato de que o autor jamais tenha visado estabelecer uma nítida distinção ou tenha pretendido afirmar a existência de uma alternativa entre o que é da ordem do estritamente filosófico daquilo que seria do âmbito da arte, da literatura, da religião ou da vida cotidiana, etc. como se esses últimos estivessem em concorrência com a filosofia ou mesmo numa situação de

desvantagem com relação àquela, ou ainda, ao contrário, como se essas fossem mais significativas do que a filosofia. Há ainda que ter-se bem em mente que Levinas jamais renunciou a fazer filosofia visando substituí-la pela literatura, pela arte, pela religião, etc. De fato, como se enfatizou há pouco, o problema de fundo é o de se tentar devolver à filosofia seu estatuto e sua linguagem originária como autêntica *produção de sentido* perdida com a crise do humanismo asseverado pela desrazão e pelo *non-sens* decorrentes da violência avassaladora praticada contra o Rosto de outrem.

Da linguagem direta do cogito à linguagem oblíqua da proximidade

Uma vez dito isso é possível avançar para poder matizar, em duas direções, a questão do novo estatuto/linguagem da filosofia levando-se em conta a íntima relação entre filosofia e experiência pré-filosófica. Primeiro, é mister recordar que, segundo o filósofo, na base de tudo, isto é, no ponto de partida de todo conhecimento não está o sujeito ou o indivíduo nem mesmo a pessoa que pensa e a quem cabe o protagonismo do fazer filosófico como pensamento que orienta o surgimento de uma linguagem *diáfana* sobre o real. Antes, subjacente a todo conhecimento está a *espessura* de nosso ser na relação visceral com outro, cuja linguagem vem carregada de certa *opacidade* graças à novidade inalienável do rosto e à resistência do outro à objetivação. Esse interdita a tematização, a representação e, portanto, interrompe a *significação* dada a priori sobre o outro uma vez que se está sob o impacto da emergência de sua Palavra avessa ao discurso *sobre* outrem.

O fato é que a proximidade ou o contato com a palavra de outrem traz em seu bojo um caráter eminentemente ético-linguístico que põe em questão o saber totalizante. Pois, é impossível ficar indiferente ou impassível diante do *apelo* que vem de um Rosto humano, cuja resposta não é a priori programática e de antemão assimilável por um conhecimento prévio do outro. Afinal, o Rosto é nome próprio, exterioridade, corpo, palavra. Enquanto corpo, o outro tem fome e vem ao encontro de seu interlocutor solicitando-lhe imediatamente um cuidado de sua vulnerabilidade (sensível) e de sua alteridade (voz) irreduzível ao poder do saber ou do saber-poder. Portanto, essa relação com a exterioridade e a Palavra de outrem movem o eu a declinar-se de sua posição de sujeito *cognoscente* pela condição de um sujeito (as)-sujeitado *padecente* por e para outrem.

Dito ainda de outro modo, a *comunicação* introduzida pela relação assimétrica com outrem, antes mesmo de nos conduzir à afirmação do sujeito pensante e de suas ideias claras e distintas a respeito do conhecimento do real, trata de propugnar a novidade de um saber eminentemente ético-linguístico que se *aprende* – e cuja *essência* não se sabe senão desde a *imanência* da relação ética – na atenta *escuta* do outro e na difícil liberdade que esse encontro supõe. E essa *sabedoria* já se apresenta como sendo da seara de uma razoabilidade de certa linguagem hetero-lógica e que é pressuposta em toda relação/interpelação de outrem, pois é impossível apropriar-se do outro pelo *cogito* assim como se apropria do real pela linguagem do conceito.

Nesse caso, a ética da alteridade se estabelece como fronteira e tangencial da filosofia de sorte que aquela sendo da ordem da experiência do contato, do afeto, da palavra, é também do âmbito da linguagem *indireta* da/como aproximação do outro. Afinal, trata-se aí da linguagem como responsabilidade por outrem e não do discurso direto da responsabilidade de um sujeito livre que responde a outrem. Mantém-se, assim, aquilo que Levinas denomina de uma viva intriga entre o amor e o saber ou o *saber de um amor* cumprido como cuidado, responsabilidade graças à linguagem do rosto, cujo acesso se dá pelo contato, corpo a corpo, de outrem. No âmbito da linguagem como aproximação, outrem não se encontra “diante” de um eu soberano que poderia dirigir-se e falar *diretamente* a ele e de tratá-lo como um tu. Ora, outrem é da esfera de uma *Eleidade* irreduzível ao conceito e ao discurso *tácito* a respeito do Rosto. E, portanto, como terceiro, ele escapa da visão e da possível tematização em função da reciprocidade eu-tu.

Em outras palavras, na linguagem sensível do contato/*separação* entre mim e outrem-ele, o Rosto que não pode ser visto nem dito a partir do sujeito-*cogito* que o pensa, se faz próximo. Pela sua aproximação ele põe “ao lado” do eu de modo que a linguagem dessa proximidade do próximo que deixa rastros de sua passagem pela relação, é sinônimo de uma linguagem *indireta* do/no acusativo, isto é, do eis-me aqui dito a outrem graças à *sabedoria do amor* que se opõe à linguagem clara e distinta focada na primazia dada ao eu como pronome reto da primeira pessoa conjugado a partir do verbo ser.

Há de se acrescentar a essas considerações estritamente filosóficas que, mesmo no caso da *religião* – sentido laico do termo, pelo fato de ela ser da ordem da linguagem *curvilínea* graças à *produção de sentido* que acontece no íterim da

proximidade/*separação* do outrem que é sempre um Ele/Alteza; *religião* afinada com a escuta da palavra de outrem invisível em sua visibilidade de Rosto, isto é, associada a um Rosto humano que em sua *visitação* se mantém na verticalidade de uma curvatura jamais dada pela horizontalidade das relações uma vez que ele não entra na ordem do discurso – o fato é que sua linguagem originária não identifica-se com aquela proveniente da razão da filosofia clássico/moderna entregue aos conceitos ou aos algoritmos, e sequer se aproxima da linguagem do sagrado das religiões. Isso se deve a que a *religião* se associe à ética de outrem cuja linguagem é respectivamente da esfera do *pathos* ou da afecção do contato com o outro e do âmbito da *santidade* e que, portanto, evoca a linguagem (in)spirada ou profética que provém do testemunho à palavra do Rosto.

E acrescenta-se a isso que se, em princípio, a *religião* pareceria ser da ordem da *doxa* (opinião) e, quem sabe por isso poder ser acusada de ser pouco solidária ao exercício da razão e da linguagem [filosófica] ancorada nos conceitos, o fato é que se se toma a relação com outrem como sendo da ordem da aproximação/separação que a autêntica religião supõe, essa se erige como sendo menos racionalista que a filosofia graças à associação daquela à ética da afecção/interpelação de outrem, cuja voz vem de outra margem. Essa, por sua vez é sempre uma ética da *Eleidade* ou do *rastró* de outrem cuja linguagem procede dos *vestígios* da passagem inapreensível do outro que vem de alhures. Ela refere-se à linguagem da *sabedoria do amor* proveniente do *ensinamento* de outrem. Afinal, a relação com a alteridade de outrem que subjaz à *religião* é indissociável da experiência/linguagem encarnada da *hospitalidade* e da *justiça* feita ao Rosto do outro que emerge como órfão, pobre, estrangeiro, transeunte, etc. Aquelas, portanto, provém do *ensinamento* de outrem e não da maiêutica do sujeito.

Em suma, com essa matização da linguagem *sensível*/afetiva advinda da relação ética da proximidade do próximo em detrimento da linguagem *racionalista* do pensamento indiferente ao Rosto que não se deixa apreender pela *visão* de outrem, pretende-se frisar que, na ótica do pensamento levinasiano, toda experiência dita pré-filosófica é já, na verdade, *outramente* filosófica. É, pois, da esfera de um *outro modo* de fazer filosofia que não prioriza a visão, a razão, o ser e a linguagem daquele discurso filosófico que entrou em crise na contemporaneidade. Esse se apoia nas definições bem como se deixa retroalimentar pelo imaginário do Logos

demonstrativo da tradição filosófica do pensamento greco-romano e pela resignificação introduzida pela compreensão da ontologia quando na verdade aquela é da esfera da experiência *outramente* filosófica que se articula em torno do *pathos* (afecção) da interpelação sensível de outrem.

Ao se recuperar, portanto, quer a dimensão religiosa, quer as dimensões literária, erótica, estética etc. da ética, associadas às experiências pré-filosóficas nas quais se privilegia a linguagem sensível e *indireta* do *ensinamento* proveniente do *sabedoria do amor* a outrem como próximo e terceiro, a filosofia contemporânea em crise poderá abandonar o caráter meramente científico de suas formulações focada nos conceitos, para entregar-se ao significado sensível do contato e da proximidade tão valorizados pela literatura, pela arte, pela religião, pela erótica etc., que evitam a todo custo cair na tentação de pensar e de apreender de maneira objetivante a coisa-outro sobre a qual se debruçam. Na mesma esteira da literatura, da arte, da religião e da erótica, mas de maneira ainda mais radical, a filosofia contemporânea poderá se deixar inspirar pela relação ética com outro homem que, orientada pela aproximação às apalpadelas do outro como próximo, não se deixa [a relação] seduzir pelo pensamento metafísico, universalista e pela linguagem objetiva-direta da filosofia clássico-moderna que tendem a reduzir o outro ao Mesmo.

Além disso, como bem ressalta Levinas, essas formulações conceptuais da filosofia moderna foram postas radicalmente em questão na contemporaneidade devido à contradição implícita à civilização do Logos marcada pelo mal da insensibilidade, da indiferença, da violência e do assassinato impingidos ao Rosto humano como se ele pudesse ser tematizado, representado e abarcado pela razão e pela compreensão ontológica e pela linguagem do Ser. Nesse caso, cabe outrossim à *religião*, à literatura e à existência vivida na imediação ética da relação/linguagem com outrem etc. contribuir para que a filosofia possa reabilitar aquela pretensão de uma racionalidade *indireta* (não-tematizante) de corte linguístico-ético-sensível que está aquém e para além do Logos teórico ou da compreensão ontológica do Dizer do Ser. Isso se deve à *fala* do Rosto que interdita a apreensão totalizante de sua alteridade e *ensina* a acolhê-lo como outrem, cuja passagem deixa seus vestígios na relação.

A filosofia alterológica e a vida ética

Segundo, cabe salientar, sobremaneira, que tanto a filosofia como a arte, a literatura, a religião, etc. são indissociáveis da *existência* visceral na qual se está embarcado sem que se possa distanciar desse ambiente no qual se vive, se ama, se fala, se pensa, se escreve ou no qual se professa a religião ética do outro. Eis que, por isso, na vida concreta se trava o drama, a comédia e a tragédia da existência de forma que a compreensão do real não se restringe ao fato da consciência, do cogito ou da razão proveniente de uma filosofia reflexiva e tampouco se justifica segundo à lógica da descrição fenomenológica e da compreensão da Ontologia.

Dito de outro modo, há sempre algo da ordem do pré-reflexivo que escapa terminantemente do estrato da consciência transcendental fenomenológica e do horizonte da consciência moral ontológica, e que, portanto, interrompe a adequação entre o pensado e a coisa de modo que, desde a existência ética, é possível poder “pensar mais do que se pensa” graças à um pensamento [do] infinito que se plasma desde o face e a face e/ou do corpo a corpo com outrem. Por isso a vida acessível à razão/lógica do infinito pode se dizer e se diz *outramente* na literatura, na religião, na erótica, no amor, na política, enfim, em todas as esferas da *significância* ética da existência e não apenas na ordem da *significação* do discurso filosófico entregue aos conceitos ou afim à compreensão ontológica.

Nesse caso, se se considera que a filosofia tal como a pensa Levinas não se deixa reduzir à circunscrição do Logos demonstrativo, à Razão teorética bem como à Ontologia contemporânea, a questão filosófico-ético-política já não se faz à revelia da linguagem em certo sentido (anti)conceptual da Literatura e da religião/escritura, não tanto por conta de uma reabilitação do Ser, mas graças à aquilo que de fato acontece nas relações éticas humanas com o outro a partir do vestígio do *infinito* que passa/se passa no finito. Isso significa, portanto, ter de admitir com o filósofo francobelga, que a vida é filosofia mas que a filosofia é uma vida eminentemente *ética*, não cabendo mais aquela clássica separação entre os âmbitos da filosofia, da existência e da ética e, por conseguinte, entre a filosofia a literatura, religião, arte, erótica, etc. graças à proximidade do próximo que interpela e interrompe o Dizer do Ser por um Dizer do Bem para além do Ser. Evidentemente, essa imposição põe em questão o sentido do ser-com-os-outros da ontologia. Se no horizonte do Ser, o ser-com-os-outros no mundo se deixa englobar pela linguagem anônima e totalizante do Mesmo, na relação ética não se concebe mais o outro em função da *com-preensão* com

um outro-*Dasein*, mas em relação à alteridade absoluta de um Rosto irreduzível ao Ser.

Se, porém, a contemporaneidade coloca em questão o saber filosófico focado tanto nos conceitos da razão bem como na compreensão do ser da ontologia por conta do fracasso do Logos no contexto da crise civilizacional do século XX, a mesma contemporaneidade traz para a cena da reflexão o fato de a existência ética resistir bravamente ao conceito e ao Dizer do Ser por algo que o antecede, sem que por isso a existência deixe de ser filosófica como o é a vida vivida com os outros na ética. Afinal, nesse nível da existência onde o viver e o filosofar estão articulados em torno do agir (alter)lógico, se escapa do engodo do saber conceptual e do saber ontológico naquilo que eles têm de ilusório, violento, por conta da indiferença a outrem; desse outrem que não se deixa capturar pelo discurso anônimo do Ser.

A saber, a partir da diferença não-indiferente a outrem interrompe-se a pretensão de totalidade e de tematização do real graças à desformalização da ideia do *infinito*, cuja significação ocorre no bojo da finitude de uma relação que se plasma no face a face e/ou no corpo a corpo com um Rosto humano a interromper o discurso coerente do Ser. Ora, para além da conceptualização e da compreensão/linguagem ontológica da relação, trata-se de focar a atenção na *visitação* do outro que inaugura uma razão/linguagem ética *indireta* graças ao Enigma do outro que jamais deixa-se capturar pelo horizonte da compreensão do ser. Ao irromper como um Rosto, o outro interrompe a pretensão de totalidade do saber e interpela visceralmente o existir e o pensar a não serem injustos e violentos para com o Rosto. Afinal, o outro está a escapar continuamente da rostificação da visibilidade de um rosto por ser ele da ordem de um Ele e, por conseguinte, o outro se diz fora da tematização, da representação e da ontologização da compreensão do Mesmo.

Enfim, depois de se postular a existência de uma íntima e inseparável *sui generis* relação entre o pré-filosófico e o filosófico em Levinas, tendo em vista as considerações a respeito da lógica e da linguagem do *infinito* que perpassa a filosofia como a literatura, a arte, a religião etc. graças à ética como ótica, diria que em princípio, ambas, tanto a Filosofia como a Teologia pareceriam pouco avessas a acolher em sua estrutura e discurso aquilo que se denomina de experiência pré-filosófica, não por conta da ontologia mas graças à ética que excede à ontologia e à totalidade.

A teologia do Deus desconhecido e a linguagem pré-filosófica

No caso específico da Teologia, se sabe que ela é portadora de uma dinâmica e de uma lógica que faz com que mantenha certa afinidade com a arte, a literatura e, evidentemente, com a religião, por conta da recusa à linguagem ostensiva sobre o real. Graças a isso a Teologia poderá se ver liberada da tentação de se reduzir a um discurso conceptual tanto a respeito de Deus como do homem que diz o sentido da palavra Deus. Além disso, é de se reforçar que ao menos no contexto dos monoteísmos da tradição ocidental parte-se do dom da Revelação de Deus como Palavra e não da tematização sobre Deus, e sequer se fixa na mera fenomenologia das religiões preocupada em descrever a experiência religiosa a partir dos sentimentos em detrimento da objetivação do Logos.

Essa ênfase no dom da Palavra faz com que a Revelação tenha de prescindir da linguagem e do pensamento “claro e distinto” de Deus, graças ao Mistério que sendo da ordem da Logos/Palavra que é Deus não se deixa absorver pelo Logos/Razão. Por isso, a Teologia leva em conta o fato de que o autêntico acesso “a” Deus é o acesso “de” Deus e não o acesso “sobre” Deus. Logo, se trata de partir da própria experiência/linguagem *infinita* de Deus que, nesse sentido, não apenas antecede o discurso de Deus, mas que se erige como crítica a toda forma de discurso “sobre” Deus e até mesmo avesso à redução da impositação do problema de Deus advindo da *compreensão* ontológica contemporânea que insiste no fato de Deus ser da orbe do Ser.

Digo, a princípio, porque se sabe muito bem que, historicamente, não poucas vezes a Teologia acabou vítima tanto da metafísica ou da onto-teologia como das teodiceias e dos discursos predominantemente apofânticos de Deus. Por isso mesmo, são discursos apressados sobre Deus e tendem a negar aquilo que é fundamental à experiência/linguagem pré-filosófica e que de algum modo subjaz à experiência da fé. Nessa ótica, esses discursos teológicos acabaram por rechaçar aquela *reserva* implícita ao nome Deus que não se deixa apreender pela suprassunção da ideia ou do conceito de Deus dos discursos filosófico-teológicos.

Contra essa perspectiva reducionista, há de se enaltecer a renovada novidade do clássico axioma escolástico implícito à *sã* Teologia no que concerne ao discurso de Deus. Ela poderia ser evocada aqui para reforçar a primazia dada à linguagem *indireta* que refuta o pensamento movido pelas definições em torno dos atributos de

Deus a fim de se reforçar a íntima relação existente entre o pré-filosófico e a Teologia como tal. Trata-se da diferença entre *fides qua* e *fides quae*, sendo que a primeira asserção se refere à própria imediação da experiência/existencial de Deus que já é teológica por excelência e, terminantemente, contrária à linguagem afirmativa da razão no tocante a Deus. No entanto, essa experiência tido como paradoxal no que concerne ao Mistério indizível no qual se revela o Dizer de Deus, supõe a outra asserção da *fides quae* como tradução ou linguagem *infinita* daquela mesma experiência/existencial que se diz a si mesma na linguagem sem, contudo, contrapor-se experiência de Deus à linguagem teológica.

A Teologia, pois, no sentido genuíno da palavra significa o esforço de estabelecer uma intriga entre a fé (experiência, existencial) e a razão (expressão, linguagem) de sorte que não há sentido reagir e relutar contra a recepção da experiência dita pré-filosófica da Teologia em prol de um discurso de Deus que ultrapasse o plano da própria fé como experiência. Diga-se de passagem, a fé em sua formulação genuína assume a condição de uma experiência em certo sentido pré-filosófica sem perder seu caráter eminentemente teológico (discursivo) se se a considera [a fé] não como sendo algo da ordem do que se vê (visível), mas do que se espera (invisível). Do mesmo modo a fé é do âmbito da experiência sensível e da *expressão*, antes que do campo da inteligível/*significação* entregue às definições claras e distintas sobre o que se crê e sobre quem se crê. E por certo, pressupondo essa condição inalienável da fé, a genuína Teologia se aproxime de uma linguagem indireta de Deus, sobretudo se se tem em mente a poética das escrituras e do caráter infinito da inspiração que subjaz ao Livro no qual a fé se expressa. Do contrário, cai-se na dicotomia inadmissível entre religião e filosofia em nome de um discurso *ostensivo* advindo da *significação* alheia à própria *significância* que acontece na própria esfera da experiência religioso-filosófica e/ou linguístico-filosófico-religiosa segundo o Mistério de outrem.

Nessa esteira, a Teologia contemporânea tem feito um esforço titânico de abandonar os dualismos e/ou os gnosticismos que, infelizmente, entraram na tradição teológica do Ocidente por conta da primazia concedida aos discursos apofânticos de Deus. Há de se ressaltar que essa crise dos discursos de Deus se justifica e se prolonga no contexto na modernidade sobretudo se se tem em mente que depois de Auschwitz se interdita de falar de Deus de modo positivo, afirmativo

e direto/conceptual como se se abstraísse o fato de Ele identificar-se com um Deus padecente/apaixionado que ama/sofre com a humanidade que ama/sofre, ou que se olvidasse do fato de Deus ter sido desfigurado/calado com a desfiguração/silêncio das vítimas do Holocausto.

Dito de maneira mais assertiva, isso significa ter de admitir que a Teologia contemporânea tende a revalorizar a experiência pré-filosófica naquilo que a faz assemelhar-se à literatura, à arte e à religião. A saber, essas se entregam à discrição diante do real bem como à insistência na linguagem do silêncio, e, portanto, se revelam mais devotadas à *produção de sentido* do que à *significação* e aos discursos ostensivos que decorrem daquela. Nesse caso, a Teologia se debruça sobre reabilitação da linguagem que brota do contato com o Mistério inefável do Deus que se revela em seu escondimento antes mesmo de se entregar à arte da categorização de Deus. Do ponto de vista de uma renovada Teologia, essa linguagem do silêncio de Deus é considerada como um nível fundamental da experiência da fé e, conseqüentemente, da própria Teologia que como discurso *indireto* de/com Deus volta-se decididamente sua atenção para o padecimento/silêncio e à paixão/palavra de Deus do que sobre a glória do Deus onipotente.

A sabedoria da Paz e o problema de Deus

Em função dessa novidade da Teologia pós-holocausto, ousaria acrescentar aqui o grande esforço da primeira fase de nossa pesquisa a respeito do problema de Deus na obra do filósofo franco-lituano, abordada em nossa obra *Sabedoria da Paz*. Naquela ocasião, procurou-se responder pela questão de fundo, a saber, mostrar como em Levinas a religião, a teologia, a exemplo da arte e da literatura avessas ao saber definitório, não prescinde da razão/linguagem indireta [ética], sobretudo, tendo-se em vista o que significara falar de Deus depois do Holocausto. Trata-se antes de uma razão/linguagem cuja lógica e sentido fundam-se na *produção de sentido* advindo da *lateralidade* das palavras a partir da qual se tem acesso à significação do Infinito em Deus no âmbito mesmo da finitude da imediação na relação ética com outrem. Em suma, a linguagem do infinito depende imediatamente da ética da alteridade que, por sua vez, se opõe tanto ao sentido da linguagem calcada na tematização/conceptualização do Logos como ao discurso anônimo do sagrado da ontologia contemporânea no que concerne ao problema de Deus.

Nesse caso, toda experiência dita pré-filosófica consentânea à Teologia – que se diz na escritura, na história, no encontro cotidiano com um rosto humano – faz parte intrínseca da própria Teologia enquanto discurso “de” Deus sem que uma prescindida da outra e, vice-versa, sem que o discurso de Deus deixe de se debruçar sobre o Deus patético da *Shoah*, isto é, sobre o Deus que sofre, que se silencia e que morre no Rosto da vítima humana. De toda sorte, nesse contexto urge reforçar a ideia de um paradoxo existente no bojo da obra levinasiana concernente à premência de se ter de praticar uma *teologia ateia* ou uma *teologia a-teológica* no sentido de se rechaçar o discurso *categórico, tematizante* e marcado pela ênfase na *evidência* sobre Deus. Afinal, de maneira hiperbólica essa resistência abissal à Teologia se justifica, ultimamente, porque, como diz o filósofo lituano, Deus suicidou-se em Auschwitz.

A filosofia da alteridade e a linguagem outramente do infinito

Ao dar-se um novo passo, visando ocupar-nos do ponto de vista estritamente filosófico (não teológico) da reflexão, trata-se de insistir na íntima relação que se pode estabelecer entre a filosofia e a experiência pré-filosófica uma vez que, para o filósofo franco-lituano, essa última não prescinde de certo rigor gnosiológico sobretudo se se a pensa associada à racionalidade (altero)lógica *sui generis* procedente da ética da alteridade. Como se sabe, na perspectiva levinasiana, a ética é da ordem de uma *sabedoria* de outrem. Pelo fato de outrem ser indissociável de seu *porvir* e, portanto, jamais circunscrito ao pensamento concebido em função de um objeto previamente fixado pelo *pensamento*, essa situação exige que se abdique terminantemente de se buscar um acesso *imediato* ao conhecimento do outro. Antes, o saber e a linguagem de outrem se devem à *palavra* e ao *ensinamento* de um Rosto que ao advir de alhures interrompe a *significação explícita* a respeito de sua pretensa identidade graças à *significância* ética.

Ora, a experiência pré-filosófica que, por sua vez se ata à literatura, à arte e mesmo à experiência do contato com outrem considerado como próximo e estrangeiro, etc. valoriza sobremaneira a *significância* ou o *evento* da *significação* em função daquilo que está a ocorrer no *instante da duração* do ato da escrita, da leitura, da pintura, da escultura, etc. ou na imediação sensível, encarnado, do encontro com outrem. Enfatiza-se, assim, a linguagem do evento como uma autêntica *produção de sentido* ou como *expressão* ética que brota da *sensação* do vivido/sentido do contato,

em detrimento da ênfase na *significação* e na linguagem dadas a priori a respeito da *percepção* como conhecimento translúcido de tais objetos do mundo.

Graças, pois, à ênfase na *significância da significação* e na linguagem focada no próprio evento da Palavra viva, tanto a experiência pré-filosófica como a própria filosofia de outrem não têm porquê serem submetidas ao estatuto da linguagem e da filosofia *reflexiva* focada na *reditio completa*, como se isso fosse pressuposto necessário para se conquistar a “maioridade da razão” nos termos em que a formula a filosofia kantiana. Afinal, a literatura, a religião, a arte, etc. bem como o próprio porvir da aproximação de outrem, não podem ser justificados segundo a lógica da filosofia moderno-contemporânea calcada no elogio à Razão concomitantemente à afirmação do sujeito autônomo-moral. Isso, porém, não significa que aquelas não estejam perpassadas pela razoabilidade *outramente* do *infinito*, aportada pela *visitação* de outrem.

Nesse contexto preciso em que se persiste na intrínseca relação entre a experiência pré-filosófica e a filosofia em torno do *evento ético* na qual se dá a *produção de sentido*, urge recordar que a Literatura e, concretamente, no caso de Levinas, as Sagradas Escrituras tomadas como Literatura de outrem, vêm carregadas de uma racionalidade ético-hermenêutico-alterológica e, por conseguinte, de uma linguagem que prima pela dimensão *oblíqua* e *curvilínea* do sentido proveniente da relação/palavras com/de outrem. Nesse caso, a Literatura em contato com a Filosofia a interpela e a faz ocupar-se de *pensar* e de traduzir em *conceitos* aquilo que o *imaginário* do infinito entregue pela Literatura já tem formulado *outramente* para além da linguagem *reflexiva* da razão.

E vice-versa, especialmente a escritura/literatura pode oferecer *imagens* escriturárias marcadas pela alteridade, aos *conceitos* filosóficos. *Imagens* que a filosofia enquanto *pensamento* não disporia se não contasse com aquilo que as escrituras entregam sobre a (in)spiração, no sentido lato do termo, a saber, de elas inspirarem o *pensamento* de modo a movê-lo para um “pensar sempre mais do que se pensa”. Inspiração, portanto, que advém da palavra infinita de outrem cujo acesso se dá na Literatura e cuja alteridade se significa a si mesma na relação com o Mesmo, na ética do escritor e do leitor. Essa inspiração se produz de maneira a reforçar o caráter *indireto* do acesso ao sentido ético graças à linguagem poético-profética implícita na responsabilidade por outrem.

E mais, trata-se de reforçar esse aspecto ao se recordar que, do ponto de vista da *religião*, Levinas fora bastante influenciado pelo pensamento dos filósofos judeus Hermann Cohen e Franz Rosenzweig. Segundo eles, a *religião* já não pleiteia reconhecimento da parte da Razão em função do rigor de seu estatuto de universalidade como ocorrera no contexto da modernidade com a “maioridade da razão”. Na esteira do pensamento dialógico, a *religião* não se entrega à tentação de estabelecer certo concordismo com a filosofia, tal como sugere o espírito moderno da autonomia. Isso, porque, na visão desses filósofos, a religião, lugar da separação/relação possui em si mesma sua meta-lógica e, portanto, sua razão/linguagem [narrativa] indireta associada à ideia de infinito/finito de um saber meta-mundano e ao mesmo tempo histórico-narrativo, que evita a todo custo de entregar-se às definições apressadas de seu objeto. Sendo assim, a *religião* não necessita justificar-se diante da Razão/linguagem abstrata, conceptual etc. para ser reconhecida em sua razoabilidade uma vez essa é da esfera da metafísica da relação/separação produzida pela Palavra do Rosto em seu caráter linguístico hermenêutico-narrativa-profética. Essa, portanto, mostra-se contrária a ontologia e sua linguagem polarizada em torno do Dizer do Ser.

A sabedoria da carne e a produção ética do sentido

De fato, na perspectiva do pensamento *metafísico* associado à alteridade, a *religião* conta com uma constelação de categorias que são inteiramente plausíveis do ponto vista filosófico, por serem portadoras de uma racionalidade/linguagem *infinita* de outrem. Desta feita, a *religião* possui o estatuto de uma verdade meta-mundana porque não passa pelo crivo do universalismo (mundano) da razão moderna, e mesmo da moral, embora não se oponha à razão filosófica. Como já salientamos, sua racionalidade é eminentemente poético-profético-literária avessa, portanto, ao pensamento de sobrevoos tal como ocorre com o Espírito absoluto do Idealismo moderno.

Nessa ótica estritamente filosófica (não teológica), a última fase de nossa pesquisa em torno de uma *Sabedoria da carne* em Levinas procurou mostrar que, em seu itinerário filosófico, a experiência do corpo e da encarnação contam necessariamente com a precedência de um certo *pathos* implícito à religião-ética do outro que não a deixa refém da tematização do Logos demonstrativo da filosofia. Insistíamos que esse *pathos* é da ordem da *sensibilidade* e da *comunicação* pré-original,

em certo sentido, consoantes àquilo que, do ponto de vista linguístico, é fundamental ao âmbito do pré-filosófico. A saber, da mesma natureza da *produção de sentido* que acontece no hiato das palavras que se tocam entre si em função de uma linguagem que procede da aproximação do outro como próximo, isto é, da linguagem em seu caráter eminentemente ético graças à palavra de outrem.

E, evidente, se a *sensibilidade* permeia e atravessa a literatura, a arte, a religião etc. como experiências pré-filosóficas, há de levar-se em conta esse fato a fim de não se pretender legitimar ou justificar a filosofia do corpo ou o pensamento encarnado de Levinas em função das categorias/linguagem científicas provenientes da visão de corpo-maquínico predominante no bojo da filosofia greco-romana. Afinal, se sabe, por exemplo, que o corpo indissociável do contato, da afecção e da relação assimétrica com outrem assume, no contexto da obra do autor, a condição de um corpo-metáfora à revelia da visão, em certo sentido empírico/idealista de corpo da filosofia reflexiva, da fenomenologia e da ontologia. Trata-se, portanto, de um corpo hiperbólico que nos antípodas das definições de corpo da racionalidade greco-romana da tradição ocidental, se configura a partir de seu sentido (alter)lógico como um corpo (im)próprio, corpo (des)inter-essado, corpo maternal ou um corpo/misericórdia versus corpo/paternal marcado pela virilidade; corpo-substituição de um autêntico corpo-*subjectum*, isto é, corpo que suporta/carrega o outro antes de se afirmar como um corpo-sujeito/posição que se impõe perante outrem. Em termos literário-bíblicos, trata-se de um corpo poético/profético jamais redutível às categorias científicas ou às do senso comum para os quais o corpo não passa de um conjunto de órgãos e um amontado de atividades neuro-sensoriais.

Em última instância, referimo-nos a um corpo cujo sentido eminentemente meta-fórico se delineia em torno do caráter quenótico (esvaziamento), vulnerável e (des)rostificado, e porque não, um corpo desfigurado e grotesco, se comparado aos padrões do belo que subjaz à racionalidade estética greco-romana. A saber, trata-se de um corpo radicalmente padecente e exposto à mortalidade porque um corpo a ser dado em sacrifício – *korban*, proximidade, em hebraico – para o bem de outrem ou para o outro como Bem para além do Ser. Logo, o sentido e a genuína linguagem ética do corpo advém da (im)possibilidade infinita de um dar-se radical a outrem como um “eis-me aqui (meu corpo) entregue por vós (outrem)” proveniente do corpo-profético antes que do corpo-poético.

Em outras palavras, a razão/linguagem que pervade a experiência ética do corpo em Levinas não é da ordem e da categoria filosófica do Dizer referido ao horizonte do Ser anônimo, mas do âmbito, em certo sentido pré-filosófico do Dizer do Rosto. Trata-se de um Dizer de caráter ético-metafísico e não ontológico, associado não, primeiramente, ao “ser” corpo, mas ao “dar-se” radical na pele, na carne, que advém da *religião* [ética] do corpo-oferecimento a outrem. Subjacente a essa, anuncia-se, paradoxalmente um outro tipo de teologia e de filosofia ética da encarnação. Ambas se distanciam radicalmente do sentido *direto* que a carnalidade assume no horizonte da fenomenologia do corpo próprio ou de uma *ontologia da negatividade* da filosofia francesa contemporânea, bem como da teologia da encarnação do cristianismo.

KS - *Como Levinas chegou até você?*

NRJ - Levinas entrou em minha vida de maneira inesperada, a partir de uma experiência visceral de extraterritorialidade, durante o tempo em que vivi pela primeira vez na condição de estrangeiro na Europa. Fui morar na Itália e, em seguida na França, para continuar meus estudos de teologia e de filosofia. Ouvi falar pela primeira vez de Levinas em 1991. Um colega italiano do mestrado sugeriu-me a leitura de um texto sobre a ética como responsabilidade a partir do Rosto. O artigo visava contrapor a visão da responsabilidade em Levinas à da ética kantiana. Fiquei impactado com aquela forma de pensar a responsabilidade para além da ética moderna exatamente porque o artigo pretendia romper com a linguagem *direta* da *autonomia* calcada na projeção a priori do sentido do agir embasado na representação da ação humana para além da própria práxis. Tratava-se de fincar a reflexão ética no evento/linguagem da imediação da relação com outrem. Em certo sentido esse evento dispensa toda linguagem da razão prática kantiana por uma outra linguagem cujo sentido se produz antes, na *lateralidade* das palavras como *expressão ética* daquilo que ocorre na *significância* da ação que brota do contato com o Rosto e sua Palavra de outrem.

Por sua vez, confesso, eu vivia também muito reticente e insatisfeito com o discurso da Moral teológica do cristianismo tal como a praticávamos nos anos de 1990 na academia, mesmo sabendo que a dita Moral Renovada do Concílio Vaticano

II em voga procurava abandonar o estatuto legalista e as categorias juristicistas da Lei para valorizar a pessoa e a consciência como fonte inesgotável de moralidade. Entretanto, mesmo reconhecendo o grande esforço de renovação da reflexão do agir do cristão em franco diálogo com a modernidade moderna, me dava conta que na prática, a moral crítica da modernidade assimilada em terreno teológico, fora pensada em função da primazia conferida ao sujeito agente e à representação do agir dado pela razão prática, e não em função do contato/palavra com outrem com quem e para o qual se age. Eis que nessa ótica, o outro aparece em segundo plano e a relação com sua Palavra não emerge como ponto de partida/chegada da ética. Isso me punha muitas indagações sobre a necessidade de se ter de pensar *outramente* a ética a partir da *eleição* e do *mandamento* que emergem da relação sem relação com o outro humano.

Por outro lado, desde que comecei a ler Levinas fui descobrindo, naquela altura de minha vida, que o autor não apresentava um sistema ético como se esperaria, em vista de erigi-lo como alternativa ao pensamento moral clássico e moderno, seja de caráter filosófico, seja de corte teológico. Foi então que me debrucei com afinco sobre sua obra a fim de investigar, com vagar, sobre o sentido da ética no horizonte de seu pensamento bem ao modo de uma meta-ética tal como Rosenzweig a propugna na obra *A Estrela da Redenção*. Tratava-se, portanto, de dar-se conta de que a ética não é da ordem do *pensamento* sobre o agir e de suas representações teleológico-deontológicas e utilitaristas da ação, mas do sentido que brota do face a face com a palavra do Rosto ou do contato, do corpo a corpo com outrem. E passei a compreender por dentro aquilo que o próprio Levinas dissera em alguns de seus escritos, de que somente a irrupção de um Rosto/palavra ou a aproximação sensível, carnal, do outro como próximo, pode devolver à palavra ética seu sentido autêntico e original. É, pois, daí que emerge a possibilidade da resignificação dos próprios sistemas éticos, e não ao contrário. Enfim, desde que tenho descoberto a *nova semântica da palavra ética* no contexto do pensamento levinasiano nunca mais renunciei de me indagar sobre as consequências dessa maneira *sui generis* de conceber o sentido da ética e do impacto de sua linguagem (in)direta para se poder (re)pensar a subjetividade, a sexualidade, a vida social e política, a religião, a cultura, enfim, a própria vida no planeta.

KS - Você está à frente da presidência do CEBEL desde 2017. Poderia nos contar um pouco sobre a exitosa trajetória da atual diretoria e suas conquistas?

NRJ - Nessas alturas de nossa conversa devo recordar que já não sou mais presidente do CEBEL. Como você bem o sabe, na última assembleia da associação no mês de Outubro/21 elegemos uma nova diretoria para o próximo biênio da qual você também faz parte, juntamente com o novo diretor o Prof. André Brayner. Nesse novo contexto tenho que iniciar agradecendo por tudo que aprendi e por todos os colegas que apoiaram e incentivaram o trabalho que foi feito durante nossa gestão, exercida de maneira colegiada ao longo desses anos.

De qualquer modo gostaria de falar desde a ótica de uma memória agradecida pois confesso, nunca estive a frente da direção de uma instituição que conseguisse equilibrar tão bem as responsabilidades do cargo com o prazer de trabalhar e com uma certa leveza e gosto intelectual como foi nesse tempo. Isso se deve naturalmente à equipe com a qual trabalhei. Sem ela teria seria tudo muito diferente e mais exigente. Evidente, não posso deixar de agradecer publicamente aos colegas do núcleo central da diretoria do CEBEL, os caros amigos e professores Marcelo Fabri, Felipe Rodolfo, Diogo Villas Boas e Gregory Rial. A eles minha eterna gratidão pelo testemunho de dedicação com que se entregaram ao serviço do CEBEL.

Pois bem, como é sabido de todos, o CEBEL nasceu há anos por iniciativa de uns colegas do Rio Grande do Sul dedicados ao estudo da obra de Levinas. Dentre eles destacam os nomes do Prof. Pivatto, Prof. Suzin, Prof. Ricardo Timm e outros nomes, a maioria deles ligados a PUC-RGS. Os objetivos principais do CEBEL eram os de promover e de incentivar o estudo da obra levinasiana em território nacional de modo a aglutinar forças em torno do pensamento do filósofo franco-lituano. Durante muitos anos o CEBEL funcionou como uma instância de reflexão e pesquisa sem vínculo institucional e jurídico.

Eis que aqui se faz necessária uma breve digressão para se poder compreender melhor os desafios do trabalho do CEBEL. Urge salientar que quando assumimos a coordenação do GT-Levinas ligado à ANPOF além de organizamos os encontros bianuais do GT, tínhamos também a tarefa de dar prosseguimento aos encontros anuais que reunissem os membros do GT-LEVINAS com o intuito de aprofundar temáticas levinasianas escolhidas para esse fim. Foi num desses encontros em 2017 que surgiu a ideia de transformar o CEBEL em uma associação jurídica uma vez que,

com a participação de muitos outros pesquisadores, professores, bem como de estudantes e simpatizantes do pensamento de Levinas provenientes de áreas afins, julgamos ter chegado o momento de se fortalecer o papel dessa instância como uma espécie de “guarda-chuva” capaz de acolher todos os segmentos e interessados no pensamento do filósofo franco-lituano e não apenas os membros do GT-Levinas ligados especificamente à área da filosofia. Além de que, para organizar eventos anuais, precisaríamos de verbas para cobrir os gastos dos encontros e com a crescente dificuldade econômica pela qual passa o país, de fato não tínhamos como captar fundos destinados a esse fim senão houvesse uma instituição que respaldasse nosso objetivo junto às instâncias de fomento.

Portanto, essas motivações de fundo nos conduziram a levar adiante o esforço de transformar o CEBEL em instituição de caráter público sem fins lucrativos. Há certas exigências jurídicas e burocráticas para mantê-lo como associação, mas apesar de tudo, tenho a impressão que saímos todos ganhando com esse reconhecimento jurídico. O fato é que depois que o CEBEL se institucionalizou vimos como premência ter de promover e implementar, não apenas encontros anuais de pessoas interessadas em estudar o pensamento do autor, mas de ampliar nosso raio de ação e propor estudos de aprofundamento para outros públicos priorizando as redes sociais, sobretudo, no contexto da pandemia do Covid-19. Foi por conta disso que conseguimos realizar nos últimos anos vários ciclos de debate sobre temáticas atuais inspiradas na maneira ética de Levinas, o que resultou em grande adesão e participação de um público cada vez mais diversificado proveniente de várias áreas do saber.

Em suma, se pudesse resumir numa frase como vemos o CEBEL, diria que essa nova fase jurídica exige de um lado, um bom equilíbrio entre a manutenção e o reforço de seu caráter institucional e, de outro, supõe um grande esforço de inventividade criativa em função das inúmeras possibilidades que suas atividades podem despertar em tantos interlocutores ávidos na promoção do pensamento da alteridade em tantos setores da vida prática e intelectual no cenário nacional, regional e internacional.

KS - O tema da corporeidade ocupa um lugar de destaque em sua reflexão sobre a obra de Emmanuel Levinas, como se pode notar sobretudo em seu livro Sabedoria da carne (Loyola, 2019), mas também em outros trabalhos. Qual a importância de Levinas quanto à questão do

corpo para a filosofia do século XX? E por que a questão da corporeidade possui relevância para se pensar a ética e a política?

NRJ - Não posso negar que, de fato, ao reler Levinas e ao ter-me deparado com a questão do corpo e da carne presente ao longo de sua obra e sobre a qual não me atinava antes, me senti profundamente interpelado a fazer uma inflexão na maneira de pensar sua ética. Nesse sentido, a centralidade da questão do corpo e da carne em Levinas se manifesta sobretudo na radicalização de seu pensamento condensado em sua última obra filosófica de envergadura, *Autrement qu'être*, à qual tenho dedicado mais detidamente à reflexão nos últimos tempos. Urge enfatizar que nela, a Sensibilidade passa a ocupar o centro da reflexão de sorte que um leitor atento não pode ficar alheio a hipérbole que seu pensamento encarnado traz para o contexto da filosofia atual. Em certo sentido, essa radicalização marca certa ruptura com a tradição fenomenológica francesa e, mais precisamente, com a filosofia do corpo próprio e com a ontologia focada na encarnação, especialmente, se se tem em vista o *pensamento encarnado* de filósofos renomados como Merleau-Ponty e Michel Henry. Daí nosso interesse em debruçar-nos sobre a problemática do corpo enaltecendo a especificidade da *Sabedoria da carne* em nome da primazia dada à Sensação sobre a Percepção, bem como à Metafísica [do Rosto] em detrimento da Ontologia [da carne], contrárias a essas que estão no centro das atenções da fenomenologia e da ontologia contemporâneas.

Em parte, ao nosso ver, isso se deve ao fato de ao ter sido influenciado tanto pela tradição hebraica como pelo pensamento do tempo de Henri Bergson, Levinas tenha passado a insistir sobremaneira na imediação – instante da duração – do Sensível da relação do corpo a corpo com outrem cujo contato se opõe à consciência de..., ou mesmo se distancia da intencionalidade corporal tão enaltecida por Merleau-Ponty contra o Ego transcendental de Husserl. Nessa ótica, a relação com outrem desenvolvida em *De outro modo que Ser*, identifica imediatamente a subjetividade à sensibilidade dada em sua passividade graças à materialidade pura da sensação, antes de ater-se ao problema da atividade ou do protagonismo do corpo próprio focado na percepção do corpo-no-mundo. Ora, essa radicalização fez com que o corpo e a carne assumissem a condição de uma metáfora radical ou hiperbólica na obra supramencionada de tal sorte que já não há qualquer significação que passe

pelo crivo do corpo sem que esta esteja também já associada à linguagem *oblíqua* da carnalidade ética. Afinal, a carnalidade só configura como tal enquanto se depara com o sentido de um corpo *de-posto* por outrem e *ex-posto* passivamente a outrem antes mesmo que o corpo seja *posto* e *di-posto* ativamente diante de outrem.

Nessa ótica, o corpo emerge como susceptibilidade radical a outrem, cuja linguagem primeva da sensibilidade é a da linguagem [da ética] da ex-posição, do des-inter-essamento, do esvaziamento ou da *quênose*, da maternidade, a (im)potência advinda do assujeitamento do *subjectum* (sujeito sob o outro) como substituição do outro, se comparado ao corpo como intencionalidade de Merleau-Ponty, cuja significação advém da linguagem associada ao corpo-próprio, ao corpo-sujeito, ao “ser” corpo [ontológico], ao corpo potente, impoderado e viril, enfim, a um “eu posso” de um corpo-soberano que se afirma como corpo ativo e potencialmente capaz de outrem.

Do mesmo modo, ao referir-se à *carnalidade*, em seu sentido genuinamente ético, dado, portanto, pela radicalidade da proximidade do próximo que evoca ao mesmo tempo a vulnerabilidade do outro e a impossibilidade de sua tematização por meio da ênfase na *visão*, o filósofo a dissocia do mundo e de seu horizonte perceptivo. Ele insiste na condição da “carnalidade sem Ser” devido a imediação do instante da duração da Sensibilidade na relação com outrem, se comparada ao corpo perceptivo no mundo e à carnalidade associada ao Ser Vertical de Merleau-Ponty. Nesse sentido, há páginas impressionantes em *De outro modo que Ser*, nas quais Levinas está a narrar o inenarrável da carnalidade como um eis-me aqui dado a outrem, de sorte que a linguagem *indireta* da carnalidade ética se torna a própria “carne da linguagem” nessa escritura que se opõe terminantemente à visão, à representação e à tematização do corpo, da carne e da encarnação da tradição filosófica ocidental de corte greco-romano. Assiste-se, assim, por meio de sua escritura, ao *desencantamento* da tradição do *pensamento encarnado* da filosofia ocidental representada pela obra desses filósofos contemporâneos que acabam cedendo à tentação idólatrica de dizer a carne com uma linguagem direta-ontológica de modo a falsear sua carnalidade enquanto realidade inaudível e dessacralizante graças ao contato e à linguagem ética da substituição de outrem jamais redutível ao discurso filosófico racional e conceptual.

KS - *Levinas apresenta em suas análises sobre a fecundidade – notadamente na seção IV de Totalidade e infinito – uma dimensão erótica que contesta a ideia de posse, afirmando que na relação a dois não se confunde (ou não se deveria confundir) o mesmo com o outro. Ele indica em sua leitura, portanto, um “outro destino” para a subjetividade, fora do acontecimento do ser, que se mostra como uma proibição para a violação do rosto (alteridade). Como promover essa sabedoria da carne em um horizonte que nos convida constantemente - e de modo quase originário - à violência, em que “minha liberdade vem primeiro”, em que a vida se mostra “como ela é”, organizada pelo inter-esse? É possível um mundo da carícia e da ternura outramente?*

NRJ - Creio que a sessão evocada da obra *Totalidade e Infinito* a propugnar uma autêntica fenomenologia de Eros, continua sendo extremamente inspiradora para se poder pensar a vida social e política na contemporaneidade, para além do mero impacto de Eros sobre o sentido da sexualidade humana a partir de outrem. Isso se deve ao fato de a Erótica, tal como a descreve o filósofo, ser de alguma forma indissociável daquilo que ele mesmo denomina de *Sabedoria do amor*, ou se quiser, daquela *sabedoria do por-vir* de outrem como terceiro, que está constantemente a ensinar a transgredir a *sabedoria das Nações* uma vez que essa se apoia na primazia da percepção sobre a imediação da sensação, do Sensível.

Ora, aquela outra sabedoria de outrem ocorre graças à própria *carnalidade* ou à *Sensibilidade* conquanto essa subjaz tanto à relação com o Rosto quanto à relação com o Terceiro, *próximo do próximo* (lado a lado) para além do Rosto. Nesse caso, embora seja necessário respeitar a especificidade de cada uma dessas relações, é bem verdade que na esteira do pensamento encarnado do filósofo lituano, é impossível estabelecer uma clara distinção/separação entre erótica, ética e política. Afinal, esse trinômio se apoia sobre a *materialidade* irreduzível do Sensível como *sensação*, isto é, sobre a susceptibilidade, a vulnerabilidade e a conseqüente passividade da carne, de modo a inspirá-lo [o trinômio] e a lhe conferir sentido e a mantê-lo vivo para além da ideia de intencionalidade corporal presente na percepção.

A conseqüência disso para a humanidade do ser humano é inegável e, em certo sentido determinante e mesmo revolucionária. Ora, sem levar em conta a *(des)individualização* sensível que a erótica como carícia, ternura e fruição provocam no sujeito e, que graças à alteração resultante da mesma, essa não se processe como

alienação do sujeito, a socialidade humana – do ponto de vista ético resulta na responsabilidade pelo outro, e que do ponto de vista político desemboca na justiça pelo terceiro –, jamais escaparia de uma abordagem meramente formal e extrínseca em relação ao *contato* com outrem. E vice-versa, sem a alteração da liberdade que a ética do rosto provoca no sujeito em contato com outrem, a Erótica não deixaria de se referir senão à estrita relação entre dois indivíduos carentes que buscam no outro sexo, mera complementaridade daquilo que lhe falta como Necessidade, e não como Desejo do outro que excede toda medida do gozo e do prazer encontrado na relação e, que, portanto, abre a relação para a *fecundidade* da vinda de um terceiro.

Dessas considerações decorre que para se pensar específica e, concretamente, a vida social, política, enfim, a vida pública inaugurada pelo advento do terceiro urge, de alguma forma, referi-la à constelação dos termos que giram em torno de Eros tal como a carícia, a ternura, o afeto, o desejo e a fecundidade, até para além mesmo de sua referência última à responsabilidade na ética. Com isso se pretende dizer que, se por um lado, a relação intersubjetiva com o outro já supõe uma subjetividade marcada *susceptibilidade* e pela de-posição do eu em um Si ex-posto à *vulnerabilidade* de outrem graças à carícia, à ternura, à fecundidade e ao desejo do outro advindo da erótica e da ética, por outro, a relação com o terceiro sendo da ordem de uma proximidade, isto é, da *aproximação* do próximo de meu próximo, sendo essa também do âmbito do *contato* da alteridade do próximo que se aproxima de mim e do Rosto na ética, acaba por evocar a irrenunciável exigência de que as referidas relações sociais sejam presididas tanto pelo Desejo – e não pela Necessidade [social] do terceiro – como pela vulnerabilidade ou pela passividade do terceiro excluído.

A saber, o Desejo de outrem põe radicalmente em questão o sujeito que se assujeita à violência porque o depõe de seu próprio inter-esse sobre o terceiro, mesmo que as relações sociais suponham e exijam uma certa garantia de reciprocidade e igualdade entre os sujeitos, dada pela necessidade de mensuração da distância/proximidade entre os indivíduos a fim de lhes assegurar seus direitos e deveres com relação ao outro.

Dito ainda de outra forma, como a entrada do terceiro na relação, não deixa de evocar de alguma forma as categorias de aproximação, de contato e de sensibilidade, e essas supõem certa ex-posição ao terceiro vulnerável bem como provoca certa de-posição no sujeito da ideia do inter-esse que se faz sincronizável na

esfera da relação social, política, logo, é impossível pensar a vida pública sem que ela esteja também atravessada, seja pelo sentido do sensível presente na erótica (carícia, ternura), seja pelo sentido do sensível presente na ética – desejo do infinito advindo do contato com a Palavra do Rosto de outrem – , mesmo que a vida pública transcenda a dimensão meramente intersubjetiva da relação a dois, colocada em destaque nesses primeiros níveis de socialidade.

De maneira positiva, é possível reconhecer que as relações erótico-ética com o outro possam se inscrever, com sentido, no rol da vida pública graças aos elementos carnis/sensíveis e socializantes implícitos às respectivas experiências de (des)individualização presentes em Eros e na Ética. E se é verdade que no nível da vida pública corre-se o risco de os sujeitos serem tentados a se deixarem mover pelo *egoísmo* (ontológico) de “ser”, isto é, de se virem instigados a desejar proteger e promover seu “lugar ao sol” em detrimento do cuidado do outro levando-os a se tornarem *indivíduos* antes que pessoas, o fato é que em Levinas, a vida pública sendo coetânea da Sensibilidade (contato) do terceiro, isto é, da ordem da chegada do próximo do próximo, ela certamente sugere que as relações sociais tenham de ser presididas por certo des-inter-essamento graças à ternura, à fecundidade e ao Desejo suscitados pela vinda do terceiro. Afinal, na vida em sociedade, o terceiro com quem se vive lado a lado, está a evocar um excesso de sentido com relação ao respeito, à igualdade e ao direito dos sujeitos. E se esses sujeitos são continuamente tentados a se transmutarem em *indivíduos* uma vez tragados pela preocupação em assegurar seu *conatus essendi*, isto é, seu ser e seu inter-esse no âmbito da vida social, é bem verdade que o advento do terceiro (próximo) evoca antes a urgência da realização de uma autêntica *fraternidade* humana entre *pessoas* do que a manutenção da igualdade entre indivíduos, graças à vulnerabilidade e à passividade do terceiro.

Em suma, a instauração de um mundo social, político e até mesmo um mundo cosmopolita regido pela utopia da carícia, da ternura, da fecundidade e do desejo do outro só é possível lá onde a ideia de *indivíduo* é, e segue sendo (por-vir) colocada radicalmente em questão, seja pela ternura e pela fecundidade suscitadas pelo contato com outro corpo, seja pela escuta da voz, do lamento, do gemido ou do dramático grito de outrem tal como está a reverberar em nossas sociedades contemporâneas. E isso só ocorre lá onde a liberdade do indivíduo ou o indivíduo como liberdade é, está e será constantemente (porvir) de-posta pela *susceptibilidade*

visceral suscitada pelo advento do terceiro-outro. Graças à sensibilidade da proximidade do próximo e graças à fraternidade da aproximação do próximo de meu próximo, coloca-se radicalmente em crise a ideia de “sociedade de indivíduos” tal como essa se constitui no contexto de nossa cultura contemporânea marcada pela exclusão da alteridade e pela negação da sensibilidade e de seus atributos tão enaltecidos pelo contato e/ou pela proximidade do terceiro.

*