



Nilo Ribeiro Júnior
Edvaldo Antonio de Melo
(Orgs.)

Subjetividade, alteridade e transcendência

na filosofia
contemporânea



Subjetividade, alteridade e transcendência são temas de grande relevância na contemporaneidade justamente porque, à sombra da Modernidade, urge repensá-los não mais em função do indivíduo moderno e soberano, mas em torno dos “imprevistos” que a própria História trouxe para âmago do século XX. Em função desse drama que afeta nossa civilização, o presente livro visa trazer à baila a contribuição de alguns filósofos contemporâneos – Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Franz Rosenzweig e Maurice Blanchot – levando-se em conta que, cada qual a seu modo, permite (re)significar e (re)articular as temáticas em questão. Revisitar, portanto, o sentido da subjetividade, da alteridade e da transcendência, na Filosofia Contemporânea, torna-se uma tarefa exigente, pois implica também numa redescoberta do sentido de uma “Filosofia da corporeidade” que seja capaz não só de pensar, mas também de sentir o “outro” na sua estranheza e na sua transcendência. Eis a contribuição deste livro, que parte da generosidade do Rosto como palavra dada ao outro, corpos-signos de outrem dados à relação.



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



Subjetividade, alteridade e transcendência

Série *Inconfidentia Philosophica*

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto – Porto / Espanha)
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí – PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José – SP / Brasil)
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa – Braga / Portugal)
João Rebalde (Universidade do Porto – Porto / Portugal)
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos – Tunja / Colombia)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto – Portugal / Espanha)
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – MG / Brasil)
Luis Martinez Andrade (Collège d'études mondiales – FMSH / França)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale – Roma / Itália)
Nilo Ribeiro Júnior (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Itália)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande – PB / Brasil)
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo – Roma / Itália)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá – AP / Brasil)
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista – SP / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Carlos dos Santos (FDLM)
Maurício de Assis Reis (FDLM / UFMG)
Rodrigo Alexandre Figueiredo (FDLM)

Subjetividade, alteridade e transcendência na filosofia contemporânea

Organizadores:

Nilo Ribeiro Júnior
Edvaldo Antonio de Melo



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Inconfidentia Philosophica – 9

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo; MELO, Edvaldo Antonio de (Orgs.)

Subjetividade, alteridade e transcendência na filosofia contemporânea [recurso eletrônico] / Nilo Ribeiro Júnior; Edvaldo Antonio de Melo (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

125 p.

ISBN - 978-65-5917-027-2

DOI - 10.22350/9786559170272

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1.Subjetividade; 2.Alteridade; 3.Transcendência; 4.Filosofia Contemporânea; 5.Fenomenologia. I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A ética: comportamento em que outrem, que lhe é estranho e indiferente, que não pertence nem à ordem de seus interesses nem àquela de suas afeições, no entanto, lhe diz respeito. Sua alteridade lhe concerne. Relação de uma outra ordem que não o conhecimento em que o objeto é invertido pelo saber, aquilo que passa pelo único modo de relação com os seres. Pode alguém ser para um

eu sem reduzir-se a um objeto de puro conhecimento? Situado em relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estranheza do

outro, e se podemos dizer sua “estranheira”, que o liga a você éticamente.

É uma banalidade – mas é preciso espantar-se com ela.

A idéia da transcendência talvez se eleve aqui.

Emmanuel Lévinas

Sumário

Apresentação	11
<i>Na generosidade do pensamento ocidental...</i>	
Nilo Ribeiro Júnior	
Edvaldo Antonio de Melo	
1	16
Subjetividade às avessas: a noção de sujeito em Lévinas	
Gregory Rial	
2.....	47
Aproximações filosóficas em torno da <i>corporeização</i> entre Michel Henry e Franz Rosenzweig	
Nilo Ribeiro Junior	
3.....	86
A literatura como “transgressão”: desastre ou transcendência em Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas	
Edvaldo Antonio de Melo	

Apresentação

Na generosidade do pensamento ocidental...

*Nilo Ribeiro Júnior*¹

*Edvaldo Antonio de Melo*²

Em uma entrevista a Emmanuel Lévinas, na qual emerge a temática sobre o “nascimento do sujeito”, François Poirié afirma que a filosofia levinasiana é caracterizada como movimento que rompe a neutralidade do ser, em geral, e o anonimato do *há* (*il y a*). Segundo Poirié, trata-se de um movimento que irrompe da busca de sentido – numa “tentativa de escapar ao não-senso” – e conduz para outrem, a partir de três elementos essenciais: a afirmação de uma subjetividade responsável, a irredutibilidade da alteridade de outrem e o primado da ética³.

Imbuídos dessa consideração inicial e desse movimento para além do silêncio murmurante do “há” (*il y a*), consideramos o sentido da subjetividade acolhendo outrem, fazendo-se hospitalidade responsável em Lévinas e que tem ressonâncias nos demais autores do presente volume. Nesse sentido, a temática em questão é um apelo ao acolhimento das “diferenças”, sejam estas oriundas dos movimentos migratórios, como temos assistido nos últimos anos em vários países, sobretudo europeus,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP) de Braga, Portugal. Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Minas Gerais (Brasil). Coordenador do GT-Lévinas na Associação Nacional de PPG-Filosofia do Brasil (ANPOF) e atual Presidente do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: prof.ribeironilo@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma, Itália. Professor, Coordenador do Curso de Filosofia e Diretor Acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais (Brasil). Membro do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

³ Ver Poirié, François. 2007. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honório de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, p. 16.

sejam oriundas movimentos dos grupos e/ou das comunidades indígenas e também afro-descendentes na América Latina que sofrem as consequências do fechamento dos poderes políticos que tendem cada vez mais ao pensamento do “Mesmo”, desconsiderando as alteridades e as diversidades culturais, sociais e étnicas.

Deste modo, a temática desse livro – que surgiu da modalidade de colóquios entre professores e discentes da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Minas Gerais, bem como de outras instituições e na abertura à comunidade civil – pretende romper com a lógica da “mesmidade”. Trata-se de um rompimento com um certo modo de pensar que, desde a sua origem, primou pela defesa do “eu”, em detrimento de tudo aquilo que é da ordem da alteridade, do pensar voltado para o “outro”, o estrangeiro e a transcendência. Eis o desafio de se pensar *outrément*!

No entanto, não se pode deixar de reconhecer com Lévinas que é também graças à “generosidade do pensamento ocidental”⁴ que estas questões emergiram na filosofia contemporânea. Aliás, já no *Sofista* 241d, quando Platão dá voz ao Hóspede de Eleia, abrindo-se ao outro, acontece o chamado “parricídio” em relação ao discurso do “Mesmo”. Considera-se, portanto, que é do discurso do estrangeiro no diálogo que vem a exigência de rompimento da lógica da “mesmidade”, herança parmenidiana. Na Modernidade, esta lógica de pensar também pode ser considerada no sentido da “mesmidade”, ou seja, um pensamento circular no qual o sujeito é aquele que pensa e identifica-se com o próprio conteúdo pensado. De certo modo, isto tem herança na lógica do *cogito* e continua ressoando nas leituras posteriores, como se pode ver na imposição do “sujeito transcendental” kantiano, no sentido do “ego puro” husserliano e na analítica do *Dasein* heideggeriano, dentre outras leituras.

Revisitar, portanto, o sentido da subjetividade, da alteridade e da transcendência na filosofia contemporânea, sobretudo sob o viés da

⁴ Lévinas, Emmanuel. 2009. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.) et al. 3. ed. Petrópolis: Vozes, p. 58.

fenomenologia, torna-se uma tarefa exigente, pois implica também numa redescoberta do sentido de uma “Filosofia da corporeidade” que seja capaz não só de pensar, mas também de sentir o outro na sua estranheza e na sua transcendência. Eis a contribuição deste livro, que parte da generosidade do rosto como palavra dada ao outro, corpos-signos de outrem dados à relação. Em outras palavras, é no dom da escuta do outro, generosidade da palavra dada no rosto em sua carnalidade, que se entende o sentido da subjetividade, da alteridade e da transcendência. Este é o sentido originário do qual este livro nasce!

O livro recolhe as falas das “Quintas filosóficas”, a saber, modalidade de estudo realizado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Minas Gerais, durante o segundo semestre de 2019, sob a organização do Prof. Dr. Nilo Riberio Júnior (FAJE), a assistência do Prof. Ms. Gregory Rial (FAJE / UFMG-BH) e a colaboração dos professores Dr. Edvaldo Antonio de Melo (FDLM – Mariana) e Ms. Klinger Scoralick (PUC-Rio)⁵.

De modo dinâmico, a iniciativa do livro surge em consonância com a temática do colóquio: parte-se da questão da subjetividade passando pela alteridade para desembocar na transcendência. Primeiramente, optou-se por privilegiar, na exposição dos colóquios, uma contextualização do autor, com informações básicas, e, em um segundo momento, o pensamento do filósofo, a partir da temática em questão, situando a questão geral de fundo no horizonte de seu pensamento e, por último, enfatizando o aspecto específico destinado a cada autor.

Subjetividade, alteridade e transcendência são temas de grande relevância na contemporaneidade justamente porque, à sombra da Modernidade, urge repensá-los não mais em função do indivíduo moderno

⁵ Um dos colóquios contou com a participação do Prof. Ms. Klinger Scoralick, com a temática intitulada “Diferença e linguagem e Rastro de quem?” resgatando o sentido da “Exterioridade equívoca”. Trata-se de uma chave de leitura tirada do ensaio “Violência e Metafísica” de Derrida, no qual o autor endereça um diálogo com Emmanuel Lévinas (1905-1995) e com o qual Derrida viverá, posteriormente, profunda amizade, e de quem sua escrita sofreu influência decisiva e indelével, conforme o próprio Derrida fez confessar, sobretudo, em *Adeus a Emmanuel Lévinas*, apesar de que isso talvez soe como uma nota de pé de página, entre tantas. Agradecemos imensamente ao Prof. Klinger pela sua interlocução em nosso colóquio e pela sua sincera amizade.

e soberano, mas em torno dos “imprevistos” que a própria História trouxe para âmago do século XX. Em função desse drama que afeta nossa civilização, o presente livro visa trazer à baila a contribuição de alguns filósofos contemporâneos – Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Franz Rosenzweig e Maurice Blanchot – levando-se em conta que, cada qual a seu modo, permite (re)significar e (re)articular as temáticas supramencionadas. Ao longo dos colóquios, as temáticas foram sendo apresentadas fazendo a devida interface entre os respectivos autores.

Do ponto de vista metodológico, a obra inicia com uma introdução à temática: “Subjetividade às avessas” a partir de Lévinas, escrita pelo Prof. Ms. Gregory Rial. Com o texto “Subjetividade às avessas”, Gregory Rial desarranja a compreensão moderna de subjetividade, sobretudo daquela concepção arraigada de sujeito e já consagrada na Modernidade. Onde está, por exemplo, o *cogito* cartesiano? E o “sujeito transcendental” kantiano? E o *ego puro* husserliano? E o *Dasein* heideggeriano? Com a subjetividade às avessas, Gregory coloca em conflito estas concepções de sujeito, afirmando uma subjetividade “em carne e sangue” com Lévinas.

No segundo capítulo da obra, intitulado: “Aproximações filosóficas em torno da *corporeização*. Entre Michel Henry e Franz Rosenzweig”, o Prof. Dr. Nilo Ribeiro elabora uma Gramática do *páthos* e do Rosto, chamando para o diálogo Lévinas e Rosenzweig. A investigação do Prof. Nilo tem como escopo enfatizar o ineditismo da categoria de *corporeização*, expressão cunhada pelo filósofo francês Michel Henry para referir-se ao corpo-vivo, no contexto de sua obra *A Barbárie* (2000), aquando do confronto com o pensamento científico moderno inaugurado por Galileu Galilei. Segundo o autor, a ciência moderna reduzida à técnica provocou uma brutal expropriação do corpo, a ponto de retirá-lo da imanência da vida e fazê-lo refém da representação, do aparecer no mundo, comprometendo até aos dias atuais a sua (*bio*)*gênese*. Isso, porém, não imiscui de se ter de enfrentar as novas indagações epistemológicas que brotam do âmago dessa impostação filosófica do corpo.

A fim de se esboçar algumas pistas de enfrentamento às questões suscitadas pela fenomenologia radical de Henry, o autor procurara trazer para o cenário da reflexão o “Pensamento Novo” de Franz Rosenzweig, gestado em sua obra *A Estrela da Redenção* (1911). Em função disso, a reflexão do Prof. Nilo visa estabelecer uma interface entre o pensamento desses renomados filósofos contemporâneos, levando em conta a existência de um *quiasma vital* que cruza duas tradições filosóficas tão distintas e que, apesar disso, lhes permite de se aproximarem de tal modo a dar origem a uma fecunda reflexão do corpo e de sua linguagem.

No último capítulo da obra, encontra-se o texto do Prof. Dr. Edvaldo Antonio de Melo intitulado “*A literatura como ‘transgressão’. Desastre ou transcendência em Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas*”. Trata-se de uma questão originária da ética levinasiana e que repercute na pensamento literário blanchotiano, sobretudo, a partir das obras *Autrement qu’être* e *L’écriture du désastre* nos respectivos autores. Na sua interlocução com Lévinas e Blanchot, o autor, de modo provocativo, revisita no final de seu texto a temática da “má consciência” perguntado: como fazer a consciência funcionar no seu avesso, no seu “traumatismo”?

Recorrendo à hipérbole levinasiana, mas já adentrando, de modo transgressivo no “espaço literário” blanchotiano, o autor tende a afirmar que “o Reino de Deus é ético”, pondo em questão o “*des-astro*” da consciência. Deste modo, se por um lado, o desastre tende a ser identificado com a memória, a saber, com o drama vivido no esquecimento de um passado sem retorno, por outro, há o sentido do “por vir”, que é um convite a pensar “outramente”. De modo transgressivo, trata-se, portanto, de pensar a “*trans-ascendência*” a partir do “*an-árquico*” humano, em sua tangência ética e, assim, ressignificar os espaços das subjetividades e das alteridades.

Boa leitura!
(Os Organizadores)

Subjetividade às avessas: a noção de sujeito em Lévinas

*Gregory Rial **

1. O lado avesso da noção de sujeito

A noção de sujeito que acompanha a história da Filosofia é notadamente moderna. Não que filósofos medievais e os clássicos gregos não tenham desenhado o que *é* o Ser Humano. A antropologia de Platão, de Aristóteles, Agostinho e Tomás são filosofias da subjetividade. Mas é verdade também que o conceito de sujeito e seu uso genérico – subjetividade – são resultados de uma elaboração filosófica que só foi possível a partir do momento em que o conhecimento tornou-se “o” problema filosófico, graças aos desenvolvimentos científicos e as descobertas ensaiadas pelos cientistas renascentistas. Portanto, a criação dos conceitos sujeito e subjetividade está relacionada ao paradigma epistemológico que redireciona a discussão filosófica do pensamento teológico medieval para um modo antropocêntrico e pretensiosamente humanista do século XV em diante.

É verdade também que este conceito surge de uma fissão e uma fusão. A fissão é entre o humano e o mundo. A relação de conhecimento – pelo menos a partir de Descartes – é pautada por um sujeito cuja existência

* Doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE) de Belo Horizonte, Minas Gerais. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, MG.

parece sobrevoar o mundo. Esta fissão tem consequências amplas, inclusive no modo como atualmente nos relacionamos com os recursos naturais e o planeta. Uma certa mentalidade extrativista se licenciou a partir da separação entre a *coisa pensante* e a *coisa extensa* e forjou uma cadeia de valores que priorizava o *cogito* e suas operações racionais. Por outro lado, há uma fusão do homem com sua própria obra, ou seja, com seu pensamento, algo talvez impensável para um filósofo da alta Idade Média que precisava se referir ao *ser necessário*, à inteligência divina, para justificar teologicamente seu gesto filosófico. A fusão do homem com sua obra tem seu acabamento no idealismo alemão de Hegel e também no *modus operandi* do positivismo que, com certa ingenuidade, acreditou no poder da razão soberana como guia certa de um futuro liberto para a humanidade. O que não se viu foi que tal fusão resultou num encapsulamento do sujeito a sua própria condição de ser pensante, excluindo todas aquelas experiências igualmente importantes e necessárias na constituição de um indivíduo. E as consequências perduram e se arrastam até nossos dias.

Entretanto, esta recuperação histórica da noção moderna de subjetividade não quer mais do que situar que os conceitos de sujeito e subjetividade não são apenas operadores teóricos, mas constituem um marco também histórico, existencial, social, político, econômico e mesmo teológico que modelou nosso modo de estar no mundo. Dessa forma, percebe-se que na filosofia do século XX, o ímpeto da noção moderna de subjetividade movimentou-se em três direções: uma maior confiança na razão como técnica; uma consolidação das teorias da consciência (e da inconsciência); um enlaçamento do homem na história e no tempo pela criação de uma ontologia existencial.

Estes movimentos, no entanto, parecem abordar a subjetividade de uma perspectiva ainda mais idealista, pois desloca o sujeito para suas relações históricas (e não mais epistemológicas) sem que nisso ele tenha uma implicação *prática*, ou seja, ética. Como se o interesse moderno de descrever uma relação de conhecimento com toda sua pretensa

neutralidade fosse naturalmente transponível para nossas relações materiais, cotidianas e cosmológicas. O que, evidentemente, é mais uma das muitas ficções filosóficas de função apaziguadora, uma vez que as relações históricas não são solipsistas – e o próprio solipsismo de Descartes é reconhecidamente uma ficção.

Quando olhamos para a obra de Lévinas, é perceptível seu desconforto com a tradição filosófica que priorizou um sujeito solipsista, como que ilhado em sua própria existência. Este solipsismo perpassa todas as tratativas modernas e chega à ontologia heideggeriana de maneira aparentemente renovada, mas conservando o mesmo dilema: será suficiente abordar o humano apenas a partir da sua capacidade de inteligência e desta abordagem, extrair-lhe o sentido de sua existência? Transitando por tradições e linguagens não necessariamente *logocêntricas*, Lévinas repropõe a questão da subjetividade ao trazer para a cena o face-a-face, o encontro do sujeito com o Outro ou com o Rosto, numa desconcertante trama argumentativa que questiona os pressupostos filosóficos tradicionais para fazer emergir uma sabedoria do amor a serviço do amor.

Este movimento lévinasiano não é, contudo, uma ruptura ao modo de um ineditismo filosófico, mas uma arguição bastante cortês e de extrema responsabilidade. Lévinas constrói seu pensamento sobre o sujeito em um fecundo diálogo com a tradição, especialmente com a Fenomenologia e a Ontologia, não para negá-las ou refutá-las, mas para lhes indicar que, precisamente aquilo que fora esquecido e margeado como dispensável, era na verdade o ponto de partida. Para ele, a relação com outro, que não era mais do que um ruído na grande narrativa filosófica dos feitos da razão, torna-se o momento pré-original da produção de um sujeito que se encontra, antes de sua liberdade ou de sua própria consciência, impugnado num compromisso ético.

Nesta produção da subjetividade a partir do face-a-face nota-se uma subversão daquela axiologia moderna, que privilegiava a autonomia da razão, a consciência sincronizadora da experiência e tradutora do

conhecimento, a inserção do humano na história via seus feitos e a sociedade como o resultado de um acordo entre as liberdades. A mudança desta axiologia não tem caráter autorreferente: Lévinas esquiva-se de elaborar um programa moral, resta-lhe fazer uma *metaética*, ou seja, encontrar o sentido da ética. Por isso, a axiologia levinasiana prescinde do valor como algo pré-estabelecido. No seu modo de filosofar, enfatiza-se a excepcionalidade do evento ético e sua explosão criadora de sentido – e não só do sentido como produto intelectual, mas do sentido como experiência existencial subjetiva.

A subversão da axiologia filosófica moderna feita por Lévinas não é sutil, pelo contrário, é violenta e frontal, porque a partir dela redesenham-se outras espacialidades e temporalidades e, se modernamente acessamos o mundo pelo espaço e pelo tempo, a partir da proposta levinasiana nosso acesso só dá pela ética – ou, melhor dizendo, nosso primeiro acesso ao mundo é um acesso ético e não epistemológico como previu Descartes, Hume e Kant.

Nesta direção, entrevemos uma interpretação possível para a proposição de Lévinas de uma Ética como Filosofia primeira. Parece que há uma tradição metafísica que *enfeitiçou* o pensamento ocidental fazendo com que seu acesso ao mundo parecesse algo óbvio, chapado, retilíneo num espaço-tempo sem imprevistos. Esta metafísica, cujo fascínio ainda é percebido ainda hoje, mesmo entre os que se gabam de ser pós-modernos, conduz a história fazendo-se de surda aos apelos daqueles que não cabem na totalidade deste pensamento. É precisamente nesta atitude de escuta que a contra-proposta levinasiana de uma ética como *metafísica*, como filosofia primeira, se instala com toda sua força.

A metafísica clássica, que vai desde Parmênides a pelo menos Heidegger, consiste na gesta do Ser, ou seja, na narrativa dos grandes feitos do Ser como potência definidora, predicativa, mobilizadora do pensamento que, em sua exposição como inteligibilidade, ignora os esquecidos da história e transforma-se em guerra. Contrariamente, a *metafísica* como Ética de Lévinas privilegia a escuta de uma voz que vem

de longe e a construção de um ser que já aparece fissurado pela entrada de um estranho e que, por isso, na sua vulnerabilidade, é capaz de inaugurar um futuro outro – um porvir – longe da linguagem das belas palavras que totalizam a experiência humana, mas na produção de um Dizer ético cuja ressonância se faz ouvir em tons de responsabilidade.

O projeto filosófico de Lévinas mostra-se como construção de um *pensar* que não esteja necessariamente assegurado pelo Ser, mas seja evasivo desta condição ontológica e linguística. A evasão do Ser justifica-se porque esta sintaxe pretende abarcar a totalidade do real e busca um acabamento do pensamento ainda que isso custe a exclusão do *diverso*, da diferença, do *outro do Ser*. Além disso, a ontologia cria sistema e o sistema absorve as singularidades, justifica violências e as produz em larga escala. O pensamento como sistema até reconhece a *dialética*, mas ao fim, tudo se sintetiza nas fórmulas da linguagem numa coincidência entre a linguagem e o Ser. Logo, vê Lévinas que é preciso, o tempo todo, desconstruir a primazia cultural do *logos grego* – primazia que opera politicamente na marginalização da cultura estranha/estrangeira. Noutras palavras, a evasão do Ser conduz à implantação de um humanismo pós-humanista, ou no dizer do autor, um *Humanismo do outro homem* (Lévinas: 2012a), que não se fia nem na razão, nem no *logos*, nem no bem geral de uma comunidade humana universal, mas que se propõe universal na responsabilidade que *cada homem*, como único e eleito – como singular – assume diante dos Outros.

Em geral, manuais de Filosofia tendem a nomear Lévinas como o “filósofo da alteridade” ou “o filósofo do Outro”. É verdade que sua obra recupera esta condição do *alter* no coração da filosofia contemporânea. Entretanto, é de se notar que no âmago do projeto leviansiano está a noção de subjetividade. Esta noção, como já fora dito, não corresponde ao que se imagina modernamente por sujeito. Os modernos dignificam o indivíduo humano sob o epíteto “sujeito” e simultaneamente condenam sua singularidade a uma espécie de *ostracismo* ao cunhar o termo genérico “subjetividade”. Sob o influxo da ontologia existencial de Heidegger,

Lévinas mira este paradoxal trato da filosofia moderna com o indivíduo e faz uma releitura das principais noções que compõe a paisagem subjetiva moderna. Nesta releitura, demonstra-nos como há um esquecimento do corpo e como que, por esse esquecimento, ocultou-se também a sensibilidade.

Na medida em que se reconfigura uma noção de subjetividade, torna-se perceptível que tal noção na obra levinasiana não é apenas um conceito necessário à criação de um sistema ético, como poderia soar a um leitor desavisado. A filosofia da alteridade de Lévinas é, na verdade, uma grande filosofia da subjetividade ética. A noção de subjetividade expressaria assim a condição – ou incondição – do ser humano no mundo, deposto de sua autonomia e já perpassado pela proximidade que outro lhe impõe.

Fala-se então de uma subjetividade às avessas, ou seja, de uma noção de sujeito que não corresponde àquela construída pela modernidade porque não é gestada na primazia do *epistemológico*, mas do ético. Nessa ressignificação da noção de sujeito subverte-se a experiência que fazemos do espaço pela constituição da hipóstase, do Mesmo e do sujeito-exposto à proximidade. Também acontece uma interrupção do tempo porque a reabilitação da sensibilidade quebra a sincronia estabelecida pela consciência para abrir-se a uma diacronia – a uma passagem do tempo que desloca sua origem (*anarquia*) e que inaugura um futuro. Tal diacronia de fundo *anárrquico*, por sua vez, não é apenas a fissura da temporalidade de um sujeito inserido na existência – no aqui-agora – mas a evocação de outras temporalidades – do porvir, da glória do Infinito, do messianismo.

Por fim, vê-se que a subjetividade ao modo levinasiano é também um atestado da insuficiência da linguagem que precisa se reapresentar, agora em função da ética, não mais como instrumento de totalização da experiência, mas como expressão, Dizer e profecia. É por esta imbricação entre espaço-tempo-linguagem que Lévinas ousa sinalizar um sentido do humano fora das redes de significação *logocêntricas* para propor um sentido que é, acima e antes de tudo, ético.

2. A subversão do espaço

A relação do homem com o mundo foi entendida pela filosofia moderna como uma relação de conhecimento (Lévinas 1997: 115). O estar no mundo ficaria submetido a um saber sobre o mundo. O ímpeto moderno conheceu várias formulações, dentre elas a fenomenologia, que em certa medida, tenta romper com esta psicologização da existência ao delimitar o movimento de “ir às coisas mesmas” como fundador da nossa experiência fenomênica. Por outro lado, a Ontologia existencial de Heidegger apresenta-se como desconstrutora da abordagem moderna do sujeito (Lévinas 1997: 69-70) ao definir o homem como Dasein, ou seja, como Ser-aí, que comportaria modos de “ser” no mundo, de ocupar o espaço-tempo da história: o ser-no-mundo ancorado numa espécie de abandono criativo na existência, o ser-com-os-outros que nos colocaria uns ao lado dos outros para encontrar o sentido do Ser e, por fim, o ser-para-a-morte como a possibilidade existencial máxima que nos enraíza no tempo e que situa nossa condição ôntica.

Lévinas percebe tanto em Husserl quanto em Heidegger a possibilidade de se refundar a filosofia da subjetividade para além da relação gnosiológica. Tal empreitada mostra-se necessária uma vez que a relação de conhecimento que coloca sujeito e objeto numa assimetria epistemológica que favorece o sujeito não é suficiente para a realidade complexa da existência humana (Lévinas 1997: 86). Na relação de conhecimento moderna o solipsismo seria uma condição de existência da subjetividade, entretanto, o solipsismo é fictício: não há pensamento solitário e autossuficiente – nosso pensamento é já atravessado pelas relações sociais com outros sujeitos e é atravessado inclusive pela extensão do nosso próprio corpo.

Refutando a ideia de subjetividade como mônada pensante, Lévinas (1997: 135-149) enxerga na fenomenologia duas possibilidades para uma ressignificação da subjetividade. A primeira é a possibilidade da

transcendência uma vez que, a partir de Husserl, o movimento da consciência na direção das coisas demarca uma saída de si e a fundação de uma subjetividade na relação que se estabelece com os fenômenos. Outra possibilidade tem a ver com a ativação do corpo pela fenomenologia como marco zero da experiência humana.

Já na Ontologia, Lévinas (1997: 101-104) reconhece que a exaltação da concretude histórico-existencial do Dasein é o ponto de partida para abordagem do humano como ser que tece sua existência em torno do trivial da vida e que é confrontado com a alteridade da morte e, neste confronto, ganha consciência de sua finitude. Esse aparato ontológico que Heidegger descreveu seria a ruptura da noção moderna de sujeito que fazia coincidir *ser* e *pensar*. Uma vez que, em Heidegger, o pensar nada mais é que a capacidade de inteligir o Ser, a coincidência se desfaz e aponta para a questão hermenêutica. Ser, em Heidegger, é verbo – existir. Caberá ao pensamento interpretar, encontrar o sentido da existência enquanto tal sem uma simbiose com o Ser. No pensamento heideggeriano, destaca Lévinas, a facticidade da existência humana e o sentido dessa facticidade contrapõe-se à sanha intelectualista que conceituava um homem sem espaço, sem chão, sem história, sem corpo e sem carne (Lévinas 1997: 95).

Ao mesmo que tempo que vê as potências dos discursos fenomenológicos e ontológicos como maneiras de se desconstruir a subjetividade moderna, Lévinas (1997: 201-216) os interpela: seria suficiente abordar a transcendência da consciência fenomenológica pela intencionalidade? Como sair do esquema moderno via fenomenologia uma vez que nela estão implicados gestos de redução e ideação que ainda aprisionaram o mundo a uma representação do mundo? E quanto à ontologia, sabendo que a relação do Dasein com o Ser ainda é uma relação de compreensão, de busca do sentido do Ser numa dimensão que não é a do *sendo*, mas da inteligibilidade do *sendo*, como escapar de fato do retorno à coincidência ser e pensar? Não seria a primazia do Ser como existência anônima sobre o dasein como ente singular uma nova roupagem da subjetividade solipsista moderna?

Para Lévinas (2015a: 113-118), as tentativas ontológica e fenomenológica de reconduzir o sujeito para além da narrativa epistemológica dos modernos falham em seu propósito porque desconsideram que a experiência do sujeito no espaço, no mundo, não é mediada a princípio pela consciência, mas pelo corpo. E ainda que em Heidegger apareça este viés corporal na analítica do Dasein, o corpo estaria referindo-se ao Ser o que lhe anularia qualquer possibilidade de significação a partir de si mesmo.

Por essas razões, Lévinas ensaia uma filosofia do corpo na qual o corpo é o posicionamento do indivíduo diante do anonimato da existência (Lévinas 1986); o corpo é o *locus* da temporalidade, no qual o tempo transcorre como trabalho, sofrimento, fome, dor, sono etc; o corpo é a condição primeira do sujeito que frui da existência antes de compreendê-la inteligivelmente (Lévinas 1986; 2016). Corpo como posição, temporalidade e fruição são categorias de análise do corpo que sinalizam para uma readequação da presença do sujeito no espaço em função daquilo que o corpo significa a si mesmo.

Foi este o trabalho notável de textos como *Da existência ao existente*, *O tempo e o outro* e também *Totalidade e Infinito*. A demarcação fenomenológica da corporalidade é radicalizada. Despe-se o corpo da intencionalidade: o corpo é próprio não porque animado por uma alma, mas porque é corpo material cuja significação reside em sua própria carnalidade. “A vida é corpo, não apenas corpo próprio onde desponta a sua suficiência, mas encruzilhada de forças físicas, corpo-efeito” (Lévinas 2015a: 157). A densidade material do corpo não é a expressão de uma função biológica, mas é a constituição de uma subjetividade separada, que quer dizer uma subjetividade não absorvida num sistema de pensamento, nem afrouxada nas malhas de um *cogito desencarnado*. “A separação – diz Lévinas (2015a: 161) – produz-se positivamente na localização”.

O corpo que localiza o sujeito no espaço é a maneira levinasiana de romper com a representação como processo de constituição do sujeito. Trata-se de uma dura crítica à toda tradição filosófica que tentou substituir

a vida pela representação da vida, operada no nível do discurso lógico-racional. É também uma denúncia, não tão velada, às práticas políticas que operam na zona do neutro, do discurso, mas que, ao fundo, justificam a morte do outro. Talvez por isso, já em *Totalidade e Infinito*, Lévinas ressignifica o corpo a partir da relação com o Outro: a fruição é interrompida pela entrada do Rosto. “É preciso que eu encontre o rosto indiscreto de Outrem, que me põe em questão” (Lévinas 2015a: 164). Existe uma economia subjetiva comandada pela fruição, mas que é inócua e egóica. Na fantasia de um eu que frui tranquilamente seu comer, beber e gozar está a reprodução do Mesmo, da narrativa de um ser implicado no cuidado de si próprio. Logo, o face-a-face de que lança mão Lévinas em *Totalidade e Infinito* demarca o momento em que essa familiaridade do eu consigo – familiaridade esta que se expressa no recolhimento na intimidade da casa (Lévinas 2015a: 146) – é rompida pela absoluta alteridade do Rosto que, ao modo de uma exterioridade radical, põe em questão a soberania daquela intimidade do sujeito. “O Rosto rasga o sensível” (Lévinas 2015a: 192).

Em escritos posteriores como *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Lévinas (2011: 99) aprofunda essa intriga entre corpo e outro na constituição da subjetividade. Surge a noção de proximidade que descreve a situação de um sujeito desmedidamente vulnerável diante do Outro (Lévinas 2011: 93). Tal vulnerabilidade não significa apenas uma fraqueza moral ou espiritual do sujeito, mas relaciona-se com o corpo que antes de ser fruído e vivido é atravessado pelo outro. “A matéria é o próprio lugar do para-o-outro” (Lévinas 2011: 95) Contrariamente à certa corrente psicanalítica que vê nesta relação de alteridade o momento em que o *ego* se constrói, Lévinas (2011: 30-32) define que este atravessamento é ético, porque nele já está inclusa de antemão a responsabilidade. É como se nosso corpo – vulnerável à proximidade do Outro – já fosse percebido por nós mesmos como um corpo responsável (Lévinas 2011: 95).

O corpo exposto à proximidade do Outro produz uma subjetividade, uma noção de si mesmo, já maculada por uma afecção totalmente exterior.

Aqui, tem-se um sujeito vulnerável – ironia filosófica para se contrapor ao sujeito forte da autonomia kantiana que se agarra à razão prática como norteadora de seu agir. A subjetividade produzida na substituição é, para Lévinas, não a criação de um *ego*, ou de um Eu nominativo, mas de um *me*, uma declinação no acusativo do sujeito. A figura linguística evocada não redonda apenas em uma alegoria. Essa condição acusativa significa muito do ponto de vista da consciência moral. Diferentemente da deontologia kantiana, a consciência moral surge de uma heteronomia radial, da entrada do *heteros* pela via do corpo que instaura um *nomos* da *diferença*. Assim, a autonomia que a deontologia parece exigir e que acaba fundando os ideais antropológicos de liberdade, fraternidade e solidariedade, é invertida. A vulnerabilidade não significa, contudo, uma coerção do sujeito e sua completa concessão às circunstâncias relacionais. O que a vulnerabilidade e a heteronomia significam é que dizer *eu* não é o ponto arquimediano em que se move todo o pensamento e obra humana. Dizer eu, nestas condições, é assumir uma anterioridade da relação com o próximo anterior à relação que eu estabeleço comigo mesmo e com minha própria consciência.

O caminho do corpo frutivo para o corpo responsável é o que pode ser denominado de “subversão do espaço por Lévinas” e é, por conseguinte, o aspecto fundacional de sua noção peculiar de sujeito. O sujeito, nesse sentido, não se localiza no mundo a partir de si, mas descobre seu lugar no mundo *já* em relação com Outrem. Essa descoberta não é racional, mas é primeiramente corporal – sensível. E significa não a tomada de uma consciência de si ou do mundo ou do Outro, mas significa o *suportar o peso* de uma responsabilidade (Lévinas 2011: 128). Nesta acepção, o espaço não é um plano geográfico no qual me situo e me afirmo, mas é o não-espaco – o deslocamento do sujeito de seu lugar ao sol – um não lugar que o sujeito ocupa.

3. A interrupção do tempo

A noção de subjetividade que Lévinas desenha parte da fenomenologia e da ontologia existencial de Heidegger e transmuta-se a partir da entrada do Outro no horizonte do Mesmo. Neste movimento, o corpo torna-se o marco zero (Lévinas 1997: 145) não apenas da *experiência* que o sujeito faz do mundo, mas situa o sujeito no mundo de uma forma peculiar. Este corpo, constituído como sensibilidade, encontra-se numa situação ética que muda a referência espacial – o sujeito situa-se no mundo ocupando um *não-lugar*. Esta situação excepcional da subjetividade a partir de uma corporalidade exposta e vulnerável evoca também uma interrupção do tempo do sujeito. Inscreve-se, portanto, uma diacronia – que marca esse movimento de entrada do Outro e que corresponde a uma redefinição também da categoria de *temporalidade*, numa espécie de desconstrução da pretensão de sincronia que a consciência parece exigir.

Recordemos que tanto em Descartes quanto em Husserl, a obra da consciência e da razão é estabelecer uma temporalidade – uma percepção do tempo – a partir de si própria. Em Husserl a consciência é o próprio fluxo da temporalidade. Neste fluxo, o sujeito identifica-se com o Ser (ou para recortar na eternidade do Ser um tempo que lhe seja próprio). Contudo, no caso de uma consciência como a prevista por Lévinas (consciência fissurada, posterior à sensibilidade do sujeito ou resultante desta sensibilidade), o tempo seria não mais um modo de apreensão do real, mas a consciência moral de uma subjetividade que se vê em *atraso* diante do outro: o testemunho da passagem do tempo.

Na Ontologia de Heidegger – amalgamando toda a trajetória do tempo ontológico dos eleatas até hoje – tem-se que tempo e Ser são idênticos (Lévinas 1997: 107-111). A temporalidade seria então a própria existência – condição para que os entes existam. Nesta concepção, o tempo liga-se ao processo de identificação e auto afirmação de uma subjetividade que adere a si própria e refere-se a si mesma, a todo o tempo, procurando estabelecer o sentido dessa existência. A discussão do tempo em Lévinas

relaciona-se, portanto, com a tradição fenomenológica que atribui à consciência a temporalização e com a Ontologia que descreve a temporalização como o tensionamento do presente do Dasein com seu inevitável futuro de *ser-para-a-morte*.

Já para Lévinas, o tempo não é sincrônico como na fenomenologia (redução ao tempo presente do pensamento), nem prospectivo como na ontologia, mas é *diacrônico* (Beckert 2010: 11). A diacronia é o reconhecimento que a temporalidade não é a tessitura do real, mas a condição de aparecimento do real. Condição porque o sujeito só tem acesso ao mundo na passagem do tempo e não na representação que a consciência faz do mundo e que se eterniza em memória (Lévinas 2012b: 135). O termo diacronia refere-se à passagem do tempo que permite localizar passado-presente-futuro. Estas três dimensões são, na Ontologia, sincronizáveis na linguagem e na consciência. Mas Lévinas desconfia, especialmente do presente, porque há um fardo existencial que todos carregam – e sabem que carregam. Para ele, viver no presente é impossível, porque há uma dificuldade de se capturar o agora. Dessa maneira, a diacronia é o reconhecimento de que há uma fissura, uma brecha, uma defasagem do tempo do Ser e o tempo da subjetividade. Essa fissura é causada pela entrada do Outro-no-mesmo naquelas condições espaciais que já falamos (a proximidade, a vulnerabilidade e a sensibilidade).

A entrada do Outro, ou melhor, a sua proximidade, interrompe a temporalidade do sujeito que se identifica com o Ser – é um encaço em seu *interesse*. Ao mesmo tempo, institui-se uma temporalidade do corpo – confusa, instável e imensurável (Lévinas 2016). Por conseguinte, a situação ética do corpo do sujeito – situação do *não-lugar* diante da proximidade de Outrem – produz nele um adoecimento do seu próprio psiquismo – uma obsessão. Esta figura do adoecimento do psiquismo refere-se, a bem da verdade, à impossibilidade de apreender o Outro – não porque outrem seja um enigma, mas porque é inalcançável, porque opera em outra temporalidade. O tempo do Outro está sempre a frente – o sujeito

está sempre atrasado, é o lapso do tempo ou o *entretempo* (Beckert 2010: 265).

Sob a perspectiva da ética, a temporalidade diacrônica vive um dilema com relação ao passado. Como é impossível rememorar o tempo em que o Outro passou *por mim*, ou *entrou em mim*, torna-se impossível demarcar o começo – a *arché* – da subjetividade. Quando aprendemos a dizer “eu” já éramos um *mim*, um sujeito acusado, perpassado e implicado em relações de alteridade que não somos capazes de recuperar na memória (portanto, não sincronizáveis). Nessa impossibilidade vê-se o que Lévinas (2011: 72) denomina *anarquia* – tanto pela ausência de *arché* quanto pelo efeito mormente desorganizador da própria subjetividade que este não-começo produz.

Conjuntamente a este arrancamento do sujeito de seu tempo presente e seu cruel lançamento a um passado imemorial, tem-se que a temporalidade diacrônica evoca uma outra forma de futuro, não mais no presente projetivo e angustiante da Ontologia, mas na forma de um *porvir messiânico* (Lévinas 2004: 118). Que isso significa? Antes de mais, falar de tempos messiânicos é romper com os dualismos temporais que marcam nossas tentativas de sincronização desde Platão: sensível-inteligível, corpo-alma, ser-ente, movimento-repouso, finito-infinito. A ideia de um tempo futuro messiânico substitui os dualismos da temporalidade pela *anfibiologia* numa estratégia em que um não anula o outro, nem se coincidem, nem se negam, mas se interpenetram.

Dessa forma, o futuro está relacionado a um modo da subjetividade – a sua unicidade. A inebriante argumentação de Lévinas sobre o *único* parte de duas considerações: que o sujeito é eleito por outrem para ser-lhe responsável; que esta responsabilidade é o princípio de individuação. Assim, todo edifício husserliano de redução transcendental torna-se ineficaz – porque não se trata de descobrir um *ego*, mas o *um-para-o-outro*. Nesta linha argumentativa é que Lévinas se permite tocar num conceito abertamente teológico – o de Messias – para reabilitá-lo na filosofia. A afirmação de que o sujeito é único, singular e eleito apontam

para um lugar do sujeito na história: ele é o messias, o enviado para proclamar a paz e para estabelecer a justiça. A figura do messias não é plástica, nem simbólica, mas profética: anuncia um *porvir*, um futuro que ainda não chegou e que, para chegar, dependerá do sujeito assumir a sua subjetividade, isto é, a sua responsabilidade perante os Outros.

Esta noção de porvir pressupõe o reconhecimento de que a Infinitude da exterioridade de Outrem não significa o silenciamento de toda linguagem finita, mas a abertura da linguagem em sua finitude ao infinito e a conseqüente produção de uma linguagem outra – não-totalitária, não ontológica, inacabada e já eticamente responsável, linguagem ética que não começa no *logos*, mas no *pathos*. Dizer, profecia e testemunho – assim Lévinas (2011: 161-167) denomina a linguagem da subjetividade às avessas. Logo, a defasagem do tempo diacrônico – o espaço infinito aberto pela passagem do tempo irre recuperável entre mim e Outrem – me impede de *reconhecer o tempo do Outro* na minha temporalidade, de sincronizá-lo e me força a encontrar uma outra linguagem na qual sua alteridade seja respeitada e minha responsabilidade seja pronunciada.

4. A defasagem da linguagem

Como foi delineado até aqui, há em Lévinas uma proeminência do espaço sobre o tempo – do sensível sobre o inteligível, do corpo sobre a mente – que não se afunda em dualidade, mas que é um Dizer traindo-se no Dito. Esta proeminência inverte a noção moderna de espaço-tempo como categorias que habitam o sujeito e que lhe permitem apropriar-se do mundo para subvertê-los – espaço e tempo – como *maneiras éticas* de uma subjetividade. Enquanto categorias do conhecimento na Filosofia moderna, espaço-tempo eram condições de possibilidade. Agora, no descolamento do espaço e do tempo – na sua não coincidência, na diferença ética que os assinala – vê-se o nascimento da linguagem.

O pensamento levinasiano é crítico das abordagens estruturalistas e formalistas que analisam a linguagem a partir da naturalização da sua

correlação ao pensamento. Em *Palavra e Silêncio*, o questionamento da linguagem como “janela pela qual a razão se mostra ao exterior” (Lévinas 2015b 55) se ancora na seguinte teia argumentativa: a filosofia tendeu a abordar a linguagem como serva do pensamento, enfatizou, historicamente, a capacidade da linguagem contribuir para a inteligência como se este fosse um processo universal exterior ao sujeito. Dessa concepção, origina-se uma visão monadológica do sujeito em que a linguagem não seria mero instrumento de transmissão daquilo que se passa na entidade crispada que seria um indivíduo humano. O pensamento racional seria “comunicável”, mas não ao modo de uma autêntica troca de signos, e sim por meio de uma referência ao universal do Ser ao qual a linguagem teria acesso. A linguagem, em última análise, seria a portadora da luz da consciência/razão/logos que o sujeito lançaria sobre o mundo – coisas e outros humanos – a fim de compreendê-los. O ponto de encontro universal de todas as inteligências seria essa *verdade* do Ser que a linguagem revelaria. Ao fim, à linguagem restaria o silêncio – a apófase ou uma teologia negativa, talvez – diante da magnitude do Ser, o que traduziria a “inumanidade de um mundo silencioso” (Lévinas 2015a: 51).

A denúncia que ronda esta concepção filosófica de linguagem está, precisamente, em reconhecer que não há ingenuidade na triangulação pensamento-linguagem-ser. Esta maneira de posicionar o discurso justificaria, para Lévinas, uma absorção dos sujeitos na universalidade – verbalidade pura, ausência de nomes. “Uma concepção que, por sua vez, reduzia a sociedade a uma coexistência de sujeitos que participam pela representação em um fundo comum de pensamentos, a uma coexistência dos indivíduos – cada um para si – ou a um desaparecimento do indivíduo no comum (Monadologia ou panteísmo)” (Lévinas 2015a: 70). Daí que as consequências históricas sejam justamente um registro discursivo violento, a racionalização da morte do outro e a massificação como estratégia política de se manipular a linguagem em torno aos totalitarismos.

Note-se que a crítica tecida em *Palavra e silêncio* está situada nas produções do pós-guerra – o texto é de 1948 e trata-se de uma conferência pronunciada no College philosophique de Jean Wahl, logo após a série de *O tempo e o outro* cujo texto foi publicado em 1948. Ou seja, tem-se um olhar continuísta para o movimento feito anteriormente. Se em *O tempo e o Outro* a saída do Ser se dava pela emersão de uma hipóstase que, em sua solidão e materialidade, afirmava-se como substantivo diante da *terrível* e silenciosa verbalidade anônima do Ser, o experimento argumentativo de *Palavra e silêncio* é a emersão de uma linguagem que rompe a neutralidade e a universalidade pressuposta na comunicação.

Eis que Lévinas parte da posição do sujeito no Ser – o reencontro com o ente para se desconstruir a ontologia – defendida em *Da existência ao existente* e *O tempo e o Outro* para trazer em *Palavra e Silêncio* um enfoque sobre a linguagem sinalizando um modo de evasão. Este modo é arquitetado em dois passos muito seguros. O primeiro é a recusa de que a linguagem só é compreensível na partilha de uma racionalidade universal. Lévinas ajusta sua tese ao dizer que “não é o conteúdo comum que tornava possível a comunicação, mas que a comunicação deve fazer possível o conteúdo comum” (Lévinas 2015b: 70). A inversão não é tão simples. É preciso compreender que a posição do sujeito frente ao Ser desenvolvida nas obras anteriores significa uma resistência à totalização da essência, é verdade, mas também é uma possibilidade de transcendência do próprio sujeito que, dispensado de se autorreferenciar ao Ser, consegue permanecer em si e produzir sentido para si próprio. No entanto, esta produção de sentido envolve uma *expressão* e, nesse sentido, exige que a temporalidade nova do sujeito habitado por si mesmo seja comunicada. A expressão manifesta “o que não pode se manifestar, uma relação com o exterior que deixa intacto o absoluto do outro o que escuta; uma relação com o que não pode dar-se à luz” (Lévinas 2015b: 70-71). Dessa forma, o signo – a palavra – não traz um significante ausente, não presentifica os objetos que representa. Ela perde, por um instante, sua função representativa, para assumir um papel vocativo que instaura a sociedade.

E este é o segundo passo argumentativo: “a palavra instaure a ordem intersubjetiva no presente ou, também, permite dar-se conta dele” (Lévinas 2015b: 77). Mas que presente?

Tratar-se-ia, talvez, do presente da consciência, mas não seria, então, um retorno à correlação linguagem e pensamento? Como a transcendência se garantiria nessas condições? É aí que olhamos para outro texto de Lévinas, distante cerca de vinte anos dos textos do pós-guerra, no qual o projeto de repensar a linguagem fora da visada instrumental se adianta. Ao retomar em *Totalidade e Infinito* o percurso construído anteriormente, Lévinas (2015a: 291) confirma que “a linguagem só se produz no frente a frente”. Esta é uma forma sofisticada de se dizer: a linguagem só existe porque existe a relação com Outro. O que este só indica é que a linguagem não é um resíduo do pensamento, mas é uma criação humana frente ao que o Rosto suscita em minha subjetividade.

Assim, tem-se que a linguagem necessita da separação e pressupõe a absoluta alteridade do outro – a relação sem relação (Lévinas 2015a: 292) – uma vez que não é instrumento de comunicação de um pensamento, mas é a própria comunicação que produzirá o pensamento *a posteriori*: interdito da tematização. A impossibilidade de se tematizar o outro é uma questão séria da linguagem na obra levinasiana, que, inclusive, inspira a desconfiança de Derrida em *Violência e Metafísica*. Mas é também um gesto de coerência com sua tese sobre a linguagem não correlata ao ser. A tematização é uma totalização da experiência humana. Tematizar o face-a-face ou ainda tematizar o Rosto que se impõe a mim é exercitar os poderes de eu – uma liberdade – já desconstruídos, já suficientemente questionados e dados como secundários. O fato é que a imediatez do encontro ético suscita a linguagem, não a faz brotar de uma interioridade, não permite a pausa da compreensão entre o ver-entender-comunicar. O encontro é a fluidez de uma comunicação sem *logos*, puramente afetiva a princípio e que se desenha a partir do sujeito frutivo, como demonstrado longamente em *Totalidade e Infinito*.

A impossibilidade da tematização também convoca a expressão – argumento que ficou aberto em *Palavra e Silêncio* e que agora se consolida – ao se definir que a linguagem produzida na relação face-a-face não é representativa, mas é manifestação, expulsão de um sujeito que expela a si próprio falando e, por isso, uma forma de transcendência. A expressão é dona de uma originalidade que revela sem desvelar, ou que revela o suficiente para não se submeter aos esquemas do ser. Ao mesmo tempo, contudo, Lévinas admite que tanto o sujeito quanto o Outro se expressam. Ele se refere à expressão como modo de se manifestar o Rosto sem que tal manifestação seja tomada em viés fenomenológico: maravilhas de uma linguagem despida de seu fardo ontológico. Ou seja, a linguagem da relação ética em *Totalidade e Infinito* também vem de Outrem que diz: “eu sou eu’ e nada mais a que alguém seria tentado a assimilar-me” (Lévinas 2015a: 293).

Esta abordagem inicial nos permite entrever uma saída dialógica para a linguagem, como que dizendo: renunciamos a uma linguagem pré-fabricada na gramática, para assumir a patética de uma linguagem mais original, uma vez que é produzida na imediatez da relação ética. Entretanto, o diálogo ainda pressupõe uma certa comunhão e o *logos* torna-se, quer Lévinas queira ou não, o chão comum que permite a troca linguística: questiona-se a Ontologia, mas ainda retorna-se a ela. Incomodado com esse caráter ainda ontológico, Lévinas repensa a linguagem procurando focar não tanto no seu aspecto dialógico, mas procurando a sua gênese de forma radical.

Como se observou anteriormente, existe uma subversão do espaço-tempo do sujeito pelo relato dramático do encontro com o Outro em condições que tornam insustentáveis o posicionamento do *eu* no ser como ente e como mesmidade. Lévinas reconhece que a existência do eu frutivo como substantivo não é o marco zero da subjetividade. Se compreendermos por subjetividade a condição do humano no mundo, tratando sujeito e humano como sinônimos, perceberemos que a subjetividade às avessas precisa dar conta de uma linguagem outra,

diferente daquela que a filosofia acostumou-se e que é pautada na comunhão de sentido. A linguagem, que Lévinas acertadamente retirou das categorias instrumentais, é uma forma não apenas de *comunicação* e partilha do sentido, mas é o próprio significado do humano *em significação*. Essa construção, no entanto, exige-nos reposicionar o problema da linguagem a partir da obra *De outro modo que ser ou para-lá da essência*.

A linguagem, até então compreendida como expressão e transcendência do sujeito na situação ética em que a palavra do Outro também é acolhida sob a forma de hospitalidade, significa muito mais que a produção do sentido a partir do sujeito: é ela que vai dar significado ao sujeito. Esse processo considera uma linguagem gerada fora do *logos*, ou seja, radicalmente patética. O papel que a sensibilidade desempenhou desde *O tempo e o Outro* até *Totalidade e Infinito* é radicalizado tendo em vista que, sem tal adensamento, seria impossível desinteressar a subjetividade. O adensamento, noutras palavras, é o levante da Ética como sentido do humano a partir dos textos da maturidade de Lévinas. Esta nova semântica da Ética não é nem contraponto da Ontologia, nem filosofia primeira. Recusa essa batalha epistemológica e atém-se em descrever a condição humana: é sabedoria do amor a serviço do amor, é amor sem concupiscência (Lévinas 2005a: 143).

A gênese da linguagem fora do *logos* para Lévinas não é a dispensa do *logos*, mas sua re colocação na trama ética *a serviço do amor*. São louváveis os esforços da linguagem em explicar o real, mas esta função *kerigmática* da linguagem não é sua causa primeira nem sua finalidade última. A linguagem não existe para descrever ou representar, ou ainda para “consagrar isto como aquilo” (Lévinas 2011: 59) – que seria o *kerigma*, mas para comunicar ao outro uma subjetividade já exposta e já falante em sua carnalidade: o *eis-me aqui* do corpo transmuta-se em signos linguísticos, em palavras, gestos, sinais. A gênese da linguagem está relacionada à gênese do signo primevo do corpo do sujeito entregue, exposto e responsável por Outrem (Rial 2018a: 76).

Escândalo para a linguística, a linguagem como expressão do sujeito em Lévinas – sua capacidade de expor-se, de significar suas experiência, de traduzir seu pensamento – não surge como Dito elaborado a partir das estruturas sintáticas, mas origina-se no Dizer. Não é a inteligibilidade que coordena a compreensão, mas a sensibilidade. O jogo levinasiano entre Dizer e Dito é uma releitura de Heidegger. A anfibia entre Dito e o não-Dito heideggeriana, quando o filósofo da floresta negra recupera na poesia a possibilidade hermenêutica do Ser, seria a sua forma de referenciar a linguagem como reveladora da verdade como que substituindo a anfibia do Ser e do Ente em *Ser e Tempo*. Na poesia o jogo entre palavra e silêncio em que jogam sujeito e o outro, preserva a abertura ao Ser. Mas para Lévinas (2011: 159-160), a verdade *em si* não é o principal valor, mas a sinceridade que, por sua vez, expressa-se no Dizer do sujeito exposto. Lévinas rechaça a ideia de uma linguagem poética capaz de doar algo ao outro se esta ainda estiver referida à ek-sistência. Para ele, só existe doação verdadeira ao outro se considerarmos o sujeito alguém exposto e vulnerável a Outrem e não ao ser.

É nesse ponto que se reforça a importância da linguagem na construção dessa subjetividade às avessas. A linguagem não está relacionada a um pensamento que pensa a si próprio e depois se comunica, mas se relaciona à expressão do sujeito. Note-se que em *De Outro modo que Ser*, a expressão é ressignificada em função da virada ética. O conceito de expressão usado até então toma-a como manifestação do sujeito e do outro no face-a-face produzindo uma linguagem cuja significação está em si mesma, mas que, por supor o diálogo, exige uma temporalidade comum entre o Mesmo e Outro que suplanta a diacronia. Logo, para que o projeto de evasão do Ser signifique mais que uma simples teoria crítica à Ontologia, para que a evasão signifique ética e politicamente um desinteressamento da essência, que ressoa na subjetividade como sua possibilidade que ir para-lá da essência, para que o outro modo *que ser* abra uma ordem ética tanto para a filosofia quanto para a razão em geral,

a expressão precisa ser admitida como a própria exposição do sujeito ao próximo.

A expressão é a exposição do sujeito, a sua completa passividade em função da sua sensibilidade – sua condição corporal, sua pele ao alcance do próximo, sem que haja qualquer interdição do sujeito. A exposição do sujeito em seu corpo ao outro é o que agencia a subjetividade, o que, em termos linguísticos, caracteriza o Dizer. A estrutura conceitual usada por Lévinas reflete a complexidade que seu pensamento alcançou. Devendo manter-se fiel ao projeto de evasão do Ser, Lévinas desvenda a sintaxe da linguagem entendida como Dito. O Dito organiza-se a partir de estruturas lógicas, tem um afã de apaziguamento de qualquer instabilidade no sistema de significação. Entretanto, ele observa que a subjetividade é uma excrescência, uma espécie de nó inquietante, porque vive nos limites de sua própria corporalidade sempre invadida pelo próximo. Ainda assim parece não estar suficientemente clara a relação entre corpo exposto e a linguagem produzida.

Retoma-se, portanto, a questão do Dizer e do Dito para sinalizar que o problema linguístico não é de uma semiótica formal, não se trata de compreender como as unidades da semiose – signo, significante e significação – operam numa superestrutura de sentido. É justamente o rechaço da superestrutura – aquilo que Lévinas denomina Dito ou sistema ou kerigma – que a questão da linguagem impõe-se à subjetividade. Impõe-se porque a palavra não é gerada no *logos*, mas na sensibilidade. Acontece uma subversão semiótica na qual o signo não está subordinado ao significado e não tem a tarefa de recuperar o significante ausente. Nas semióticas convencionais, o signo *refere-se* ao significante como se esta referência fosse uma dívida do signo, sanada na sua doação de significado. Contrariamente, o significado em Lévinas é uma dívida em curso do sujeito com o outro uma vez que o signo é o corpo exposto em constante operação de significação: significância da significação. Esta trama semiótica é o que constrói o *além do ser* levinasiano, uma vez que não há

espacialidade prévia nem temporalidade recuperável. O além do ser só pode ser um espaço discursivo.

Mas trata-se de uma discursividade igualmente oblíqua, como se vê, não nascida da ordem lógica, mas da ordem *pathética* que a exposição do sujeito ao outro significa. É preciso concentrar a questão em torno da exposição e do Dizer, pois o Dizer não é uma categoria da linguagem, mas é a própria linguagem pré-original o que repropõe, ousadamente, que a origem da linguagem – da possibilidade humana de construir um mundo com sentido – seja a carne humana que *diz* algo. Afirmar que a carne diz não é aplicar uma alegoria, mas entender um novo sentido para o verbo Dizer. Acostumamo-nos a tratar a linguagem como palavra, som, escritura ou ainda como gesto, símbolo. O corpo como linguagem, entretanto, diz de uma forma sem contexto, é significação sem contexto, pura doação de sentido. Este sentido advém de um fato: o corpo exposto ao Outro acolhe o próximo de uma maneira singular. Uma acolhida que não é querida, mas que é imposta: uma responsabilidade.

O percurso que liga, então, espaço, tempo e linguagem devidamente subvertidos na construção de uma noção de subjetividade avessa àquela que a Modernidade instaurou é o que começa no reconhecimento da sensibilidade humana como exposição. O corpo é sensível na sua incapacidade de se esconder do contato com o Outro. Esse contato, que o cotidiano naturaliza, é na verdade fundamental para nossa constituição subjetiva. Nele, descobrimo-nos implicados na relação como se nossa pele dissesse a todo tempo: “eis-me aqui”. A pele exposta é passividade extrema, possibilidade do acolhimento, da carícia, mas também da violência e da ferida.

Considerar um sujeito exposto ao outro, ou seja, admitir sua total vulnerabilidade é uma virada na noção de autonomia. Perceba-se a mudança *radical* que Lévinas opera no registro do conceito de subjetividade, uma vez que toda a tradição pressupunha uma liberdade originalmente forjada na consciência de um ser pensante. O que a

subjetividade em Lévinas sugere é o exato oposto: um indivíduo não livre porque está atado à sua carne que, por sua vez, expõe-no ao próximo.

Logo, o corpo falante que comunica sua passividade – seu “Eis-me aqui” – não carece de palavras ou sintaxe, ou mesmo de gestos para que seu Dizer se manifeste. Na pele, a expressão do sujeito, sua passividade hiperbólica, é a própria significação ética. Lévinas (2011: 152) formaliza a significação na expressão *um-para-o-outro* que, como foi dito anteriormente, enfatiza a unicidade do sujeito como *um* sem que isso signifique uma unidade substancial ou mônada, mas singularidade resultada da sua eleição – o único eleito como responsável pelo seu próximo. Já o *para* indica a orientação da subjetividade na direção do outro. A preposição não poderia ser *com* o outro, já que ela pressuporia uma comunhão, um ponto de referência. Dizer que a significação ética do humano, ou seja, seu sentido primordial é ser *para outrem* é romper com um encadeamento histórico que procurou sintetizar a experiência humana como obra do *logos*. É a falência de Hegel e seu sistema, de Platão e sua doutrina das ideias. Não somente a negação conceitual de uma tradição filosófica, não apenas crítica, mas subversão e falência: reconhecimento da insuficiência diante da fome do outro, da sua dor, de seu sofrimento, das injustiças que sofre e padece.

Lévinas, portanto, apresenta uma nova visão sobre a linguagem partindo de um reposicionamento do sujeito. Assim, a linguagem ética emerge como primeira possibilidade de comunicação, mas não a única. A sua insistência nessa linguagem “ética” é para que a diacronia não seja excluída da significação, mas para que toda a significação – como obra da razão – tenha raiz nessa significação pré-original, no *um-para-o-outro*. O efeito antropológico desta acepção de linguagem está numa forma de conceber o homem que, ao contrário da antropologia personalista pós-hegeliana, não prioriza o espírito, mas o corpo e não admite o psiquismo como obra do sujeito, mas como entrada do outro no mesmo.

Já o efeito epistemológico – se é que resta alguma epistemologia após o percurso de desfasamento da linguagem – estaria na colocação de um

outro modo que ser – *autrement qu’être* – que focaliza o advérbio *outramente* ao invés do verbo *ser*. O outramente que ser levinasiano, como foi dito, é este espaço discursivo pré-original. Logo, a significação ontológica perde seu primado diante da significação ética. As repercussões são infinitas. Elas vão desde uma impugnação da escrita filosófica e o cuidado estilístico que Lévinas emprega em *De outro modo que ser ou para-lá da essência* à compreensão de uma Filosofia que não é amor à sabedoria – vontade de saber e, conseqüentemente, vontade de poder – mas uma sabedoria do amor a serviço do amor. A relação entre a significação ética e a significação ontológica não é de continuidade, nem de fundamento, nem de oposição, mas de interrupção. A interrupção não significa que um novo modo de significar foi inserido no sistema de sentido, mas é um interdito ético: todo sentido ontológico deve considerar o sentido ético.

A fim de demarcar a pré-originalidade da interrupção do ser pela responsabilidade do sujeito eleito, Lévinas recorre ao testemunho. O Dizer do sujeito, ou seja, a sua própria subjetividade é o Dizer sem Dito, uma sinceridade tal que dispensa a construção lógica da linguagem, “aparentemente um falar sem nada dizer, um sinal que faço a Outrem desta doação do signo, simples como um bom-dia, mas, ipso facto, pura transparência da confissão, reconhecimento da dívida” (Lévinas 2011: 159). A carne testemunha a responsabilidade do sujeito. Esse testemunho é, na verdade, uma linguagem profética da subjetividade que denuncia os seus próprios poderes de usurpação enquanto anuncia a glória do Infinito que é a possibilidade da bondade – da responsabilidade, do amor sem concupiscência no ser humano – superação do egoísmo ou, no dizer levinasiano, “glória do Infinito” (ibidem).

Dessa maneira, o Dizer é a própria Ética que acontece na imediatividade das relações, no corpo que diz “Eis-me aqui” (Lévinas 2011: 161). Veja-se em Lévinas a Ética é, por fim, a instauração de uma linguagem não totalizadora, uma linguagem que é pura comunicação, puro dom, partilha de si. Assim, todas as tramas da significação seriam

devedoras deste primeiro movimento corporal de acolhida de Outrem que já diz algo –subversão de todas as metafísicas da linguagem, do Crátilo aos estruturalistas. Este Dizer – anárquico como vimos – é a origem de toda significação. O sentido da linguagem e da própria existência humana no mundo não está referido ao Ser como inteligibilidade, mas é comunicado neste *signo* que é o corpo do sujeito-para-Outrem.

Fechando a trama linguística, percebemos o reposicionamento da subjetividade frente a linguagem. Antes tida como elemento assessorio ou residual do pensamento, a linguagem passa a *constituir* a subjetividade na medida que se atrela à produção de sentido que o sujeito corpo empreende ao se ver exposto a outrem e responsável por ele.

O Dizer não anula o Dito, é verdade. O ético não suplanta o lógico, mas o investe de uma responsabilidade. Haveremos de usar a sintaxe. Romperemos o silêncio ensurdecido de uma existência sem existentes. Haveremos de escrever na linguagem do Ser, de argumentar, de medir e calcular, mas sempre imbuídos de uma responsabilidade moral diante do Outro – com o cuidado ético de não totalizá-lo (Rial 2018a: 50). A linguagem é a questão final que trazemos para compor esta cena avessa da subjetividade. Ela surge defasada, insuficiente, porque não suporta o infinito de Outrem, é uma palavra profética ou um testemunho. Apesar disso, a linguagem em função da ética não cessa de significar – é o *um-para-o-outro*, ponto auge da subjetividade conforme Lévinas.

5. Ressonâncias contemporâneas do avesso da subjetividade

Que significa a subjetividade às avessas de Lévinas para a filosofia contemporânea? Estaria ele pressentindo o espírito pós-moderno que critica a matriz moderna e suas fissões e fusões? De alguma forma, Lévinas torna-se intérprete do *zeitgeist* filosófico do século XXI, mas à margem. À sua crítica não é apenas ao modelo, mas à forma, à raiz do problema. Talvez, ele, como testemunha do século XX, tenha perscrutado algo que estava latente já nos imprevistos de seu tempo: a insuficiência do sujeito e

da subjetividade ao modo dos modernos e a contínua reprodução de uma racionalidade cada vez mais voraz.

É verdade que Lyotard (1979) já na década de 1970 havia enunciado o *pós-moderno* como condição do mundo em que as metanarrativas não eram mais suficientes. A subjetividade também se comportara como metanarrativa – e uma das mais poderosas e influentes já gestadas pelo pensamento ocidental. Lévinas, no entanto, não problematiza o espírito moderno como o faz Lyotard. Não porque seja incompetente para esta empreitada já que, em momentos diversos como em *Humanismo do outro homem* recria um humanismo a partir da crítica aos valores iluministas (Lévinas 2012a: 71). Na verdade, a questão da subjetividade em Lévinas não é um ineditismo crítico frente às noções modernas de sujeito, mas uma descrição do que *significa* ser humano, numa tentativa de se quebrar os *ídolos* e de se desmascarar a razão idolátrica que recobre a humanidade de um sentido figurativo e imagético. Esta significação radical do humano, como ele faz questão de ressaltar, é sem contexto e corresponde a um passado imemorial. Seu trabalho foi retirar do esquecimento esta condição da própria subjetividade para que, dessa forma, o outro também seja lembrado.

É evidente no entanto, que a proposição de uma subjetividade às avessas tenha efeitos no filosofar contemporâneo. Primeiro, pelo seu trabalho de desconstruir as pretensões epistemológicas, abrindo assim um espaço para o pensar já ferido, fragilizado, instável e insuficiente. A não-pretensão de totalidade que, mais do que é uma postura do sujeito, é um fato consumado devido à altíssima exterioridade do Rosto – uma impossibilidade – serve à ciência contemporânea que visa explorar lugares outros de sua inserção no conhecimento. As epistemologias do Sul que Boaventura de Sousa Santos (2019) identifica nas alteridades culturais de tribos, quilombos, indígenas e nativos da América do Sul, da África e da periferia asiática são exemplos desta subjetividade implicada de outras maneiras no pensamento. Como se viu, em Lévinas não há uma negação

do Dito – da ciência, da filosofia, da lógica, do direito – mas a constatação de que este Dito ou já está investido de Dizer (Ética) ou será arbitrário.

Por isso que para além dos interesses epistêmicos, a subjetividade às avessas evidencia no pensamento de Lévinas o que Lyotard (1973: 174-175) chamou de “prescritivo”. Há uma demarcação que faz a passagem do poder descritivo-sintetizador da subjetividade para uma postura passiva, de obediência e escuta à prescrição-mandamento. Nesse caso, este trânsito implica um reconhecimento da insuficiência da linguagem e uma postura crítica à toda tentativa de descrição. As *descrições* – pode-se dizer de modo geral – se fazem presentes nos gestos filosóficos que, ainda hoje, pressupõe um mundo *sem* o outro. Embora a percepção lyotardiana seja uma ácida crítica à Lévinas (Sebbah 2019: 182), pode-se ver que o prescritivo levinasiano não tem a matiz deontológica de uma heteronomia impessoal como criticara Kant, mas de uma responsabilidade encarnada que devolve ao sujeito seu *nome próprio*, não sem antes investi-lo de responsabilidades. Esta inversão que prima pelo ôntico antes do ontológico e que, por sua vez, possibilita o surgimento da prescrição, do mandamento e da Ética pode significar uma alteração dos quadros críticos da filosofia contemporânea ou, melhor dizendo, a sua não indiferença pelo mundo da vida.

Desta não indiferença pelo mundo da vida, partimos para a inserção da subjetividade às avessas no campo da política. A política claramente é, no léxico levinasiano, lugar do Dito – o momento em que o terceiro aparece para mediar a infinição da relação face-a-face. Mas uma política investida de ética (e não oposta ou coexistente à ética) seria movida por outros princípios como a responsabilidade, o cuidado, o respeito e o amor, diferentemente da postura comum que luta por *interesses*. Tal seria o maior benefício de uma política pensada a partir de um sujeito avesso: o desinteressamento da política. Porque se é inevitável ontologizar na política, é possível que este movimento não seja ao custo da vida de Outrem. A preservação da alteridade, no entanto, depende deste sujeito avesso, impactado desde cedo pelo interdito do Rosto – não matarás. *Utopia?* Talvez, mas considerando que o trabalho da política também é a

produção de imaginários, de possibilidades, parece razoável pensar uma política que não se detém na função representativa de um povo, mas assume uma função substitutiva. Há um trabalho teórico do fazer político que pode valer-se desta arguta recriação da ideia de subjetividade para redesenhar as esperanças políticas.

Enfim, a ideia de subjetividade às avessas reabilita o corpo em seu sentido ético (Rial 2018b: 75-76). O corpo que supera as visadas disciplinares da biopolítica e os enquadramentos mortais da necropolítica. O corpo que é também atravessado por inúmeros dispositivos textuais e que se inscreve textualmente no mundo pela sua performatividade. Ao trazer um corpo-ético Lévinas antecipa que toda corporalidade – qualquer que seja seu contexto de existência – é um signo ético que não se conforma aos sentidos atribuídos, mas significa eticamente antes de tudo. Essa significação ética que vê no corpo o *signo* por excelência (e por excedência) abre campo de discussão para uma semiótica diferenciada. Comunicólogos, semioticistas e filósofos da linguagem ocupam-se do estudo dos signos operando no nível do *logos* e até das significações ditas inconscientes, mas podem enriquecer suas análises pela semioética da carne inaugurada em Lévinas. É esta subjetividade às avessas que significa o *um-para-o-outro*, uma chave hermenêutica anterior à toda hermenêutica e que se põe como condição de possibilidade de toda interpretação do sentido.

Em síntese: a inversão da subjetividade operada por Lévinas não visa cumprir um capricho teórico, mas questionar um modelo de matriz epistemológica que, em seu esquecimento do Outro, justificou a morte, a guerra e a devastação. Falar de uma subjetividade às avessas não é mais do que reconhecer a verdadeira condição dos sujeitos no mundo – sujeitos que encontram-se *em relação* com os Outros e se constituem como *sujeitados*. Há um colocar em questão do sujeito que modifica toda a percepção do mundo e todo trabalho de interpretação do mundo operado pelas ciências humanas, especialmente pela filosofia. Sem esta inversão, a

subjetividade seria ainda a justificativa de uma postura autônoma e totalitária – postura essa amiga da guerra e inimiga da Paz.

Referências

Beckert, Cristina. 2010. *Subjetividade e diacronia no pensamento de Emmanuel Lévinas*. 2 ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Lévinas, Emmanuel. 1986. *Da Existência ao Existente*. Trad. Paul Albert Simo e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus.

_____. 1997. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget.

_____. 2004. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores.

_____. 2005. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Pivatto et al. (Org.). Petrópolis: Vozes.

_____. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Perez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

_____. 2012a. *Humanismo do Outro Homem*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Vozes.

_____. 2012b. *Deus, a morte e o tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70.

_____. 2015a. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

_____. 2015b. *Escritos inéditos 2: palavra y silencio y otros escritos*. Trad. Miguel Garbía Baró López e Mercedes Huarte. Madrid: Trotta.

_____. 2016. *Le Temps et l'autre*. Paris: PUF.

Liotard, Jean François. 1973. *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: Galiléé.

_____. 1979. *La condition postmoderne*. Paris: de Minuit.

Rial, Gregory. 2018a. *Aproximações: o pensamento de Lévinas em diálogo*. Porto Alegre: Fi.

_____. 2018b. Corpo, signo, infinito. *Annales FAJE*, Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 3, n. 1, p. 72-79. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3975/3978>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

Santos, Boaventura de Sousa. 2019. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica.

Sebbah, François-David. 2019. Lévinas no ouvido de Lyotard. *É: Revista de ética e política*, Juiz de Fora, v. 1, n. 22, p. 179-195, jun. Disponível em <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27447>>. Acesso em: 01 set 2020.

Aproximações filosóficas em torno da *corporeidade* entre Michel Henry e Franz Rosenzweig

*Nilo Ribeiro Junior**

Introdução

Com o intuito de propiciar um estreito contato, antes com a *escritura* que com a biografia dos autores em pauta, há de notar que o pensamento de Michel Henry ocupa um lugar ímpar na contemporaneidade, sobretudo em se tratando de considerar a relevância e o impacto que o corpo provoca na investigação filosófica. Ao realizar uma inédita inflexão da fenomenologia histórica, preocupada com o aparecer intencional, à fenomenalidade da vida, Henry ousa anunciar “a sensibilidade como ponto zero da corporeidade” (Henry 2014: 140).

Essas alusões valem, igualmente, para o pensamento de Franz Rosenzweig, não tanto porque o corpo esteja no centro de sua produção filosófica, mas o autor se coloca na contracorrente da tradição da filosofia moderna. Do ponto de vista histórico, a prevalência da *reflexão* sobre o *vivido* qual “um soberano que subjuga o real às suas ideias a priori”, se impôs desde a modernidade moderna e culminou nas atrocidades da primeira guerra mundial, em nome da Razão (Mosès 1982: 28)

* Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP) de Braga, Portugal. Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Minas Gerais (Brasil). Coordenador do GT-Lévinas na Associação Nacional de PPG-Filosofia do Brasil (ANPOF) e atual Presidente do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: prof.ribeironilo@gmail.com

Contra a supremacia do *Logos* sobre o corpo, o filósofo judeu-alemão evoca a imediação de uma *experiência religiosa* concreta na qual se trama a existência e o sentido. Esse se vincula à *Metafísica da carne* oriunda da tradição judaico-cristã revestida da língua grega. Do ponto de vista estritamente filosófico, essa opção se justifica por se contrapor ao Idealismo moderno, identificado como “pensamento da Totalidade” (Rosenzweig 2003: 30). Nele, Ser e Pensar se confundem a ponto de a filosofia se configurar como um “Elogio ao Espírito” em detrimento do “amor, forte como a morte” (Rosenzweig 2003: 41). Essa prevalência redundava nas destituições da dignidade do corpo, da carne, da sensibilidade do Ser enquanto existência encarnada.

A filosofia contesta as angústias da terra. Ela salta sobre a tumba que a cada passo se abre sob seus pés. Deixa o *corpo* a mercê do abismo, enquanto a *alma* livre alça voos para atravessá-lo [o abismo] sem que se lhe apresente qualquer impedimento (Rosenzweig 2003: 19).

Do lado do pensamento de Henry, salta aos olhos que o filósofo francês tenha se debruçado sobre a problemática da fenomenologia do corpo reativando-a a partir de um intenso diálogo com a filosofia francesa da modernidade de René Descartes e de Maine de Biran. Além disso, ao deparar-se com a aporia da Fenomenologia histórica, marcada por certo idealismo que a conduz a sobrepujar o corpo pelo Espírito, representada pelos dois expoentes da filosofia alemã como Husserl e Heidegger, Henry coloca em xeque os dois pilares fundamentais daquela, a saber, o Ego transcendental e a fosforescência do Ser. Em contrapartida, vem à tona a novidade de sua “fenomenologia material cujo cerne encontra-se no *pathos* da vida e na *palavra* que se faz carne”, diante dos quais o saber não pode se distanciar por nenhuma intencionalidade” (Henry 2003: 335).

Levando-se em conta as questões candentes de origem onto-fenomenológicas que perpassam a abordagem do corpo em Henry, bem como a *Metafísica* e a “nova gramática do *Logos*” do pensamento filosófico de Rosenzweig que visam extravasar a totalidade, cujo saber tende a

circunscrever a vida, a morte e o corpo aos estreitos limites do fenomênico, é possível entrever certo *tangenciamento* entre esses pensamentos, mesmo tendo-se de admitir a distância histórica e filosófica que os separa. Diante dessas constatações, cabe enaltecer o “paradoxo da vida”, cuja potência “e” vulnerabilidade imanentes àquela (vida) justificariam o esforço-limite subjacente à tentativa de se estabelecer uma intriga filosófica entre Henry e Rosenzweig em torno da questão do corpo de carne.

1. A nova barbárie e expropriação dos corpos

No início da investigação, urge evocar o arcabouço filosófico sobre o qual se situa a questão basilar que levou Henry a formular a tese fundamental da obra *A Barbárie*. Enseja-se, igualmente, apresentar a estrutura do “Pensamento Novo” de Rosenzweig em torno da “tríade Mundo - Ser humano - Deus, e as respectivas figuras da Criação -Revelação - Redenção” (Rosenzweig 2003: 40), para somente, em seguida, colocar em debate os referidos autores, tendo-se em vista elucidar e matizar as questões epistemológicas da *corporeidade*, categoria fundante da filosofia da carne em Henry.

Há que recordar o argumento principal do autor se tece em clara oposição à *expropriação* do corpo-vivo e, amplamente, desenvolvida em sua obra *A Barbárie*. Nesse cenário se configura a acirrada crítica “ao império das ciências empírico-formais sobre os demais saberes” (Henry 2012a: 71). Doravante, sob a égide das “novas ciências assiste-se a uma galopante abstração da Sensibilidade” (Henry 2012a: 71) colocando-se em xeque a subjetividade ou a imanência da vida e o *pathos* dos corpos.

Contra essa perspectiva, a *contrarredução* cartesiana fora decisiva para reabilitar a unidade do ser humano ao advogar “a verdade da alma a partir da própria experiência sensível inseparável do corpo” (Henry 2012a: 72). Entretanto, apesar de insistir na novidade do novo imaginário filosófico contra o cientificismo, foi em Maine de Biran que, de fato, Henry

encontrou uma maneira de aprofundar a centralidade do corpo que não fosse devedora de uma “ontologia positiva” como em Descartes. Afinal, essa ontologia não conseguira desvincular-se da estrutura sujeito/objeto, porque “no interior da subjetividade cartesiana, não há lugar nem para a ação, nem para o movimento do corpo”. Ao seu “eu” que se reduz ao puro pensamento, o corpo “seria apenas um meio de modificações passivas no qual nossos desejos poderiam nascer, mas não se realizar” (Henry 2012b: 70).

1.1 Da essência da técnica à reificação do corpo

Além disso, sem levar em conta a novidade do “eu posso” da filosofia do corpo-sujeito ou do ego-corpo em Biran, seria impossível perceber ecos do contraste que Henry estabeleceu entre o corpo-sujeito e o objetivismo da técnica moderna. Essa, incide sobre a descaracterização do corpo-vivo. Segundo Henry, é nesse nível da primazia moderna concedida às ciências que a vida se vê radicalmente comprometida, além de o corpo ser *expropriado* de sua originalidade pela nova tecnociência contemporânea.

A ciência que se acredita só no mundo e que se comporta como tal se torna a técnica, ou seja, um conjunto de operações e transformações que busca sua possibilidade na ciência e em seu saber teórico, com *exclusão de qualquer outra forma de saber*, com exclusão de toda referência ao mundo-da-vida e à vida (Henry 2012a: 76, grifo nosso).

Nessa esteira, sequer a fenomenologia histórica deu-se conta da *barbárie* que subjaz à referida *expropriação*. Ao tomar a ciência galileana em seu contrapé, “o procedimento da fenomenologia parece indevido” (Martins; Pereira 2010: 85). No movimento de retorno do mundo-da-ciência ao mundo-da-vida, ela se atém à “consciência noemática do mundo ou aos estados vividos da consciência e não, propriamente, à vida tal como ela é vivida antes mesmo de ser intencionada” (Henry 2012a: 78).

A consciência do mundo, enquanto consciência intencional, não permite “o recolher em si da *sensação*, isto é, se veta a sua vinda ao ser”.

Em vez disso, a sensação, na eclosão do ec-stase, é lançada fora de si, disposta e dispersa como sensação representativa e como húmus desse mundo que é o mundo da vida. Todavia, essa sensação representativa é apenas “representação irreal da sensação que encontra sua *realidade* em sua *autossensação*, não na consciência do mundo, mas na vida” (Henry 2012b: 74).

Com relação à neutralização da *sensação* pela ciência transformada em técnica, se há de contrapô-la à *essência* da técnica cujo acesso procede de uma fenomenologia não-intencional. Nessa esteira, a técnica reaparece indissociável da vida, sendo designada, de maneira geral, como um “saber-fazer”, isto é, “um fazer que traz em si seu próprio saber e que o constitui” (Henry 2012b: 78). A essência do fazer se enraíza na subjetividade desse fazer. Esse, por sua vez, se identifica com a *práxis*, isto é, com a própria vida, pois é “na vida que a *práxis* se conhece; na vida que a *práxis* é o saber-fazer original. Nisso consiste a *essência* original da técnica” (Henry 2012a: 78).

Entretanto, como não se trata de reabilitar a essência da *tekhnê* que, porventura, flutuasse em algum lugar diante de nós, “a *práxis* determinada, singular e individual coincide com nosso *próprio corpo-vivo*” (Henry 2012a: 78). Profundamente marcado pela visão biraniana do corpo transcendental (eu posso) que se articula em torno do “dualismo ontológico do corpo subjetivo/orgânico/objetivo” (Henry 2012b: 146), Henry dá um passo decisivo em vista de matizar aquilo que já dissera sobre a “essência da técnica”. Tratava-se, segundo ele, de reafirmar o *entrelaçamento* entre corpo e tecno-práxis. Ora, a *essência* da *tekhné* vem descrita em função do que o filósofo denomina de “sistema formado por meu corpo em movimento que se esforça”. Esse corpo imanente absolutamente “subjetivo e absolutamente vivo – pelo corpo orgânico que se retrai e cede sob seu esforço – pela Terra”. Enfim, esse corpo “que se recusa a se dobrar e se opõe a esse esforço, “dando-se a ele como o que ele não pode mais vencer nem dobrar” (Henry 2012a: 79).

2. Da copropriação original à corporeização da vida

Do ponto de vista da *sensação*, há de se salientar que, segundo Henry, não existe qualquer separação entre um corpo único e a Terra (não o Mundo) na qual o corpo age e é “agido” por ela. De fato, a Terra só pode ser “pensada” de outro modo que o *pensamento mundano*.

A Terra [...] consiste naquilo sobre o qual pisamos ou podemos pisar, como o solo sobre o qual apoiamos; o único ar concebível sendo aquele que respiramos e, que, talvez, nos queime. Da mesma forma, só há superfície, volume ou sólido os quais possamos tocar. A única luz de que dispomos é aquela que se ilumina na subjetividade de nossos olhos (Henry 2012a: 80).

Eis que desse liame incontestado entre o corpo-subjetivo e a Terra instaura-se uma autêntica *co-propriação*. Não há qualquer hiato para uma espécie de entre-face entre o corpo que sente e aquela que é sentida (Terra), diz o autor. Do contrário, essa separação nos remeteria a um “puro Fora” a título de objeto dado para uma *theoria*, como se algo estivesse ali sem nós. E desse tipo de teorização não restaria senão a “mera história da *copropriação* bem como seu modo limite” (Henry 2012a: 80).

Tendo-se, portanto, presente essa espécie de *ontologia da vida*, presidida pela Sensação, que, por sua vez, assegura a *mútua apropriação* entre o corpo, calcado na *práxis* do corpo e a Terra que se apropria de nosso corpo, porque somos atados a Terra pelos sentidos, o filósofo pode formular sua concepção de corpo como (corpo)propriação. De maneira positiva, essa (corpo)propriação assignada pela (co)propriação original – é tão original que “faz de nós *proprietários* do mundo, não *a posteriori*, em razão de uma decisão de nossa parte ou da adoção por uma sociedade de determinado comportamento em relação ao cosmos, mas *a priori*, em razão da condição corporal do ser enquanto corpo-propriedade” (Henry 2012a: 80). Seguindo a lógica imanente da vida, só há ação possível quando a segunda não se desvincula de sua subjetividade. Logo, a ação corporal será sempre do âmbito da *práxis* do corpo e do corpo de *práxis*.

3. Da viragem ontológica mundana à ontologia da vida

Nessa mesma ótica, o próprio corpo-vivo, perpassado pela *sabedoria da vida* mais original do que aquela de uma filosofia do corpo, se torna crítico à expropriação do mesmo pela técnica moderna herdeira da “reviravolta ontológica” (Henry 2012a: 82). No terreno dessa viragem “a ação deixa de obedecer às prescrições da vida, não sendo mais o que era no início. A saber, se nega a atualização “das potencialidades fenomenológicas da subjetividade absoluta” (Henry 2012a: 82), para se obedecer à técnica de exteriorização do corpo na obra no mundo, bem como “de se entregar à lógica da produção econômica esvaziada da tecno-práxis original” (Henry 2012a: 83).

A consequência mais funesta dessa “abstração dos sentidos”, assevera Henry, está na subversão da *copropriação* que define a condição original dos homens sobre a Terra e, por antonomásia, sua própria história. Se por um lado, o saber tecnocientífico torna possível a ação e a regra no mundo, por outro, ele substitui a sabedoria da vida e suas prescrições imanentes à Terra pelo “aparecer” e pela pseudo-objetividade controladas pela *fenomenalidade do mundo*. Essa “revolução radical que subverte a humanidade do homem, faz pairar sobre sua essência a mais grave ameaça a qual esteve submetida desde o início dos tempos” (Henry 2012a: 85), pois a técnica se dissocia do corpo *práxico*.

A Técnica é a alquimia; é a autorrealização da natureza, em lugar da autorrealização da vida que somos. *É a barbárie a nova barbárie de nosso tempo, em lugar da cultura*. À medida que exclui a vida, suas prescrições e suas regulações, ela não é somente a barbárie sob a forma extrema e mais inumana já conhecida pelo homem, é a loucura (Henry 2012a: 90, grifos nossos).

Na contramão da “loucura” pela qual “o universo técnico prolifera à maneira de um câncer em sua perfeita indiferença a tudo o que não é ele – à vida” (Henry 2012a: 93), urge reeditar uma “ontologia da vida” (Henry 2012a: 91) capaz de esvaziar a lógica da “Metafísica galileana”, sinônimo de uma “ontologia mundana”. Essa se consolidou com o capitalismo e sua

respectiva visão mercantilista por meio da qual o processo de produção tende a expropriar o corpo de sua *corporeização*.

O valor de troca que se trata de produzir no capitalismo só advém ao ser sob forma de um valor de uso cuja natureza e propriedades são determinadas pela subjetividade. Esta impõe, no interior de um sistema de valorização, uma teleologia que não pode ser totalmente afastada e que enraíza todo esse processo em uma *ontologia da vida*. É esse enraizamento que é rompido no universo da técnica (Henry 2012a: 91, grifo nosso).

Em outras palavras, tratava-se, segundo Henry, de reabilitar à vida que se sente e se experimenta, se *apropria* e se sorve em si mesma lá onde o próprio corpo-vivo encarna a palavra [da vida] que se faz carne no corpo-propriedade do homem. Nesse processo vital, “se trama a *corporeização* irreduzível à técnica e à ciência, bem na contramão da redução científica do corpo-vivo a um corpo-objeto técnico-instrumental” (Henry 2012a: 84).

Nessa ótica, vale exaltar, como grande mérito de seu pensamento, o fato de ele ter trazido para a cena da filosofia o elemento crucial que o conduz à crítica das ciências modernas. Segundo Henry, resta por trás dessa dinâmica tecnocientífica, a pretensão de instaurar “um saber totalizante” que possa abarcar o (in)abarcável da vida (Henry 2012a: 91).

Abstrair o mundo-sensível-da-vida não é só excluir as qualidades sensíveis desse mundo, mas, ao mesmo tempo, a própria vida se descobre então para nós, *para ser pensada até o fim*, até a solidão da ciência, solidão tão extrema que, na verdade, ela não pode ser justamente pensada [...] Essa situação na qual a uma instância teórica decidirá sobre o mundo-da-vida e a própria vida sem levá-los absolutamente em conta caracteriza a fase atual do mundo (Henry 2012a: 75-76, grifos nossos).

Diga-se de passagem, esse mesmo tipo de crítica contra a totalização do saber encontra-se na gênese da obra *A Estrela da Redenção* uma vez que Rosenzweig tem como alvo o pensamento da totalidade da filosofia idealista. Nessas circunstâncias, é impossível dissociar sua crítica e sua

obra do prenúncio da *Barbárie* extrema. Essa viria a se confirmar pelo horror da grande guerra na qual foram sacrificados milhões de corpos humanos em nome de uma lógica indiferente à história concreta “da morte de cada ser humano que morre; dessa lógica implícita na escatologia do Espírito ou da Razão que paira imune e impassível sobre o sofrimento da vida” (Rosenzweig 2003: 20).

Apesar de se reconhecer o valor insofismável da “fenomenalidade da vida” (Henry 2012b: 91) como via de saída dos impasses da Metafísica galileana, o argumento fundamental que a substitui parece abstrair da discussão quase obrigatória “suscitada pelo kantismo aquando da questão do [novo] estatuto das ciências do Espírito” no confronto com as ciências da natureza (Rosenzweig 2003: 29).

Embora reconhecendo, com Henry, que a *Sensibilidade* resista ao saber da totalidade, é verdade que depois de Kant urgia voltar-se para as questões lógica e epistemológica que permitissem pensar/salvaguardar a vida por uma “outra lógica” que a da bios-*natureza*. Se, por um lado, dever-se-ia suplantar a totalidade da lógica do Todo/Nada, por outro, “não se poderia simplesmente abstrair a epistemologia das ciências modernas do Espírito e as novas exigências que elas trouxeram para a questão do conhecimento do objeto/sujeito em pauta” (Mosès 1982: 33).

4. A ciência *outramente* e a nova gramática do corpo

A “nova ciência”, proveniente do pensamento de Rosenzweig, parece vir em “socorro” da fenomenologia de Henry contra a suspeita que paira sobre seu estatuto filosófico. A saber, se ao conceder primazia à sabedoria da vida isso não a desincumbiria da questão do Espírito a ponto de aquela se tornar incapaz de responder às exigências do saber apodítico, científico das ciências humanas. Em contrapartida, sem negar a precedência e a originalidade da vida sobre “a visão de um mundo-sistema, fundado sobre o predomínio da Razão autônoma” (Mosès 1982: 33), Rosenzweig propugna um “outro estatuto epistemológico” para as ciências e a técnica

(Rosenzweig 2003: 43). No entanto, o autor não as enquadra na esteira do objetivismo da Razão instrumental conquanto essa se contrapõe à subjetividade do corpo-vivo.

Nessa ótica, talvez a categoria de *corpopriação* de Henry possa ser enriquecida pela nova maneira como Rosenzweig aborda as realidades do “pré-mundo” referidas ao Mundo - Ser humano - Deus. E que, obviamente, como o filósofo alemão faz questão de enfatizar, graças à imanência vital que as cerca, essas realidades não se desvinculam de uma intriga inaugurada por meio das *relações* que se gestam entre elas, em torno da Criação - Revelação - Redenção. Resta-nos, pois, apresentar a maneira como se estrutura a “nova ciência” bem como a nova impositação do corpo que decorre da dinâmica interna desse pensamento. Isso deverá, inclusive, desembocar em uma outra abordagem da tecnociência diferente da que postula Henry. A crítica a Metafísica galileana não deveria se apoiar em um *antagonismo*, uma vez que, segundo Rosenzweig, a barbárie consiste exatamente na afirmação da antinomia entre a vida “ou” a ciência tal qual se forja em um pensamento tributário de um “imaginário” da totalidade do Uno.

5. A barbárie extrema e a Estrela da Redenção

A introdução de *A Estrela da Redenção* (1921), cujo título é “Da Possibilidade de conhecer o Todo” (Rosenzweig 2003: 19) parece sugestiva no sentido de apontar para a problemática epistemológica sobre a qual Rosenzweig se debruça ao longo de grande parte de sua obra. Inspirado no pensamento de Schelling da maturidade *Les Ages du monde* (Schelling 1992: 11-19), Rosenzweig pratica “uma *desformalização* do saber pela temporalização do ato do conhecimento” (Mosès 1982: 40). Visa com isso, opor-se à “ideia a priori” do Todo Uno do Idealismo filosófico de Hegel e da História segundo Goethe, a fim de poder refontalizar a filosofia a partir de “outra matriz” do pensamento filosófico. Conjugou, pois, de modo magistral, a sabedoria semita ao existencialismo de Kierkegaard bem

como fez avançar a experiência da religião em consonância com o pensamento genealógico da vida proveniente de Schopenhauer e de Nietzsche.

Embora não se pretenda perfazer o percurso da obra, resta chamar a atenção para alguns dos elementos fundantes da “nova ciência” da qual se serve Rosenzweig, no intuito de destituir a filosofia de seu caráter “sistemático”. Segundo o filósofo judeu-alemão, foi Schopenhauer, que no contexto da modernidade chamou a atenção para o equívoco de se exaltar o Espírito em detrimento da Alma (e da carne). Ele teria insistido que, desde a antiguidade grega até seu tempo, a Filosofia contentara-se, curiosamente, em reproduzir uma espécie tanatologia ou um “Elogio da morte” mais do que uma Filosofia da compaixão pela vida (Mosès 1982: 66). E, foi exatamente essa espécie de “sedução ou magia” da morte que fez com que a filosofia se entregasse à tentativa de pensar “tudo como se tudo fosse acessível ao Todo” (Rosenzweig 2003: 22).

Entretanto, recorda Rosenzweig, seguindo a lógica da morte como Nada, a exigência de pensar o todo provoca uma espécie de curto-circuito no pensamento ao fazer com que a filosofia se devote a uma “real” abstração, isto é, a um discurso etéreo e absurdo da morte calcado na ideia de que o pensamento se dá a si mesmo seu ser, independentemente do ser das coisas, de sua concretude e de sua própria voz. Evidentemente, diante dessa contradição, o filósofo judeu conclui que “um Todo não saberia morrer e que no Todo nada morre” (Rosenzweig 2003: 20). Portanto, se a “filosofia se contenta em excluir do mundo o *singular*, essa *ex-clusão* de *alguma coisa* é também a razão pela qual não se pode deixar de ser senão uma filosofia idealista” (Rosenzweig 2003: 21). De maneira visceral, Rosenzweig expressa sua oposição à Barbárie, que segundo ele, é herdeira de uma totalização praticada pelo pensamento da totalidade à qual se deve contrapor o lamento daqueles que morrem sem porquê.

A multiplicidade do nada que a filosofia pressupõe se anuncia como a *tentativa impossível de asfixiar o grito de suas vítimas*; são elas que fazem do pensamento fundamental da filosofia, pensamento do conhecimento uno e

universal do Todo, uma mentira, antes mesmo que ela seja pensamento (Rosenzweig 2003: 22, grifo nosso).

Eis que diante desse evento associado ao *alguma coisa* da morte, que precede a essência (do discurso) da própria morte reduzido ao ser do pensamento, se a filosofia se servindo do singular não pretende “fechar os ouvidos diante do *grito* da humanidade angustiada”, ela terá de colocar como ponto de partida tal fato: o nada da morte é um *alguma coisa*, “cada nada renovado da morte é uma nova alguma coisa apavorante sempre nova, e que, portanto, é impossível deixar escoar sob a égide do silêncio ou em fazer calá-la” (Rosenzweig 2003: 22). É pois, contrário a essa máxima da universalidade e da Unidade do Ser-Todo, derivada da filosofia do Uno, que Rosenzweig propugna um pensamento (des)mundanizado que se coloca nos antípodas da História do ser-total.

Influenciado pela Kabala, uma das fontes inspiradoras da mística judaica, o filósofo alemão-judeu recorda que o *mundano* se refere a esse afã de tudo pensar sem de fato se deixar tocar pelo concreto, pela vida (sua carnalidade), pela *essência* ou pela Alma daquilo que precede e preside o Espírito (pensamento) graças ao Nada-Infinito. Unindo-se, pois, à essa visão do Nada-infinito-de-alguma-coisa do judaísmo, o esforço de confrontar-se com a totalidade hegeliana que mundaniza o Saber a ponto de se tentar legitimar o Espírito Absoluto como escatologia da Razão, Rosenzweig pretendia voltar ao Ser humano concreto ou a “Alma da vida”, assim como o fará também com relação ao Mundo e a Deus sem dissociá-los de uma “outra lógica” do Espírito.

Logo, seu pensamento se aproxima de uma *sabedoria da carne* que, sem negar a Filosofia do Espírito, a refunda e a reposiciona como *ancilar* da primeira.

O movimento do idealismo alemão pôs em evidência a debilidade da essência demasiado meramente anímica, ou melhor, meramente espiritual [da fé]. O *Espírito acreditava estar sozinho* a ponto de poder produzir realmente por si só o todo; tudo, verdadeiramente, por si só. E eis que a [fé] havia esquecido

do corpo em nome do Espírito. O mundo se lhe havia escapado (Rosenzweig 2003: 395, grifo nosso).

Nessa esteira, referindo-se particularmente à sua visão filosófica do Ser humano, o autor insiste não existir “o” homem”, mas “um” homem. Pelo fato de ele ser um ser determinado é um “isso aqui” e não “aquilo ou aquele lá”; o homem é um-ser-alguma-coisa, de sorte que o Nada já vem associado ao Nada de “alguma coisa”. Põe-se, assim, em crise o pensamento do Uno, do Universal graças a uma nova “ontologia positiva” da unicidade do Ser singular como Nada-infinito de alguma coisa, que se direciona ao Não-Nada (Rosenzweig 2003: 28). Por isso, poderá retomar a via histórica dessa “ontologia positiva” associando-a ao cristianismo e afirmar:

A essência autêntica do homem não está nem no ser corporal nem no ser espiritual, mas naquilo que se integra perfeitamente tão somente no curso inteiro de sua vida. Ele [homem] não é, absolutamente, mas torna-se. Daí que o mais próprio do homem é seu destino [...]. O próprio destino é ao mesmo tempo corpo e alma; é o que cada um “experimenta *em sua carne* própria” (Rosenzweig 2003: 395, grifos nossos).

A partir dessas considerações, há de se acrescentar que, se é dado como certo que a filosofia da singularidade em Rosenzweig se antecipa ao problema do ser em Heidegger, antes, pela volta ao judaísmo-cristianismo – evento efetivo da História e da história fora da História do Ser, mais que uma religião dogmática –, do que pelo problema da “diferença ontológica” e da anfibologia do Ser/ente, é possível entrever, a partir dessa constatação, certa sintonia com filosofia de Henry.

A propósito disso, Henry dedica-se a reabilitação da vida mormente “esquecida” pela filosofia mundana do ser-*em*-mundo em Heidegger trazendo para o cenário de seu pensamento a tradição cristã do “Verbo se fez carne” do Prólogo do evangelho de João. Entretanto, os caminhos trilhados por ambos, contra a filosofia *mundana* (de totalidade), divergem pelo fato de Rosenzweig optar pela formulação daquilo que denomina de

“nova ciência” do Logos que, se por um lado transcende a perspectiva da *Theoria* do Uno, por outro, não abandona o problema do Espírito como parece sugerir a via escolhida pela fenomenologia da vida em Henry.

6. Da Filosofia mundana à nova ciência do Logos

O “novo pensamento” de Rosenzweig parte de “alguma coisa” do Mundo, do Ser humano e de Deus, de modo a reposicionar essas realidades no pré-mundo em íntima consonância com o que designa de Meta-lógica, Meta-ética e de Meta-física – uma vez que reconhece a precedência da Vida sobre o Espírito. Da mesma maneira, o filósofo judeu se faz valer “da forte influência que recebeu do neo-kantismo da filosofia do judeu Hermann Cohen” (Rosenzweig 2003: 43). Diga-se de passagem, esse pensador trouxe para o cenário da filosofia *outra matriz* de pensamento ancorado na “figura” da Matemática do “cálculo diferencial” em vista de poder incluir o Judaísmo no cenário da modernidade da Razão.

A novidade da Matemática, segundo Hermann Cohen, não se encontra propriamente no *conteúdo* que aquela ofereceria para a filosofia. Antes, ela se apresenta como *organon*, e que sendo mais que mero instrumento/lógico, se postula como um modelo/figura inspirador para a busca de um novo acesso ao conhecimento da verdade gestado no seio de uma Filosofia da diferença sem oposição. A novidade dessa nova Lógica, portanto, está em que a Matemática diferencial não engendra seus elementos a partir do Nada-vazio do zero uno e universal. Precisamente, nisso, “ela opera por uma ruptura decisiva com a verdade e o conhecimento da tradição idealista do Todo/Nada” (Rosenzweig 2003: 43). Compreende-se que a partir desse *organon*, Rosenzweig tenha podido referir-se “ao Nada de *um* Mundo – Nada de *um* homem – e ao Nada de *um* Deus” (Rosenzweig 2003: 44).

6.1 As duas vias e novo conceito de Nada

Ao se apropriar dessa nova lógica e transpô-la para o pensamento filosófico, Rosenzweig põe em questão a univocidade da “ontologia de objeto” que perpassa, de maneira quase linear, a tradição moderna/idealista da filosofia a partir da posição do sujeito. Esse nega tudo que está fora, a fim de remontar-se à “interioridade ou ao Espírito por meio da *reditio completa* da Razão” (Merleau-Ponty 1998: 58). Além disso, propugna duas vias desse cumprimento do Nada de alguma-coisa, seja a de uma *via positiva* como a de uma *via negativa* do um-ser-de-alguma-coisa.

De um lado, a “ontologia positiva” consiste no movimento que conduz do Nada de alguma coisa ao seu não-Nada, de sorte a evidenciar a determinação do ser-um-alguma coisa, tanto como positividade do Ser/Nada bem como o caráter (as)sistemático do pensamento do infinito. A esse dinamismo/potência imanente do ser se acrescenta sempre alguma coisa nova ao Nada de alguma coisa do Mundo – do homem – de Deus. De outro, a “ontologia negativa” se estrutura em torno do fato de que a afirmação do não-Nada de alguma coisa, evoque o evento de sua limitação ou de sua circunscrição, sua finitude, embora referido ao seu Nada inacessível. Em se tratando de um não-Nada, esse ser-um-alguma-coisa nega o acesso a sua totalidade. Ele não se mostra no Todo, uma vez que todo não-Nada está sempre “sujeito ao escondimento e ao seu segredo, enquanto algo de seu ser velado o mantém em *silêncio*” (Rosenzweig 2003: 47).

As duas vias se inter cruzam qual *quiasma da alma* na ordem do pré-mundano constituindo-se, assim, o conhecimento filosófico em torno da verdade da unicidade na multiplicidade. Esse entrelaçamento evita a todo custo a alternativa entre um “ou” outro caminho, tal como sucede na verdade da “velha-modernidade-moderna” do pensamento do Nada da Morte do Idealismo ao qual se opõe o “novo pensamento” do nada de “um” amor que dura na eternidade do instante desse evento.

Em contrapartida, trata-se de assegurar um “e” outro caminho, isto é, a via positiva “e” a via negativa do ser como maneira do nada de alguma coisa de se expandir até ao infinito se autolimitando no finito, em sua carne, “e” de o ser se autolimitar contraindo-se em sua finitude em nome do Infinito jamais passível de ser nomeado. Portanto, somente nessa “outra lógica” do infinito-no-finito “e” do finito-no-infinito é possível sair do paradoxo do qual a filosofia do Uno-universal, totalizante, não consegue escapar, mesmo se ela tenha formulado para si “o princípio da não-contradição”, a fim de manter a verdade isenta da ilusão e do erro.

Por último, do ponto vista da *linguagem*, há de se chamar a atenção para o fato de o “novo pensamento” vincular-se à “outra lógica” da *palavra* do infinito/finito/infinito. Afinal, a lógica que subjaz ao ser-um-alguma-coisa, interrompe a percepção da linguagem como algo dado a priori, como se sucede na abstração da *realidade* praticada pelo discurso idealista da Totalidade. “A afirmação necessita daquilo que é procurado, a saber, o não-Nada enquanto a negação necessita daquilo que é pressuposto, o Nada de alguma-coisa”. Assim, se pressupõe que o Nada do não-nada-de-alguma-coisa, não possa ser afirmado “senão na íntima relação vivente entre o Dizer e o Ser-de-alguma-coisa desse Não-Nada que não é o Ser-Nada” (Rosenzweig 2003: 47).

Dessa dupla negação do Nada procede as duas palavras-raiz pronunciadas na imanência do ser-alguma-coisa do Nada. A afirmação do não-Nada corresponde a afirmação no infinito que, por sua vez, se associa ao *Sim* desse Ser. Entretanto, como toda afirmação proveniente de uma negação significa reconhecer que se trata desse alguma-coisa e não poderia ser outra coisa, isso o delimita de tal sorte a ressoar nele seu *Não* do Nada que está posto aí para o não-Nada. Daí que o *Sim* “e” o *Não*, palavras imanentes ao ser-alguma coisa, estão isentas de se rivalizarem ou de se excluírem mutuamente. Se nesse nível do pré-mundo, não há, por um lado, separação entre Dizer e Ser porque o *Sim* e o *Não* se autogestam na imanência da vida à qual eles pertencem autonomamente, por outro, há uma *diferença* imanente que se instaura no Ser, graças ao próprio ser-de-

alguma coisa e à linguagem vivente que oscila entre o Sim “e” o Não do Nada.

6.2 A nova ciência e o pensamento do corpo

Explicitada as balizas filosóficas do novo pensamento, haveria de se dar passos bem mais detalhados a fim de mostrar como Rosenzweig inaugura uma genuína *viragem pós-metafísica da filosofia contemporânea* sem que se possa confundi-la com a “viragem *teológica* da fenomenologia” à qual se destina a crítica a alguns dos expoentes renomados da filosofia francesa atual tais como Michel Henry, Jean-Luc Marion e Emmanuel Lévinas (Janicaud 1998: 12). De fato, essa redução não se aplica ao seu pensamento novo, já que se trata de uma filosofia de “sistemas narrativos”, concebido a partir da lógica de “uma Razão inacabada calcada em um Logos do infinito-finito” (Rosenzweig 2003: 51). E se, do ponto de vista histórico, seu pensamento acabou ofuscado pelo brilho da ontologia de Heidegger na qual o corpo parece ter-se tornado refém da Existência anônima do Ser, em Rosenzweig o corpo ganha um estatuto privilegiado em função do ser-um-alguma-coisa da carne da qual o corpo é feito.

Porém, como o tempo é exíguo, pretendemos apenas focar-nos sobre o possível impacto da “nova ciência” sobre o pensamento do corpo exatamente nos antípodas da ontologia e da fenomenologia histórica. Não se poderia negar que, assim como a “lógica diferencial” veio substituir o pensamento da totalidade do Nada anônimo por um conhecimento de um ser concreto, da mesma forma, o Espírito fortemente conectado ao pensamento idealista, também fora posto em questão por conta do ponto de partida da filosofia da encarnação, isto é, desse ser “alguma coisa” do qual tudo procede e que, segundo o filósofo-judeu, já toda ela se vê atravessada pela “*carnalidade* da criação, da Revelação e da Redenção” (Rosenzweig 2003: 303).

Não há, pois, lugar nisso que ousamos denominar de *Metafísica da carne* – na qual alma e Espírito se encontram implicados sem confusão e

sem separação –, para algo que não seja pensado concomitantemente “dado a si” nessa imanência do pré-mundo “e” dado “fora de si” aquando do tempo da *relação*. Portanto, do ponto de vista dessa metafísica, o corpo e, no caso, o corpo que se diz “único no gênero” de “um” Ser humano, vem carregado de significação em função de sua própria palavra corpórea, real, *predita* no nível pré-mundano como *afirmação* “e” *negação* no bojo dessa *Iipseidade vivente*. É, graças a isso que esse “um” corpo determinado como imanência de um corpo-palavra, poderá *apropriar-se* de si mesmo segundo a “outra lógica” do seu ser “alguma coisa” enquanto uma totalidade única que se afirma/nega a si mesmo segundo a *alma* da vida.

Dessa feita, essa *Metafísica da carne* na qual o corpo se retira da totalidade do pensar/ser “o” corpo e “o” ser homem, se erige como contraponto à Metafísica galileana da modernidade moderna para a qual o corpo se reduz ao corpo-objeto. No bojo da *Metafísica da carne*, esse único-corpo humano, precisamente, (anti)moderno em seu único-ser-concreto vital, se situa fora do mundo. Ele se afirma a partir de si mesmo em seu ser-um-alguma-coisa e em sua palavra irrepetível graças à sua unicidade anti-discursiva. Enfim, o corpo pode resistir ao saber e colocar-se fora das malhas do pensamento do *aparecer* no mundo, não por oposição a esse, mas por afirmação de si a si mesmo do corpo de carne. Ele transita de sua abertura infinita imanente ao seu próprio ser-delimitado, indo de seu “corpo-assim” e vindo ao seu “corpo-escondido” coetâneo de sua autolimitação sem, contudo, dar margem para qualquer antinomia entre corpo, alma e espírito. Isso se justifica graças ao seu Nada de um corpo-não-nada que o “único” corpo encarna em sua crispação sobre si.

Por sua vez, na ótica específica da *linguagem*, é como se a primeira palavra-raiz de “um” corpo desse “único” homem aqui, fosse um *Sim* do seu “corpo-assim” que afirma a si mesmo em sua abertura a si mesmo no seu *Sim* “e” que, assim o fosse, de outro modo, um *Não* de um corpo-opaco. Ele está no segredo de seu ser-alguma coisa do Nada. E como tal, o

corpo animado encontra-se “cerrado em si mesmo em sua *Ipseidade* a partir do pré-mundano” qual uma hipóstase (Rosenzweig 2003: 246).

Há, porém, de se sublinhar que, do ponto de vista do corpo, essas duas palavras-raiz se assemelham mais a uma “predição” do que propriamente uma *linguagem* articulada em torno de uma (sin)taxe do ser-uno do idealismo. Isso se deve ao outro polo do pensamento do corpo enquanto esse se destina à *relação* com Deus, com o Mundo e com um Outro-homem como outrem, de um-ser-alguma-coisa. Trata-se, nesse caso, de enfatizar que a intriga que se estabelece entre o corpo e a Exterioridade de outrem – entre o corpo-ipseidade e essa outra realidade pré-mundana, portadora de sua própria Palavra Sim e Não –, conta com uma inusitada “abertura de uma abertura” do corpo pela linguagem de outrem. Essa, porém, pressupõe uma “abertura imanente” de um ser-um-corpo-de-um-homem que, em seu infinito conhecimento de si na delimitação a si mesmo, se abre a si “e” somente assim pode ser aberto pela Palavra de outrem. Assim, a “abertura da abertura” na *linguagem* ocorre por ocasião do Por vir de outrem, da temporalidade de ser que a *predição* por si só em seu ser-um-corpo, não lhe garantiria.

De fato, segundo Rosenzweig, a *relação* com outra realidade autônoma em sua “alguma coisa”, isto é, a temporalidade que se inaugura pela relação, faz com que o *ser* [do pré-mundo] passe a ser um ser-*evento* histórico, embora a história assuma, segundo essa outra lógica do ser-único, o caráter de um tempo (des)*mundanizado* e irreduzível ao tempo dos relógios e ao tempo ontológico porque o ser fora como um ser-alguma-coisa, interrompe a referência ao Ser e ao seu discurso sincrônico da ontologia. E, por sua vez, essa temporalidade do passado-presente-futuro faz deslocar a *predição* da palavra-raiz pré-mundana de “um” ser-humano-corpo, à uma *linguagem-gramática* do ser/dizer na criação, na revelação e na redenção em sua infinitude de um ser infinito-finito.

A passagem da *predição* à *Palavra* do outro (Mundo-Outro-Deus) não se conforma à linguagem mundana presidida pelo Espírito sem Alma da vida. Pois, afinal de contas, a linguagem da *relação* não se estrutura em

torno de um pensamento da exterioridade ou da diferença por oposição, seguindo a lógica formal ou da ontologia, tal como se postula pela Totalidade do Saber. Precisamente, na *relação* se dá a passagem do corpo-palavra à “palavra que se faz carne” de um corpo para outrem. Há, por assim dizer, na imanência do próprio corpo único que se *apropria* de si, um *prenúncio* da Palavra (revelação) de Deus e da palavra do Mundo/outro (redenção). Aliás, essa Palavra de outrem, jamais soaria aos ouvidos de um-ser-corpo-único se não se tratasse de um corpo vivo em sua *ipseidade linguageira*. Logo, a criação, a revelação e a redenção não são dadas de fora, desde a exterioridade do mundo. Ao contrário, acontecem na imanência como *inspiração* da “abertura da abertura” inaugurada pela *relação*, no “de dentro” do próprio corpo-vivente porque o corpo é único e, é único porque “um” corpo-vivente. Entretanto, sem a criação, a revelação e a redenção que são sempre “da ordem da *inspiração* e da *relação continuada*”, o corpo vivo não teria chegado a ser um corpo de carne fidedigno à Palavra do corpo que [é] continuamente esse se fazer carne (Rosenzweig 2003: 249).

Acrescente-se à *Metafísica da carne* o fato de que, do ponto de vista da linguagem, ela esteja vinculada à tríplice dimensão que a articula, respectivamente, à nova gramática do Logos, do Amor/Eros e do *Pathos*, sempre *inspiradas*. A primeira, refere-se a nova forma/lógica do conhecimento da palavra da vida a partir do nada de alguma-coisa. A segunda, se associa à linguagem da Palavra/amor e a resposta do corpo a Deus. E a terceira, ata-se à linguagem patética do contato com um Mundo no qual e pelo qual se dá a afecção de um corpo de um outro-homem que, como único-corpo-palavra deve ser tratado como outrem que vem de alhures. É, portanto, outrem de um corpo-palavra patética que, na imanência da vida, *inspira* e suscita o compadecimento, a acolhida, a responsabilidade e a esperança.

Em suma, referir-se ao corpo de “um” homem como “um” corpo de carne, urge associá-lo a [sua] *encarnação* continuada na criação, revelação e redenção pelo *sopro da vida*. Esta, por sua vez, se consolida na passagem

da atemporalidade do pré-mundo do corpo-palavra à temporalidade como um corpo-imemorial (passado), um corpo-amado (presente) e um corpo-esperado (esperança), cuja eternidade “dura no instante do evento da linguagem da relação” (Rosenzweig 2003: 308).

6.3 Do cientificismo moderno à nova ciência

A partir da nova Lógica tecida por Rosenzweig, talvez se possa formular uma primeira indagação à fenomenalidade da vida e, conseqüentemente, à visão de *corpopriação* de Henry propugnada nos antípodas das ciências modernas. No entanto, deve ficar claro desde o princípio que a questão levantada não tem a pretensão de ser uma palavra definitiva. Ela se situa no arco de uma tarefa filosófico-hermenêutica de “dar a pensar” o corpo de carne tendo-se em vista uma *antropologia* que não seja refém dos dualismos de corte gnóstico e/ou de coloração materialista.

Dado que Henry contrapõe o pensamento da vida ao modelo da *matemática* que, segundo ele, está na origem da revolução científica moderna e que destituiu o corpo da carne, isto é, de sua essência e de sua linguagem originais, resta saber, se a “nova gramática do Logos” em Rosenzweig, não permitiria interromper a totalização do Saber científico se servindo de “outra lógica” do que aquela da qual se apropria Henry para colocar em questão a Metafísica galileana. Fazendo contrastar seu pensamento com o de Rosenzweig, tem-se a impressão que Henry, ao pretender destituir as ciências de sua “loucura” não tenha tocado na questão candente da irredutibilidade da ciência-técnica em função da própria irredutibilidade do Mundo Meta-lógico em sua imanência pré-mundana e pré-linguística fundamentais. Além disso, parece prescindir da nova impostação do Espírito (inspirado) que subjaz à nova lógica semita do *sopro* pela qual a Alma não pode ser jamais dissociada do “Pneuma do Psiquismo” do corpo de carne do Verbo encarnado (Kühn 2010: 66).

A constatação parece pertinente à medida que ao se pensar outramente desde um-ser-uma-alguma coisa de “um” corpo como o faz Rosenzweig, essa maneira tende a abandonar a polarização que resulta nas antinomias da vida “ou” do mundo, da imanência “ou” da transcendência, entre o *ser* da vida “ou” o *aparecer* do fenômeno, enfim, aquela radicalização que tende a contrapor linguagem da vida à linguagem do mundo. Pois, se é verdade que o corpo não se reduz ao corpo-objetivo como afirma Henry, isso não nega que a (co)propriação da Terra possa valorizar outro sentido-visão que não se reduza ao ver do *aparecer* do mundo. É possível um ver como ver-sentir, um ver-acariciar a Terra pelo ver “de outro modo o mundo” a partir do Mundo pré-mundano e não da visão “moderna cartesiana do *videre videor*” (Henry 2008: 8). Esse Mundo pré-mundano não se submete ao aparecer do mundo fenomenal, sem antes passar pelo crivo do corpo-palavra pré-original “graças ao sopro do Espírito – da lógica do pré-mundo – que não se destitui da alma que o (in)spira” (Rosenzweig 2003: 422).

O Mundo se equipara a uma “realidade autônoma” cuja *inteligibilidade* é dada pelo próprio *ser* do Mundo, isto é, pela própria vida de “um” ser-alguma coisa, cuja via da positividade e a via da negatividade do Mundo lhe são imanentes. É, portanto, no seio desse Mundo Meta-lógico que se situa “um” corpo de “um” ser humano como uma “alma” que se nutre da vida do Mundo feito no *Sim* e no *Não* dado a si mesmo; um corpo que se vincula a esse Mundo sem tomar distância dele. Com a “nova ciência”, Rosenzweig procura articular o Espírito à alma de sorte que o corpo não se vê entregue à uma filosofia da vida (alma) sem Espírito, e muito menos à uma filosofia do corpo sem carne, isto é, sem Espírito encarnado. Isso se justifica porque seu pensamento se tece segundo a lógica imanente da vida que, por sua vez, a torna acessível, pensada, um saber, sem que a *Metafísica da carne* corra o risco de se tornar uma “ontologia da vida” sem Logos.

A Exterioridade é inseparável do paradoxo que a habita, pois ela, a exterioridade, se lhe é dada a si desde a imanência do Mundo pré-

mundano, fora do mundo objetual radicalizado pela tecnociência moderna ou mesmo pelo espiritualismo da fosforescência ex-tática do ser-no-mundo da ontologia de Heidegger. Por isso, não há porque manter em estado permanente de antinomia entre a vida “ou” o mundo quando o mundo-da-vida, como assevera o filósofo judeu, é também “a vida de um todo-único-Mundo Meta-lógico, pré-mundano e pré-linguístico e, por isso, mundo da ordem do vivido, do vivo, da vida e do Logos” (Rosenzweig 2003: 57).

Ora, nesse caso, não seria necessário admitir com Rosenzweig que a “nova ciência” já se apresente com o afã de desbancar a totalidade do Saber que se apoia na “alternativa” que exclui a diferença; dessa diferença que advém de um-ser-alguma coisa? Em outras palavras, a Barbárie do Saber unívoco, não consiste em manter a alternativa entre a vida “ou” o mundo como se estivessem em concorrência tal como se erigiu na Metafísica galileana? E essa antinomia não resulta igualmente do fato de se enfatizar, sobremaneira, a Alma a ponto de se negar o Espírito, isto é, de se negar o Pensamento, de sorte que essa negação repercuta imediatamente no corpo e na carne? A fim de suplantar o antagonismo entre Espírito e Alma, o filósofo judeu salienta que tanto a ciência quanto a técnica não se dissociam dessa Exterioridade ou dessa diferença imanente à própria vida (imanência) do Mundo da qual procede a exterioridade da obra e, não ao contrário.

Do ponto de vista filosófico, se fosse permitido reler a categoria de *corporeidade* em função da “nova ciência” de Rosenzweig sem cometer injustiça ao pensamento de Henry, ter-se-ia de renunciar ao antagonismo da vida ao mundo ou da Alma ao Espírito, em nome da própria vida do Mundo que Henry denominou de Terra. O Mundo marcado pelo Meta-lógico pressupõe essa diferença imanente que, sendo da ordem do engendramento em sua *ipseidade* pré-mundana, já denunciaria a tendência reificante e instrumental do saber científico ao qual Henry, com toda razão, se opôs e combateu.

Do ponto de vista da *linguagem*, poder-se-ia dizer que a intriga entre Espírito e Alma, em Rosenzweig, acontece graças a esses dois movimentos da “ontologia positiva” “e” da “ontologia negativa” do ser um-alguma coisa a partir dos quais se constitui a corporeidade humana em seu *ser* e em seu *dizer*. A saber, a realidade irreduzível de “um” corpo é sempre “um” corpo-vivo de “um” único-ser humano que, por sua potência/vulnerabilidade em “um-ser-assim”, pode se expandir e se limitar, isto é, pode se provar e *apropriar* de si mesmo graças à alma que o habita. Por outro lado, esse ser de um corpo está em *relação* com o Mundo e com Deus que, de seu ser um-alguma-coisa, se fazem eventos. Nesse movimento incessante se supõe a passagem do infinito ao finito e do finito ao infinito, que se gesta no próprio corpo em seu um *ser/dizer* bem como na relação de escuta/palavra do outro como resposta à Palavra de Deus. E mais, que de seu silêncio, Deus se diga a si mesmo em seu *Sim* na Revelação e em seu *Não* na Criação como Palavra, mandamento, amor, de sorte que o corpo-palavra se faça carne na fidelidade ao amor de um corpo-amado que se entrega ao Amante a partir de sua própria abertura pré-mundana.

Contudo, assevera o filósofo judeu, o amor não consiste apenas na relação/linguagem Eu-Tu do homem e Deus, mas no *pathos* do Mundo e, concretamente, no *pathos* de “um” outro homem, de “um” terceiro que como tal é “um” próximo muito concreto em sua aproximação *patética* que afeta visceralmente o corpo. E a patética relação com um outro, faz de um corpo/alma um provar-se e *apropriar-se* de si mesmo nesse contato. Da mesma maneira, a palavra de um outro ser humano, gera no corpo uma escuta do outro como um padecimento, e que suscita no corpo um *provar-se apropriar-se de si mesmo* nessa compaixão pelo outro, isto é, pela “ética, a partir do próprio *con-sentir* de um corpo único de um-alguma-coisa com o corpo de outrem” (Mosès 1982: 37). Seguindo essa mesma lógica, a *patética* relação, permite pensar que o padecimento por outrem provoque uma outra *expropriação* de si no amor de um corpo-para-outrem sem que, paradoxalmente, esse *perder-se* já não implique em um *ganhar-se* de um-ser-um-alguma-coisa.

Enfim, nessa espécie de “ciranda vital da carne”, o movimento pelo qual Deus se volta para o homem que se volta para o mundo que se volta para o outro, Rosenzweig o denomina de “Amor-patético” (Mosès 1982: 103). Na esteira desse “amor mais forte que a morte” se dá aquilo que, do ponto de vista da Criação, da Revelação e da Redenção significa um pôr em questão o sentido da tradição da Filosofia do Espírito sem Alma, do Ocidente greco-romano. Pois, a verdadeira alma da filosofia não se tece qual “Elogio à morte”, mas como “Elogio a um amor patético”. Esse, é inseparável da “Metafísica da carne” na qual a vida das ciências e da técnica estão associadas pelo pré-mundano e pela linguagem vivente retirada do mundo (Rosenzweig 2003: 281).

7. Da nova gramática à palavra da vida

Em contrapartida, resta-nos perguntar se em Rosenzweig não haveria como que uma contradição fundamental no que concerne a *corporeização* [de Henry] na medida em que a ênfase na Exterioridade ou na Separação pressuposta na Criação, Revelação e Redenção, induziriam o “pensamento novo” à capitular diante da questão do sentido filosófico de “um” corpo humano que só se afirmaria como tal a partir de uma “diferença por oposição” entre a Palavra da Vida imanente e a Palavra de Deus transcendente. E mais, se a ênfase nessa diferença não seria portadora de um problema insolúvel de *linguagem* uma vez que a significação do corpo busca na Revelação, isto é, na Exterioridade e na Palavra de Deus que se exterioriza, uma fundamentação para aquilo que a linguagem da vida não seria capaz de assegurar por si mesma.

Mesmo em se considerando que para o filósofo judeu não há limítrofes pré-estabelecidos entre filosofia e teologia, há de se indagar se no nível da *linguagem* não se sedimenta o motivo da suspeita que, porventura, recairia sobre o pensamento fixado em *A Estrela da Redenção*. A saber, a de se ter partido de um “a priori teológico” de modo a se justificar, portanto, a ausência nele de uma aproximação da *autorrevelação*

do corpo a partir *unicamente* da Palavra da vida? Diante dessas indagações, trata-se de recorrer à reflexão de Henry, em torno de seu texto inspirador intitulado *Phénoménologie matérielle et Langage (ou pathos et langage)* (2004) a fim de encontrar luzes para esse impasse (Henry 2004: 325).

7.1 Linguagem da vida e corporeização

De início há de sublinhar a problemática de fundo enlaçada em função da *linguagem*, pois ela atravessa o escrito do autor enquanto visa a enfatizar que a originalidade daquela depende, absolutamente, da *fenomenalidade* da vida. Em função dessa hipótese, o filósofo procura rearticular corpo e fenomenologia material levando, portanto, em conta o confronto entre a *linguagem da vida* e a *linguagem do mundo*. Seguindo, portanto, a tese desenvolvida por Henry, seria impraticável reabilitar a categoria de *corporeização* sem enfrentar o dilema que a concepção da linguagem presente na ontologia de Heidegger trouxera para o cenário da filosofia contemporânea. E por meio dessa elucidação será possível perceber também a interpelação que a Palavra da vida em Henry apresenta para a ótica da linguagem revelada do corpo em Rosenzweig.

7.2 Ontologia e fenomenalidade do mundo

No primeiro momento, o autor traz à baila a especificidade da *linguagem* tal como se configura no seio da ontologia, inseparável da questão da *mostração*. Em termos fenomenológicos, a ontologia faz coincidir a *mostração* pela qual o fenômeno se dá e a *linguagem* que esta *doação* pressupõe, de sorte que “a natureza da linguagem originária é definida pela natureza da *mostração*” (Henry 2004: 329). Isso leva a se evidenciar um fato original. No âmbito da ontologia a *mostração* não se contenta em mostrar o que aparece no mundo, mas em mostrar o *ser* mesmo do *mundo* no qual e pelo qual tudo se mostra (Henry 2004: 330).

Advém dessa visão, o fato de a *mostração* associar-se à vinda (em presença) do *mundo* mesmo, isto é, à vinda ao “de fora” ou ao vir à luz, aquele que é o próprio “de fora”. Por isso, a *fenomenalização do fenômeno* ocupa-se de fazer *aparecer* aquilo que possibilita todo aparecimento, que é o próprio *mundo*. Nesse âmbito, “a fenomenalidade que se esclarece nessa maneira de temporalização da temporalidade é precisamente aquela da *fenomenalidade do mundo*” (Henry 2004: 329).

7.3 Fenomenalidade do mundo e a linguagem mundana

Ao fixar-se na questão da natureza originária (ontológica) da linguagem que coincide com a *mostração* do *ser* do mundo, Henry faz avançar a compreensão da verdade ek-stática do Ser, intimamente ligada ao *Dizer* [mundano] do ser. Ora, segundo ele, Heidegger frisa que o *Dizer* da palavra se revela em ser outra coisa que o “aparecer grego”. Pois, diferente desse aparecer preocupado como o fenômeno ou com a coisa que aparece, ao contrário, na ótica do ser, trata-se de um aparecer do *ser* mesmo como vinda do “de fora” na qual se dá a nós tudo o que nós vemos e do qual podemos falar.

Eis que nesse contexto, o ser, aquele que vem do “de fora” e que aparece a si mesmo, isto é, ele mesmo, o ser, já permite a linguagem nascer, em ser. É como se a *mostração* que se destina a fazer *aparecer* o ser do próprio ser do mundo constituísse a *essência* da linguagem. De sorte que a linguagem ontológica é sempre uma linguagem do mundo. E acrescenta Henry que, do ponto de vista da linguagem, Heidegger faz questão de sublinhar que o *Dizer* em alemão (*sagan*) quer dizer “dar a ver”, fazer aparecer, liberar em uma claridade. Por isso, há uma coincidência entre *Dizer* e *Ver*, de sorte que se o mundo como ser-ao-mundo se dá a nós, ele também nos dá a possibilidade de falar ou de dizê-lo como Palavra. Essa assimilação do *Dizer* ao aparecer do mundo é constante. A *mostração*, portanto, é indissociável do *Dizer* “porque trata de fazer *Dizer* a coisa exposta à luz, exposta ao mundo. E o *Dizer* é sempre

um Dizer do mundo, da *mostração* como dom do ser no ser-*em*-mundo” (Henry 2004: 329).

Diante do fato de a *fenomenalidade do mundo* ser indissociável da *linguagem do Mundo* decorrente dessa reciprocidade entre a *Mostração* e o *Dizer* ou entre o *Aparecer* e a *Palavra*, vem à tona a *especificidade* da *fenomenologia da linguagem* em Heidegger. Entretanto, como Henry pretende pôr em evidência a *contradição radical* que subjaz ao Dizer do Ser, ele propõe “uma análise prévia a respeito da relação entre o aparecer e a palavra no âmbito da ontologia” (Henry 2004: 329).

Faz-se mister recordar que, na ótica da ontologia, a Palavra dá a ver ou mostra algo e, portanto, ela fala do Ente. Mas, falar/mostrar algo “no” mundo significa algo mais do que mostrar o mero aparecer de um ente. Tratar-se-á, na verdade, de dar a ver ou falar da “vinda em presença” de algo que vem [está vindo] a nós (Henry 2004: 333). Nessa esteira, a Palavra não se reduz a mero *instrumento* utilizado para nomear algo que já está dado, já representado. A Palavra não é meio para exibir aquilo que se apresenta totalmente só, único, diante dos olhos, isto é, um ente. Antes, a Palavra é da ordem de um *evento* porque somente ela possibilita a “vinda em presença”, isto é, o *ser*, no qual e a partir do qual alguma coisa pode fazer aparição como ente. Por isso, o *Dizer*, a *Palavra*, a *Linguagem* em Heidegger é da ordem do ontológico e não do âmbito técnico-pragmático. “A linguagem é da gesta do Ser e não se limita a ser uma mera ótica ou uma ciência dos entes-*ditos*” (Henry 2004: 330).

Esclarecido o estatuto ontológico do Dizer, se trata de matizá-lo. Surge uma outra questão, a de saber se haveria “um reino da palavra” na qual ela renunciaria a dar a ver o ente para dar a ver o Ser, pela qual Heidegger se apressa em dizer tratar-se do “reino do Logos” (*die Sage*) (Henry 2004: 330). Pois, ao dar a ver, a palavra deixa aparecer o “Ele é” do Ente, isto é, o Ser, o Há do ente e não o ente isolado como tal. Disso decorre que o “Dizer” é circunscrito não, ao Dito, mas à esfera do “Logos” (Henry 2012b: 330) assim como a palavra “Logos” e “Ser” são da mesma desinência ou do mesmo campo de significação. Nesse caso, se o Logos é a

palavra utilizada para essa “vinda em presença” de tudo aquilo que se mostra, logo, o Logos depende da evidência da *natureza* dessa “vinda em presença”, o que leva Henry a constatação de que a *natureza* dessa *vinda* esteja intimamente ligada ao “aparecer do mundo” (Henry 2004: 331).

Eis que, nesse momento, Henry se põe a explicitar a *natureza* dessa “vinda em presença” que Heidegger a vincula ao “aparecer do mundo”, para mais adiante fazer contrastá-la com a *fenomenalidade e a Palavra da vida*. Segundo Henry, há três traços fundamentais subjacentes à lógica do “aparecer”, da *vinda em presença*, e que revelam o lugar que a linguagem ocupa no âmago da Ontologia. O primeiro diz respeito ao fato de o aparecer “desvelante” se destacar daquilo que é “desvelado” nele, de sorte que essa diferença constitua o “desvelamento” como tal. Daí decorre a distinção de Heidegger entre a “verdade originária”, o desvelamento, e o “verdadeiro”, o desvelado, a ponto de conceder supremacia ao desvelamento sobre o desvelado (Henry 2004: 332).

Surge daí a primeira e, por conseguinte, sucessivas suspeitas que recaem sobre o *Dizer* ou sobre a *linguagem* do Ser, uma vez que essa aparece indissociável do “aparecer do mundo”. A primeira suspeita advém do fato de que somente quando a verdade se associa a um “de fora” do mundo, é que tal diferença seja posta. Logo, a verdade se situa do lado do desvelamento, isto é, no ato do desvelar o “de fora”, o mundo, sem se preocupar com o verdadeiro que se encontra no confronto com o desvelado. A segunda suspeita, como consequência da primeira, advém de que o aparecer desvelante se mostre absolutamente *indiferente* ao desvelado. O ek-stase do mundo dispensa sua luz sobre todo e qualquer ente, isto é, “sobre os justos e os injustos”. Em última instância, a verdade não depende da retidão e da justiça que se constitui em torno do desvelado, mas quase que exclusivamente da “evidência do desvelamento no mundo” (Henry 2004: 331).

7.4 O paradoxo da linguagem do mundo

Entretanto, a terceira suspeita provoca quase uma estupefação. Isso se deve, segundo Henry, ao fato de essa indiferença do “aparecer” a tudo aquilo que se mostra nele, remeter a uma situação extremamente desconcertante e grave, a saber, à incapacidade de esse “aparecer” afirmar a *realidade* descoberta nele. Essa *realidade*, segundo o próprio dizer de Heidegger, “não foi ele quem a criou, de sorte que não lhe compete senão desvelá-la” (Henry 2004: 336). Esse confronto com a teoria ontológica da *linguagem* em Heidegger induz o filósofo francês a reconhecer que, se os três traços característicos do “*aparecer* do mundo” estão em íntima consonância com aqueles traços da *linguagem* que se fundam sobre um tal “aparecer do mundo”, não haveria porque duvidar que o *Logos*, o *Dizer*, a *Palavra* se refiram a uma “linguagem mundana” (Henry 2004: 331).

Diante disso, Henry postula a existência de um paradoxo intransponível no âmago da Fenomenologia da linguagem em Heidegger. Pois, constata que, segundo a fenomenologia, a fenomenalidade entrega o *Ser* da coisa *dita*. E como ela se importa com o “aparecer” da coisa “no fora” do mundo, isso leva a deduzir que somente aquilo que “aparece” é susceptível de *Ser*. Logo, o *Dizer*, a *Palavra*, o *Logos* ou a *linguagem* do *Ser* se desvincula da *realidade*. Em Heidegger há uma nítida diferença entre o “aparecer” e o “ser” da coisa, sendo que o aparecer não necessita propriamente da afirmação do ser – da realidade – porque se contenta com o seu “aparecer”. Da mesma forma, basta o *Dizer*, o *Logos*, “a *Palavra* como evento de ser sem que a linguagem tenha, necessariamente, que referir-se à *realidade* do que se diz” (Henry 2004: 337).

7.5 Linguagem do mundo e pseudo-presença

Ao explicitar o argumento contra a perspectiva da linguagem ontológica, não haveria como não se deparar com a questão da Pseudo-palavra que provém do *Dizer* do *Ser*. Henry visa a estender a aporia ao

nível da linguagem poética e, depois, à própria linguagem humana, para só no final, apresentar uma via de saída do dilema pela reabilitação da *linguagem da vida*. Para tanto, recorda ele, que, segundo Heidegger, “ao observar as “coisas” nomeadas pelo poeta – a neve, o sino, a noite – e chamá-las pelo seu nome elas “vêm em presença”; elas se mostram a nós enquanto nós lemos (ato da leitura) o poema. E, contudo, elas não ocupam lugar algum entre os objetos que nos envolvem, no quarto, no lugar no qual nos encontramos. Elas estão presentes pelo Dizer (vem em presença) mas em forma de ausência. Presentes nisso que é evocado pela palavra do poeta, elas aparecem; ausentes nisso ainda que aparecendo, elas não estão aí. Tal é o Enigma da palavra do poeta, a saber, a de fazer aparecer a coisa e “soar” (fazer de conta) de modo a lhe dar o ser de tal maneira que dita por essa palavra, a coisa não exista. Por certo, a “palavra nomeia o ser em se lhe retirando; ela entrega a coisa, mas como se não estivesse mais aí” (Henry 2014: 67).

Outro aspecto desconcertante, advindo do paradoxo da linguagem trazido à baila por Henry reside no fato de que, além da palavra do poeta que dá (o ser) de tal maneira a lhe retirá-lo de tudo aquilo que ela dá, na verdade, toda palavra humana, sem exceção, se enquadra nesse paradoxo. Pois, no âmbito da ontologia, toda e qualquer palavra humana não oferece aquilo que ela nomeia, isto é, ela não entrega senão uma “pseudo-presença” (Henry 2004: 333). “A coisa nomeada não existe senão enquanto se dá a nomeação, e por ela, *a coisa não existe realmente*” (Henry 2004: 332). Aquele Dizer de um homem que afirma, por exemplo, ter dentro do coração a pessoa amada, não a possui “em” realidade.

E com o intuito de esclarecer em que consiste o dilema, sublinha o filósofo francês, que “essa incapacidade da linguagem dos homens de produzir por sua palavra a *realidade* de tudo aquilo do qual fala não se aplica à Palavra como tal, mas ao ‘aparecer’ pelo qual ela exigiria sua última possibilidade fenomenológica” (Henry 2004: 333). No momento em que a linguagem repousa sobre essa conexão da Palavra ao aparecer, a Palavra não poderia deixar de demandar do *aparecer* que de fato se faça

aparecer no dizer a *realidade* tal como ela é e não como o Dizer do “aparecer” supõe ou até ignora.

A origem, portanto, da verdadeira *impotência* da linguagem dos homens está, segundo Henry, em jogar toda *realidade* no “de fora” do aparecer no mundo a fim de tornar manifesta nessa Exterioridade o seu Si de homem. Ele a destitui (realidade) imediatamente de sua substância, a reduzindo a essas espécies de fosforescências sobre o fundo do Nada do mundo, significações noemáticas da linguagem intencional, marcados umas e outras pelas mesmas *irrealidades* de princípio. Nesse contexto, “a *realidade* do próprio Si do homem é esvaziada de sua essência” uma vez obnubilada pela linguagem que prescinde da *fenomenalidade da vida* (Henry 2004: 337).

O mundo, esse vasto mundo onde toda coisa “vem à presença” por meio de uma ausência primeira e que não será jamais retirada, é aquela à qual Agostinho nomeou como Memória. Na Memória tudo está lá (presente), embora nada esteja de fato presente (realidade). Entretanto, o que talvez Agostinho não percebeu, é que mesmo a Memória/mundo não se reduz a uma “faculdade da alma”, pois é impossível separar a memória da sensação, da sensibilidade, isto é, do *pathos* e, conseqüentemente, da vida imemorial que se prova a si mesma antes mesmo de aparecer ao mundo. A memória é sentida, é vivida, porque é da ordem da vida e de sua linguagem imemorial.

Essa descoberta de uma *vida (i)memorial* fora do aparecer/tempo do mundo, só é acessada por meio da *revelação* [da vida], cujo aparecer original enlaça o Dizer do ser e o ser do Dizer (Henry 2014: 212).

O primeiro traço da revelação da vida, é aquele que se cumpre como uma *autorrevelação*. Se *autorrevelar* para a vida significa dizer: se experimentar a si mesma [...]. Irredutível à tautologia, a *autorrevelação* da vida marca o lugar de uma *geração* originária e absoluta. Se provando a si mesma, a vida se *apropria* de si mesma, se avoluma em si mesma, e se enriquece de sua própria substância uma vez submersa nela (Henry 2003: 334, grifo nosso).

No âmbito da linguagem que jamais se desenlaça da Palavra da vida, “no sentido de um genitivo subjetivo, isto é, da vida que se dá em Palavra ocorre, efetivamente, a ruptura com a linguagem mundana do *aparecer*” (Kühn 2010: 57). Retomando o exemplo, a Memória percebe-se que ela não é senão um “memorial vital” que se diz nessa materialidade da qual jamais se distancia. Melhor dizendo, “ela se refere à *carne*, memória imemorial do mundo” (Henry 2014: 212, grifo nosso).

Em síntese, a Memória é da ordem da carnalidade da vida, para além do Espírito do mundo, porque na linguagem da vida não há qualquer diferença por oposição, entre o Dizer e o Ser. E como o ser consiste em fruir “e” padecer o próprio “padecimento da vida, logo, o Ser da vida consiste em seu padecer e em seu dizer na materialidade bruta de sua carnalidade” (Gély 2010: 108). De sorte que a Palavra da vida que se dá em palavra, é “uma palavra feito carne”. Portanto, a memória terá de ser ancorada no próprio Imemorial de um corpo cuja carnalidade testemunha a coincidência/diferença entre o pensar (Espírito) e o viver (alma). E a Memória, longe de se entregar a uma filosofia mundana como aquela de Agostinho, encontra sua significação originária em uma *ontologia da vida* na qual o imemorial padecimento da vida se modaliza no memorial da *corporeização* de cada vida humana irreduzível ao aparecer do Mundo.

8. Da linguagem da vida à corporeização

Na esteira da *fenomenalidade/Palavra* da vida em contraposição à fenomenalidade/ linguagem mundana, a *corporeização* encontra sua linguagem original. A partir desse lugar vital, fora do mundo, poder-se-á desontologizar o Dizer por uma “Palavra feito carne”. Assim, o nascimento ou “a geração da palavra [do corpo] feito carne, lhe é dada na *diferença* da própria imanência da vida” (Gély 2010: 112). A potência da vida, como “pré-texto” da vida no próprio corpo de carne, se oferece como poder de o corpo se tornar (nascimento) filho (de Deus) no Filho do “Primeiro Si Vivente”. Nele, coincidem a Palavra e a carne, de modo “a se abandonar a

antinomia da qual a ontologia de Heidegger não consegue se desvencilhar sobretudo quando se trata de associar a linguagem à realidade do corpo” (Henry 2014: 260)

Há de se ter presente ainda, que a *revelação* da vida que subjaz à *corporeização* não pode ser concebida de modo a substituir o discurso eminentemente filosófico do corpo por um discurso *teológico*. Esse último, tende a reforçar a contradição do ser e de sua linguagem mundana à qual se opõe a *ontologia da vida* em Henry. A saber, o paradoxo ontológico de fazer falar/Dizer o corpo, sem que essa Palavra seja de um corpo de carne, isto é, sem que o corpo se *aproprie* a si mesmo na palavra sentida e vivida por ele, quando na base do discurso do corpo subsiste a vida imemorial. Do contrário, nega-se a *realidade* patética de sua carnalidade feita da carne do Primeiro vivente que se *autorrevela* eternamente no Logos da Vida. É, pois, a fenomenalidade da vida que permite falar da revelação da vida e da carne do verbo sem ter de se entregar às malhas de uma lógica teológica da negação da palavra feito carne.

Embora tenhamos que admitir que os dois filósofos em questão compartilham da mesma oposição ao “pensamento da totalidade”, seja ele de corte científico (Henry), seja ele de corte espiritual (Rosenzweig), e que a inserção da questão da *Revelação* no discurso filosófico também os aproxime, é certo, porém, que em torno dessa última, paire uma suspeita a respeito da postura assumida por Rosenzweig. Daí a premência de se indagar se o filósofo judeu-alemão ao tratar da *Revelação* não acabaria por saltar da propalada lógica exigida pela “nova ciência” a uma espécie de teologização em torno da *relação* Mundo-Homem-Deus.

Parte-se da constatação de que a Revelação em *A Estrela da Redenção* se refira, explicitamente, “à relação de Deus ao homem”. Ela implica “em um processo de exteriorização, a ‘saída fora de si’, do Deus mítico ao Deus que cessa de ser objeto de uma intuição pré-reflexiva – que, por definição, não percebe senão as realidades separadas –, a fim de que o *ser* de Deus seja vivido como *evento*” de ser (Mosès 1982: 103). Isso leva a indagar se o filósofo judeu não se entrega à *doxa* da religião revelada dos Monoteísmos

e, em consequência, estabeleça as bases de seu pensamento na *relação* entre a Palavra de Deus e Palavra do homem. Ambas, porém, refêns de uma palavra mundana por conta desse um “de fora” pressuposto em Deus com relação ao homem e ao mundo e, vice-versa, um de fora do homem com relação a Deus e ao mundo.

Diante dessas dificuldades, cabe recorrer ao pensamento de Henry a fim de encontrar alguma luz para o impasse. Primeiro, contando com o fato de ele reivindicar para si o caráter estritamente filosófico de seu pensamento e de levá-lo até às últimas consequências. Aliás, ele circunscreve o saber filosófico à *imanência e a linguagem da vida* e não à “exterioridade do mundo e de sua respectiva linguagem mundana da ontologia ou da *teologia*” (Henry 2014: 240).

Segundo, porque a imposição do Dizer, do Logos, da linguagem, em Michel Henry, oferece pistas significativas para se poder delinear outra perspectiva para se pensar à Exterioridade e à Revelação fora do aparecer do mundo. Delas depende “outra maneira de pensar a encarnação” que não seja mera decorrência do Espírito. E, portanto, que se possa abandonar a suspeita que recai sobre a *Metafísica da carne* em reeditar de maneira mais refinada o dualismo entre corpo e carne em função de um Deus que, em princípio, sem carne, “deva” se encarnar a fim de que “o Ser humano tenha acesso a Deus e que Deus tenha acesso à carne pelo Homem e pelo Mundo” (Malka 2005: 71).

Precisamente, em função dessa questão, urge reconhecer que, se é verdade que ao referir-se ao corpo ambos o associem à Revelação, por outro lado, o corpo vivo em Henry se destina a *autorrevelação* que é da ordem da Palavra da Vida anterior à Palavra do mundo. Em contrapartida, o corpo em Rosenzweig se constitui como lugar da Palavra do Amante (Deus) à amada (alma-homem), isto é, do Amante que se lhe dá à alma no mandamento do amor. Logo, como consequência dessa *Metafísica da carne*, parece que o corpo não deixe de ser um “corpo teológico”, isto é, um corpo que deva ser pensado como sendo destinado a ser de Deus. Uma

vez criado-criatura em um corpo, o ser humano passa a ser lugar da Revelação [continuada] de Deus no homem.

Acrescente-se a isso, o fato curioso de que o corpo só adquira estatuto eminentemente filosófico no nível da Redenção. Na lógica de *A Estrela da Redenção*, a figura da Redenção está associada aos traços horizontais que formam o vértice inferior da figura da Estrela, enquanto nela o homem está ligado ao Mundo, e o Mundo aos outros homens e vice-versa. Nela, os corpos se destinam à dimensão eminentemente humana porque aquela (Redenção) faz passar do “pré-mundo” do ser humano Meta-ético à ordem ética da justiça e do amor e essa, por sua vez, se justifica “graças à relação com o Mundo e com Outrem como promessa do reino [de Deus]” (Rosenzweig 2003: 307).

Dito de outro modo, levando-se em conta que a “nova lógica” se articula em torno da Criação, passando pela Revelação para chegar à Redenção, tem-se a impressão de que a significação última do corpo salte do sentido teológico – da Criação e da Revelação – para o sentido ético, filosófico – da Redenção –, sem que se evidencie o acesso fenomenológico que permita tal passagem. Isso talvez se explique pelo fato de o filósofo judeu-alemão ancorar seu pensamento na estrutura Metafísica da nova lógica. Se por um lado, o filósofo parte da vida concreta do um-ser-alguma-coisa, por outro, parece dispensar a *fenomenalidade* e a *linguagem da vida*, exatamente quando necessitaria certificar-se desse ser-evento do *ser* de um-alguma coisa. E sem esse passo, marcado pelo caráter linguístico-filosófico, não há como assegurar e justificar que a carne seja da mesma materialidade da “Alma da vida”. Sem isso não há também porque dizer de uma *corpopriação* da vida sem que se dissimule por meio dela uma separação entre o Dizer e a carnalidade.

Ao contrário, tendo fundado seu pensamento do corpo na *corpopriação* e na *Palavra* da vida, é certo que nessa esteira, a *fenomenalidade* da vida jamais ceda lugar para a redução do corpo a mero “fenômeno corporal” do “aparecer” no mundo. Ao contrário, da ênfase no “aparecer” advém a necessidade de se ter de passar do teológico ao ético.

Talvez, por conta disso, a *Metafísica da carne* em Rosenzweig acabe por reforçar a ideia solapada por Henry aquando da forte crítica dirigida à Metafísica galileana. A saber, a de retirar e cindir o corpo de sua fenomenologia material ou do *Pathos* original da vida a fim de remetê-lo a uma *significação* que vem “de fora” do evento da vida e de sua palavra imanente a ponto de colocar em questão a vida infinita do Verbo na finitude da encarnação.

Considerações finais

À guisa de conclusão, cabe salientar que a tentativa de pôr em diálogo dois filósofos da cepa de Henry e Rosenzweig parece-nos muito promissora, embora não menos delicada por se tratar de um terreno movediço por conta das diferentes matrizes filosóficas em questão. Se a investigação se limitou a apontar para as primeiras aproximações entre pensamentos tão distintos, se supõe ainda um longo caminho a percorrer, dado a extensa produção filosófica de ambos. Isso exige adentrar-se por meandros das respectivas obras que merecem ser exploradas. No entanto, vale ressaltar que essa interface em torno do problema filosófico do corpo, da carne, de um lado, e as questões concernentes à Palavra, ao Dizer e à linguagem, de outro, não podem prescindir da *realidade* da *encarnação*. Sem isso corre-se o risco de reeditar-se antigos e novos dualismos que estão a se redesenhar no presente de nossa filosofia greco-romana. Ademais, o diálogo entre filósofos sensíveis à existência concreta como Henry e Rosenzweig, mostra-se instigante e inspirador para o debate em torno do corpo no contexto em que a barbárie implícita à Metafísica galileana teima em reaparecer a todo instante, com roupagens sempre novas, no bojo de nossas tradições culturais ocidentais enaltecidas, precisamente, como culturas “somáticas”. Na contracorrente, a essa visão redutora “a invisibilidade de sua noite, a vida se restringe a si mesma, entrega cada um a si mesmo, ao indubitável de seu corpo. Nenhum travestimento tem o poder de recobrir essa *parusia* (Henry 2012a: 8). A

vontade obstinada da vida de continuar a viver provoca um autêntico desastre da ciência isolada do interior mesmo de nosso universo, que dava lugar à objetividade monstruosa da técnica e ao pensamento do objeto e suas ideologias redutoras da sensibilidade.

Referências

- Gély, Rafêl. 2010. A vida Social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo. In: Martins, Florinda; Pereira, Américo. *Michel Henry: O que pode um corpo?* Lisboa: Universidade Católica Editora, p. 87-117.
- Henry, Michel. 2003. *De la phenomenologie*. Tomo I. *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF.
- _____. 2004. *Phénoménologie de la vie*. Tome III. *De l'art et du politique*. Paris: PUF.
- _____. 2008. *O começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- _____. 2012a. *A Barbárie*. São Paulo. É Realizações Editora.
- _____. 2012b. *Filosofia e Fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações Editora.
- _____. 2014. *Encarnação. Uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações Editora.
- Janicaud, Dominique. 1998. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Éditions de l'éclat.
- Kühn, Rolf. 2010. *Ipseidade e Praxis Subjectiva. Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Lisboa: Edições Colibri.
- Malka, Salomon. 2005. *Franz Rosenzweig. Le cantique de la révélation*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Martins, Florinda; Pereira, Américo. 2010. *Michel Henry: O que pode um corpo?* Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1998. *Elogio da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores.

Moses, Stéphane. 1982. *Système et Révélation. La philosophie de Franza Rosenzweig. Préface d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions du Seuil.

Rosenzweig, Franz. 1989. *El nuevo pensamiento*. Madrid: La balsa de la Medusa.

_____. 2003. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1992. *Les ages du monde. Fragments dans les premiers versions de 1811 e 1813*. Paris: PUF.

A literatura como “transgressão”: desastre ou transcendência em Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas

*Edvaldo Antonio de Melo**

Introdução

Iniciamos a temática remetendo-nos à amizade entre os autores em questão. Neste sentido, nada melhor do que recorrer à escritura daquele que teve a oportunidade de, em vida, dizer um “adeus” ao(s) amigo(s). Trata-se de um “adeus” recolhido na obra, lá onde o autor já é uma “presença ausente”.

Em seu livro *Adeus a Emmanuel Lévinas*, Jacques Derrida ressalta a experiência de amizade com Lévinas e Blanchot, afirmando: “a fidelidade absoluta, a exemplar amizade de pensamento, a *amizade* entre Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas foi uma graça; ela permanece como uma bênção desse tempo e, por mais de uma razão, a sorte bendita por aqueles que tiveram o insigne privilégio de ser amigo de um e de outro” (Derrida 2004: 24)¹. Esta é também a nossa experiência de encontro com os autores, uma amizade que transgride a própria escritura do tempo,

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma, Itália. Professor, Coordenador do Curso de Filosofia e Diretor Acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais (Brasil). Membro do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

¹ Sobre a vida e o pensamento literário de Blanchot, sugerimos o vídeo disponível online, no qual encontramos falas de vários pensadores, dentre os quais, Derrida, Giorgio Agamben e Lévinas: Bident, Christophe; Santiago, Hugo. *Maurice Blanchot*. Documentário legendado. França 3. Documentário. 05/1998. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QTFUIYtiHXQ>>. Acesso em: 22 out. 2020.

fazendo-se proximidade em nós, na “*trans-ascendência*” do humano, por vir...

Seria a transcendência o lugar por excelência do desvio/deslocamento da própria ontologia? É o que veremos a seguir, na interação com os autores Lévinas e Blanchot, perguntando pela transcendência rumo a que? Afinal, do que se sabe sobre o que se passa lá – do outro lado? Respondemos de modo “outramente”...

1. Outramente: “por vir”

A temática em questão visa investigar como o pensamento literário blanchotiano interroga pela “transcendência” oriunda das provocações da filosofia levinasiana. Partimos da seguinte tese: a linguagem literária blanchotiana transgride as leis do escrito. E como hipótese de investigação, perguntamos se o que em Lévinas está para o “dito” da ontologia, em Blanchot estaria para o escrito, a textualidade. Em outras palavras, indagamos se o que em Blanchot, a transgressão acontece no espaço da escritura literária, em Lévinas, se dá no espaço do “dizer” ético.

Blanchot, em sua obra *L’entretien infini*, de 1969 – traduzida para o português como *A Conversa infinita* (2010a) – responde à questão posta por nós sob o viés da literatura, caracterizando a escritura como uma liberação/transgressão da questão do ser. Em *Le pas au-delà*, de 1973 – traduzida para o português como *O passo além* (2016a) – o autor manifesta a sua desconfiança da proximidade entre transcendência e transgressão. E, se tomarmos ainda a obra *L’écriture du désastre*, de 1980 – traduzida para o português como *A escritura do desastre* (2016b) – teríamos considerações ainda mais radicais e provocadoras do autor quanto ao sentido da escritura “fragmentária” que diz praticamente no seu não-dito, de um tempo que é tanto passado – um imemorial –, quanto espera de um “por vir”, já tocando o invisível, que é tanto infinito quanto um “hiato abismal” (Blanchot 2016b: 91). Aliás, trata-se de um “abismo” que indica o “*des-astro*” na consciência, que ora se manifesta no

esquecimento da memória, ora se configura na inquietude de um “por vir”... De fato, no caso específico de Blanchot, o próprio estilo de sua escrita, a saber, escritura em fragmentos – como se pode ver, por exemplo, na obra *A escritura do desastre* – fornece elementos significativos para entender como sua linguagem literária é transgressiva.

Pode-se notar também que o estilo hiperbólico da escritura levinasiana sugere um pensar em constante transgressão. Se se toma, por exemplo, a obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, de 1974 – traduzida para o português como: *De outro modo que ser ou para lá da essência* (2011), entende-se que este intrigante título tende a apontar tanto para um “além” (*au-delà*) – do infinito da ética a partir do rosto do outro – quanto para um “aquém” (*en-deçà*), ou seja, para o “concreto” do rosto – escritura encarnada – na sua nudez, miséria e penúria. Trata-se do modo “outramente” de pensar: “por-*vir*”. O modo levinasiano de narrar, por exemplo, a “*an-arquia*” humana, é permeado de elementos oriundos do “drama” da existência humana presente na literatura russa, bem como do “dizer” da inspiração profética que tende a uma escatologia para além da história, a ser mais ética e filosófica que propriamente teológica.

Para o texto em questão, focaremos nosso estudo a partir da temática da “transcendência”, revisitando a noção metafórica do “desastre” blanchotiano. O referido tema será abordado a partir de duas chaves de leitura: uma, retomando a noção de “*trans-ascendência*”² que tem origem na filosofia levinasiana, no sentido de uma “transcendência na imanência”, evocada como sendo o que “*cai rumo ao alto, no humano*” (Lévinas 2011: 195); e outra, sob o viés da noção propriamente dita da “transcendência” como espaço da “transgressão” a partir da filosofia blanchotiana, perguntando se os dois termos “transcendência” e “transgressão” são sinônimos (Blanchot 2016a: 46).

² “[...] transscendance”. Expressão que Lévinas (1991: 23/05), na nota 1, toma para expressar o sentido da “transcendência na imanência”, no sentido empregado pelos filósofos da existência, como Jean Wahl, Gabriel Marcel, dentre outros. Em relação às citações, evidenciamos que, quando julgarmos necessário, utilizaremos tanto a versão da obra traduzida em português quanto o texto em original francês para os autores em questão, Lévinas e Blanchot. Para distinguir as versões, utilizaremos antes da barra (/), a página da obra em português, a paginação que segue é do original francês.

Do ponto de vista metodológico, para desenvolver a temática em questão, partiremos de uma provocação inicial: a relação que há entre a escritura e o desencantamento da ontologia no pensamento de Lévinas e Blanchot. Trata-se de uma discussão originária com o pensamento da fenomenologia em Husserl e, sobretudo, na fronteira com a questão da morte³ em Heidegger. Se a morte foi o grande “fracasso” de *Ser e tempo*, com o pensamento de Lévinas e de Blanchot⁴, a transcendência é posta na sua transgressão, ou seja, na tangência com o humano.

Com Lévinas, a partir do viés da ética – sobretudo em sua obra *De outro modo que ser* –, perguntamos se a “transcendência” se sustenta na sua hipérbole de “uma aventura para lá da fenomenologia” (2011: 194). Ora, em nosso estudo investigaremos tanto o sentido da “transcendência” quanto a tarefa da escritura impronunciável na filosofia levinasiana. Para tal, perguntamos se a filosofia levinasiana pode ser justificada em sua tonalidade ético-filosófica ou se trata, na verdade, de um convite à santidade para além da pretensão ontológica.

Com Blanchot, em sua obra *O passo além*, perguntamos se, para além da morte, da qual não estamos mais habituados, haveria um “tempo: o passo além que não se cumpre no tempo” (2016a: 9), ou mesmo um tempo cuja relação é da ordem da escritura em nós: “palavras por si mesmas sem porvir⁵ e sem pretensão” (2016a: 10). Para tal estudo, tomamos como ponto de partida a metáfora [metá-fora]⁶ do “des-astro” blanchotiano, em sua obra *A escritura do desastre*, como sendo o “limite da escritura”

³ Sobre a questão da transcendência, da morte e do neutro, ver: Bustan, S. 2009. Trois préludes sur le divergences entre Lévinas et Blanchot: la Transcendance, la Mort et le Neutre. In: Hoppenot, Éric; Milon, Alain (Orgs.). *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. 2e éd. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 63-78. Disponível em: <<https://books.openedition.org/pupo/845>>. Acesso em: 20 set. 2020. O tema da morte será tratado por nós em outra investigação.

⁴ Para uma interlocução entre os autores, Lévinas e Blanchot, ver: Hoppenot, Éric et al. (Orgs.). 2009. Avant-propos. In: Hoppenot, Éric; Milon, Alain (Orgs.). *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. 2e éd. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 13-17. Disponível em: <<https://books.openedition.org/pupo/845>>. Acesso: 20 set. 2020.

⁵ Ver obra: *Le livre à venir* (1959), traduzida para o português como *O livro por vir* (2018).

⁶ Sugerimos também ver o texto “La métaphore” [1962], presente na obra *Parole et silence* (Lévinas 2009b: 323-347).

(2016b:17)⁷, a saber, a questão propriamente dita da “noite sem astro” do Ocidente, relacionando-a com a questão da transcendência. Afinal, *O passo além* blanchotiano configura-se como o pensamento do “por vir”? Qual a contribuição do pensamento literário blanchotiano para esta questão?

Enfim, colocamos a questão da transcendência sob o viés da linguagem poética, a partir, sobretudo, da obra *O passo além* (2016b). Seria a poesia também um espaço da transgressão? Afinal, o que está em jogo na obra de Blanchot? A título de chaves de leitura, para responder a tais questões, recorreremos também à interpretação que Lévinas faz do pensamento literário blanchotiano a partir de sua obra *Sur Maurice Blanchot* (1975), bem como fragmentos de outros textos levinasianos, como *Ética e Infinito* (1982).

Nas palavras de Lévinas, o que está em jogo, nas obras de Blanchot, não é o ser da ontologia, nem a psicologia e nem a sociologia, mas “[...] um acontecimento que não é nem o ser nem o nada” (Lévinas 1988a: 35/40).

Nesse sentido, quando tomamos para análise a ideia da transcendência no sentido da transgressão, pensamos a partir da “excedência” do ser e do limite da linguagem humana. Não se trata de uma linguagem vazia de significado, mas estranha em seu conteúdo. Tal estranheza pode ser formulada na seguinte pergunta: como passar “além” (*au-delà*) sem que este “além” seja cumprido em nós? Eis o sentido da transgressão!

E assim, partindo das provocações originárias da filosofia levinasiana e revisitando os conceitos da escritura blanchotiana, perguntamos: 1) como o pensamento literário blanchotiano interroga pela “transcendência”? 2) A linguagem literária teria um outro modo de dizer a “transcendência”, diferentemente, por exemplo, da ontologia e da própria teologia? (Blanchot 2016a: 46); 3) Afinal, como exprimir o “a

⁷ A questão do “limite”, aqui, nos remete à segunda parte da obra de Blanchot, escrita em 1969, *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 117-418, traduzida para o português: *A experiência limite*, vol. 2. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

Deus” fora do risco humano, se o “risco” é, por excelência, o que nos toca, nos afeta, através da nossa condição corpórea no mundo? Eis o livro do “por vir” ganhando carnalidade em nós.

2. Escritura e ontologia

A questão posta e que nos interessa, aqui, diz respeito à provocação originária sobre a escritura e sua relação com a ontologia. Haveria uma ontologia da escrita? Ou, é a escritura que emerge como espaço de transgressão, provocando um “desencantamento”⁸ da própria ontologia? Afinal, que “traço” é este da escritura que “sou” e que, tendo origem no imemorable, continua a se deslizar (*glissement*) – insistentemente – no por vir da história?

2.1 A escritura e a economia do ser

Trata-se de pensar em uma escritura quase louca na economia geral do ser! Escritura que desarranja a estrutura do próprio ser. Partimos desse lugar, da noção de “escritura” em sentido metafórico, ou melhor, sob o viés literário, para exprimir a “questão” da linguagem, na qual se entrelaça o dizer da escritura e a economia do ser/da ontologia. Seria a escrita um mero jogo de palavras, ou mesmo, um registro nomeado como um “dito” conforme Lévinas tende a interpretar a ontologia? Ora, se sim, onde estaria a ética? Ou se poderia afirmar com Souza (2013: 223-226) o “escrever como ato ético”?

Interpelados por estas questões, a seguir, investigaremos o sentido do espaço literário blanchotiano que, em nosso entendimento, pode nos ajudar a fazer filosofia e a perscrutar o sentido da obra literária como um processo de “desencantamento” da ontologia, sobretudo, da ontologia de

⁸ Tomamos o termo “desencantamento” do professor Marcelo Fabri, em sua obra *Desencantando a ontologia*, utilizado para exprimir a insatisfação levinasiana com a ontologia, sobretudo a de matriz heideggeriana. Sobre esta questão em Lévinas, permita-nos reenviar ao nosso livro: Melo 2018: 151-156.

matriz moderno-contemporânea. Com Blanchot, o “eu” poético não se recolhe na solidão do ser, mas abre-se numa dimensão mais profunda, chamada por ele de “solidão essencial”, para além do “eu” ensimesmado da modernidade. Partindo dessa solidão essencial, o pensamento blanchotiano transgride as próprias leis do *cogito* cartesiano, do “sujeito transcendental” kantiano, do sujeito absoluto hegeliano, do “ego puro” husserliano e sobretudo do “dasein” heideggeriano, e passa-se a uma escritura fragmentária que “sou”. Daí o sentido de se tomar a palavra “espaço”, da obra *Espaço literário* de Blanchot, como um novo modo para se pensar a própria filosofia.

Ora, já na epígrafe do livro, Blanchot mostra o sentido desse “espaço”: o espaço da escrita. Trata-se do centro fragmentário do livro, um centro que atrai, mas que se desloca. Abrindo o livro, vamos como que nos deslocando... E bem no início da obra *Espaço literário*, o autor nos provoca então com a questão da “solidão da obra”, distinguindo esta do mero recolhimento do artista. Para exemplificar a diferença, Blanchot (2011b: 11) recorre a uma frase de Rilke na qual afirma: “Há semanas que, salvo duas breves interrupções, não pronuncio uma só palavra; a minha solidão fecha-se, enfim, e estou no meu trabalho como o caroço no fruto”. Que centro fixo é este que se desloca? Trata-se de um olhar “único” que penetra outras realidades para “além do ser”, como se verá a seguir.

2.2 A escritura, o deslocamento do ser e o olhar de Orfeu

Interpretamos este “centro” que se desloca, a partir do olhar de Orfeu que envolve três realidades: o desejo, a noite e a morte. Trata-se de três pontos fundamentais para entender a crítica de Blanchot à ontologia. Quanto mais se adentra no “espaço” dessas realidades, mais se desliza também para “fora” delas a ponto de se afirmar, no caso da noite, uma “outra noite”, a noite do “fora” – a noite que interpretamos como sendo a do desejo para além da morte – a noite do convite da escritura: “Lázaro, veni foras” (Blanchot 2011a: 335).

Conforme afirma Blanchot, na epígrafe de sua obra *Espaço literário* (2011b: 7), tenho o sentimento de “ter tocado” este centro, mas que na verdade nada mais é do que a ilusão de o “ter atingido”. A transgressão aqui está em ultrapassar a pedra, e fazer Lázaro sair. Ao contrário do que se poderia pensar, Lázaro é a figura não somente do autor vivo, mas da escritura vivente. É da escritura que nasce um “outro” Lázaro. Há aqui um olhar penetrante que desce aos abismos do túmulo para resgatar o vivente que ora pode se identificar com Lázaro, ora com Orfeu, mas na obra blanchotiana são espaços da transgressão literária – interpretado também como sendo o da literatura e do direito à morte (Blanchot 2011a: 311-351).

No caso específico da obra *Espaço literário*, tal experiência é descrita pelo autor como a do “Olhar de Orfeu”: olhar que desce em busca de Eurídice (Blanchot 2011b: 186). Ao descer, “a noite se abre”, simbolizando a força da criatividade literária imbuída do fascínio do escritor/autor que o leva afirmar: “Escrever é entregar ao fascínio da ausência de tempo” (Blanchot 2011b: 21). E o fascínio da escrita é acompanhado pelo fascínio da leitura. Escritor e leitor se entrelaçam na intimidade que torna viva a obra. Deste modo, a partir da intimidade do leitor, autor e obra, pode-se entender também como se dá, na escritura, o entrelaçamento das três realidades: desejo, noite e morte. Assim como Orfeu que desce para trazer Eurídice de volta ao dia, para dar forma, rosto e realidade, o leitor retira da obra o vivente. Em outras palavras, assim como Orfeu que desce resgatando Eurídice, não permanecendo ali; o leitor também não simplesmente repete o escrito, mas na intimidade com o autor, põe em movimento a obra. O que era meramente da ordem do desejo, deixa ser tocado; a realidade amorfa, ganha visibilidade, rosto; no enigma da noite, a própria morte encontra seu sentido. Escritura vivente!

Na visão blanchotiana, embora Orfeu não consiga olhar de frente para este “ponto” tanto procurado, ele consegue “olhar o centro da noite na noite”. Trata-se, portanto, de um desvio, uma dissimulação, que no mito exprime a dura experiência da profundidade que não se entrega frontalmente. No olhar de Orfeu para Eurídice está a desobediência à lei

que lhe interdita a voltar para trás. No seu olhar está o seu desejo de posse de Eurípedes (Blanchot 2011b: 187-188). Eis o seu erro! Querer possuir o infinito, o invisível.

Recorrendo ainda à epígrafe de sua obra *Espaço literário* (2011b: 7), tem-se a seguinte afirmação: “Um livro, mesmo fragmentário, possui um centro que o atrai: centro esse que não é fixo, mas se desloca pela pressão do livro e das circunstâncias de sua composição”. A obra de arte, ou a obra literária, “não é acabada nem inacabada: ela é” (Blanchot 2011b: 12). Neste sentido, é bastante sugestivo o modo como Blanchot descreve a obra e o livro: “O escritor escreve um livro, mas o livro ainda não é a obra, a obra só é obra quando através dela se pronuncia, na violência de um começo que lhe é próprio, a palavra ser, evento que se concretiza quando a obra é a intimidade de alguém que a escreve e de alguém que a lê” (Blanchot 2011b: 13). Hermeneuticamente falando, é o leitor que, abrindo a obra dá vida à própria obra. O leitor passa também a habitar o espaço da solidão da obra e a pertencer a esse risco literário. Nesse sentido, pode-se dizer que o pensamento literário blanchotiano não só desafia a ontologia, mas coloca a escrita em movimento. O que interessa ao autor é a arte de escrever. É da leitura de sua obra que emerge a experiência de deslocamento do ser – na intimidade do autor e do leitor.

Pode-se entender que há um “espaço” ressignificado no autor. O “eu” não se sustenta mais como um caroço no fruto. O “eu” perde sua constelação substancial e passa a se deslizar (*glissement*), ou melhor, a se “des-locar” para outros espaços da escritura – passa a ser um ponto que insiste sobre uma superfície de um papel. E assim, pode-se interpretar que, do “eu cingido” – *cogito brisé* – para citar Paul Ricoeur, em sua obra *Soi-même comme un autre* (1990: 22), passamos ao desencantamento da ontologia. Não sou mais na força do recolhimento, mas torno-me “exposto”, como um livro dado ao outro, a ser aberto por um estranho – obra nas mãos de estranhos, fora de mim mesmo, fora da redoma da biblioteca. O espaço que sou, enquanto deslizamento de meu ser, que vai se constituindo também como um outro. Na medida em que leio vou me

constituindo também um ser de alteridades. Trata-se de um espaço incerto, identidade construída pela mediação de um terceiro, estranho que põe em crise a estrutura do próprio ser.

A provocação emerge, portanto, no título de nosso texto, a saber, o sentido do “espaço” e o da “transgressão”. A primeira tentativa de resposta tende a ser aquela de interpretar o “desastre” como uma noite sem astro, espaço sideral que vai ganhando uma outra significação; uma segunda interpretação tende a ver na “*trans*-ascendência”, ou melhor, em uma transcendência na imanência, o sentido novo do espaço, configurado como “espaço” ético, na escritura do humano. Por um lado, há uma ontologia da escrita, algo entendido como a linguagem do “dito”, conforme a interpretação levinasiana. Por outro, a palavra não se encontra enclausurada no “dito” do “escrito”, pois a palavra é também capaz de transcendência.

Em se tratando propriamente de Lévinas, constata-se que, embora em sua obra *De outro modo que ser* (2011: 182), o autor tende a indicar o contrário, ou seja, que a História da Filosofia Ocidental não passou de uma refutação do ceticismo e da transcendência, sua filosofia acaba por “testemunhar” a Palavra – do outro – como espaço da transcendência. Neste sentido, a refutação do ceticismo, não somente coloca “estacas” contra a pretensão de verdade da filosofia idealista, mas também acaba por abrir espaço para a continuidade da própria filosofia numa espécie de literatura da “resistência”, não mais do ser, mas na carnalidade de um “eu” plural”. Não sou somente um “ponto” no firmamento do céu estrelado e nem um ponto no seguimento de uma reta. Sou a insistência de um ponto que se desliza sobre uma folha: um risco. Escritura do outro em mim. Enquanto as “estacas” – dos conceitos – funcionam como amparos sistêmicos do ser, da verdade, da história e do próprio absoluto, no risco do “eu”, tem-se um ponto que se desliza pela história, na insistência de um fragmento posto ali, na sua imanência, dizendo a transcendência. No fragmento está o todo, vida de um traço (-) que “*su*-porta” *autrement* o próprio mundo.

No entanto, o pensamento levinasiano mantém a tensão que a escritura “*su-porta*”. Por um lado, suporta o “dizer” como expressão do infinito que habita a linguagem, as relações de alteridade, a própria oralidade; por outro, entende-se também a crítica levinasiana em relação à “ontologização” do escrito, interpretada como sendo o *logos* do “dito”. Isto se dá quando se refuta a própria capacidade de se perguntar pelo porquê, mas tem-se uma “razão” de contentamento das justificativas ou, se quiser, uma razão de conveniência que culmina em ideologias. Nesse sentido, vale recordar a afirmação de Lévinas: “No logos dito – escrito –, o logos sobrevive à morte dos interlocutores que o anunciam, assegurando a continuidade da cultura” (Lévinas 2011: 182). Ora, se realmente Lévinas tem razão, parece que o escrito tende ainda a permanecer enclausurado no dito da ontologia. Mas não é bem assim, pois ele mesmo reconhece a necessidade de “*des-dizer*” o “dito”, inserindo um movimento hermenêutico hiperbólico, a saber, oferecendo a possibilidade de a ontologia cair para o alto – rumo ao humano –, abrindo espaço para uma escritura na qual a proposta do “dizer” ético tenha seu lugar. Eis o “*des-astro*” que, de acordo com o estilo literário blanchotiano de pensar, passa a ganhar significância no fragmento “*an-árquico*” do humano.

3. Escritura “*an-árquica*”

Por escritura “*an-árquica*” entendemos o sentido transgressivo da relação de transcendência. De onde vem esta palavra “*an-árquico*”? É ela por si mesma transcendência? Perscrutar o “*an-árquico*” da escritura humana significa dar voz ao movimento transgressivo que nos constitui. Uma vez que a história de nossa “origem” é um salto no “aquém” da própria existência, como pensar o nosso “fundamento”? Enfim, trata-se de saber se a transcendência é uma noção que transgride as próprias leis da escritura ou, pelo contrário, se a transgressão pode ser vista como sinônimo de transcendência. Em outras palavras, pretende-se investigar se as palavras teriam também a força para “*des-dizer*” o próprio “dito”

abrindo-nos para a transcendência. Para tal, do ponto de vista da escritura levinasiana, abordaremos temas como: a transcendência das palavras, a escritura do outro como rosto, o “*pro-nome*” no traço do infinito – no risco humano – o sentido do exílio na fronteira com o “por vir” profético blanchotiano e a questão da “santidade” como proposta ética.

3.1 As palavras e a transcendência

Tanto Lévinas quanto Blanchot nos colocam em atitude de desconfiança em relação ao termo “transcendência”. Colocamos em questão aqui o sentido da transcendência, em sua fronteira transgressiva com os autores em estudo, pois com Lévinas ela ganha significância na hipérbole do humano, e com Blanchot, no “fora” da escritura, que é da ordem da “noite”.

Fazendo alusão ao “surrealismo”⁹ – movimento de vanguarda surgido na França dos anos 20 – perguntamos com Lévinas se há uma “transcendência” ou um “apagamento” das palavras. E com Blanchot – revisitando especificamente Mallarmé – colocamos em questão o “espaço literário”, a saber, o espaço da escrita, do livro e da leitura¹⁰ como lugares, por excelência, da transgressão ou da transcendência.

No texto “La transcendence des mots: à propôs des biffures” de 1949, que se encontra na obra *Hors sujet*, de 1987, Lévinas parte da discussão sobre a obra de arte de Michel Leiris que pertenceu ao grupo dos surrealistas franceses. O objetivo do autor, ao visitar o “surrealismo”, não consiste propriamente em falar sobre o “apagamento” das palavras no sentido literário, mas pôr em questão a própria transcendência, e que em nosso entendimento, implica no “desencantamento” da ontologia. Não se

⁹ O termo surge em 1918, pela primeira vez com Guillaume Apollinaire em *Les mamelles de Tirésias*, mas somente em 1924, com a publicação de o texto *Manifeste du surréalisme*, de André Breton que o termo assume o seu significado atual (Zaccarello 2006: 11240).

¹⁰ O tema do espaço literário encontra ressonância naquilo que Blanchot, referindo-se a Mallarmé intitula como o “jogo insensato de escrever” que “abre a escrita à escrita” (Blanchot 2010b: 201), e remetendo-se ao livro afirma: “O livro enrola, desenrola o tempo e detém esse desenrolar como a continuidade de uma presença em que se atualizam presente, passado, porvir” (Blanchot 2010b: 202-203)

trata, portanto, de uma defesa idealista das palavras, mas a tentativa de nos despertar para o sentido “não dito” das mesmas, ou seja, o oculto que sugere o “dizer” ético. Deste modo, com o título *Biffures*, o qual reflete sobre “o apagamento das palavras”, Lévinas nos convida a uma retomada do caminho da arte através da associação de ideias (Lévinas 1987: 195-203), sugerindo ser a escritura uma associação de ideias quase louca, com sentido de transcendência.

Enquanto Lévinas pergunta pela “transcendência” a partir do movimento das palavras, abrindo-se à escrita do outro, da alteridade em seu sentido ético –, Blanchot pergunta pela intimidade entre autor e leitor do qual nasce a obra. Com Blanchot, revisitando Mallarmé, permanece o estranhamento da escritura literária presente no fragmento. Há o desaparecimento do autor e o emergir do pensar no fragmento.

Para entender como se dá este movimento, entrelaçando literatura e filosofia, fragmento e obra, uma alusão ao sentido do “surrealismo” em Blanchot, podemos atestá-lo a partir de dois textos que se encontram na obra *La part du feu* (1949) traduzida para o português como *A parte do fogo* (2011a): um, intitulado “Sobre o Mito de Mallarmé” e outro, nomeado de “Reflexões sobre o surrealismo”.

Em relação ao primeiro texto, Blanchot (2011a: 38/37) afirma: “Mallarmé ficou impressionado [a été frappé] com o caráter da linguagem, significativo e abstrato. Toda palavra, mesmo um substantivo próprio, mesmo o nome Mallarmé, designa, não um evento individual, mas a forma geral desse acontecimento: qualquer que seja, permanece uma abstração”. Nestes termos, a escrita pretende “libertar-nos do que é [...]. Essa liberação se realiza graças à estranha possibilidade que temos de criar o vácuo ao nosso redor, de colocar uma distância entre nós e as coisas” (Blanchot 2011a: 47/46). E assim, a literatura passa a ser entendida como “um movimento na direção de outra coisa, em direção a um *para-além* [*au-delà*] que, no entanto, nos escapa, já que não pode ser, e do qual só retemos ‘para nós’ que ‘o consciente falta’” (Blanchot 2011a: 47/46). Trata-se de um movimento que encerra também um sentido abstrato, algo que

exprime tanto um “além” quanto uma espécie de falta, um “vazio”, que é próprio da criação literária, conforme se entende a partir do surrealismo: “o sentimento de uma presença outra, a primazia do surreal” (2011a: 47/46).

No segundo texto, intitulado “Reflexões sobre o surrealismo”, Blanchot recorda os escritores franceses surreais ou influenciados pelo movimento, destacando o caráter ambíguo deles, um movimento que exprime um estado de espírito, um esforço que se traduz em um assombro, uma metamorfose surreal (Blanchot 2011a: 94/90)¹¹. Do ponto de vista histórico, os surrealistas surgem da herança do Dadaísmo (2011a: 95/91). Conforme interpreta Ricardo Timm de Souza (2018: 238): “o surrealismo levou ao extremo a potência negativa das forças que se opunham à morte”, na tentativa de compreender a sua época, a sua cultura e seu próprio tempo – o tempo do Espírito (Souza 2018: 245).

Mas afinal, qual o enigma da escritura que permanece no pensamento blanchotiano? Não se trata da busca de um sentido “além”, quase surreal, mas do esforço de traduzir a própria transcendência na “carnalidade” da escritura. Eis o estranhamento literário blanchotiano.

3.2 A escritura do outro – rosto

“O rosto [visage] *significa* outrement [outrement]” (Lévinas 2010: 31). Conforme afirma Blanchot, em sua obra *O passo além* (2016a: 46): “Transcendência, transgressão: nomes demasiadamente próximos um do outro para não nos deixar desconfiados”. A desconfiança de Blanchot não nos intimida, mas nos leva a perguntar pelo sentido da obra da escrita literária, na sua tangência ética, conforme sugere o pensamento levinasiano ao chamar para o diálogo o sentido do rosto.

¹¹ Além da dimensão literária, pode-se relacionar o surrealismo também com o momento político europeu vivido no início do século XX, conforme o pensamento de Walter Benjamin (1983: 75-85), em seu texto “O surrealismo: o mais recente instantâneo da inteligência europeia”.

Na perspectiva da ética levinasiana, o “rosto” humano é sem fronteiras, toca o infinito. A escritura do rosto põe em questão, de modo ousado, toda e qualquer violência. Na sua nudez, há uma transgressão das leis da ontologia e do próprio fenômeno: “há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é o que permanece mais nua, mais despida. [...] O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar” (Lévinas 1988a: 69-70).

Em sua obra *De outro modo que ser*, Lévinas (2011: 194) apresenta uma filosofia “para lá da fenomenologia”. Trata-se de uma aventura que tenha lugar na “*an-arquia*” humana. Não que o humano seja sem princípio, pois afinal é um ser “criatura”, mas o “sem princípio” indica um ser em movimento, um ser de carne e sangue/ossos, um ser que não se conforme com a compreensão ontológica¹² – logos de ser – e nem com a fenomenologia em seu caráter descritivo (Lévinas 1988a: 69). Se por um lado, o rosto tem um caráter de verticalidade, sendo como traço do infinito; por outro, ele também é transgressivo, “*an-árquico*”. Não se trata também de uma “*an-arquia*” no sentido político, mas metodológico, na tangência ética.

Conforme o texto citado anteriormente por nós, sobre a transcendência das palavras, Lévinas visa uma filosofia que dê conta da transcendência, mas a partir da “*an-arquia*” do humano, a partir de elementos oriundos da literatura, por exemplo, o modo como a literatura russa lida com os dramas da existência humana. Além da literatura, tem-se o viés da inspiração profética que tende a uma escatologia para além da história, mas sem perder a sua tangência ética e filosófica. Daí o sentido do “*pro-nome*”. Blanchot parece ter razão em sua desconfiança quanto aos termos “transcendência” e “transgressão”!

¹² No entanto, não se pode desconsiderar que, em uma nota da referida obra – *De outro modo que ser* – o próprio Lévinas (2011: 60), na nota 28, fala de sua dívida com Heidegger nos seguintes termos: “Estas linhas e aquelas que as seguem devem muito a Heidegger. Deformado e mal compreendido? Pelo menos esta deformação não terá sido uma forma de renegar a dívida, e nem esta dívida uma razão de esquecimento”.

3.3 O pro-nome: traço do infinito no risco humano

Para além da trama da ontologia, ou mesmo do que pode sugerir a nota levinasiana acima, entendemos que o pensamento levinasiano pode ser interpretado sob dois vieses: um, que pensa Deus, a saber, a “*transcendência*”, a partir do risco humano; e outro, que permite pensar o humano a partir do “traço” do infinito – “*pro-nome*” divino – abrindo espaço para o próprio “a-deus”. Neste sentido, pelo viés da ética, o nosso autor desencanta não só a ontologia, mas também a própria “fenomenologia” enquanto descrição do ser à luz do *logos* da razão, pois tanto o “traço” do infinito no risco humano, quanto o “*pro-nome*”, no “a-deus”, são expressões de “ultrapassamento” (*Überwindung*)¹³, já no além da fenomenologia.

De fato, no final da obra *De outro modo que ser – “margens” (au dehors)* – nosso pensador recorre à metáfora do astro que “rebenta e cai rumo ao alto [*tombe vers le haut*], no humano” (Lévinas 2011: 195/281). Este “cair” rumo ao alto mostra o sentido de sua filosofia, no seu *dehors*¹⁴, para o “humano”. Talvez aqui se justifique o sentido “humano” na sua “*incondição*”, ou que se possa ser chamada de “fenomenologia da *incondição humana*”, conforme afirma Mario Vergani (2011: 5-6, tradução nossa): “A humanidade do humano é sem condições porque é o outro que nos torna humanos”.

O movimento para “fora” (*dehors*) indica justamente a orientação da filosofia levinasiana. O cair rumo ao alto não acontece pela força da natureza (*physis*) como se fosse uma obra da cosmologia. Aliás, é próprio da natureza que as coisas tendem a cair para baixo. No entanto, o “astro” aqui tem um caráter metafórico, quando ele se rebenta, seu movimento é para o alto. Na filosofia levinasiana, este “para o alto” torna-se o “para o

¹³ Conforme interpreta Vattimo o sentido nietzschiano da metafísica a partir da própria metafísica e não simplesmente de uma ideia de “superação” (*Verwindung*) que implicaria, por exemplo, em uma negação da metafísica (Petres 2013: 28).

¹⁴ Traduzido no português como “margens”, sugerindo aquilo que está “fora”, a experiência da “noite”/ “a outra noite” na qual “está-se sempre do lado de fora [dehors]” (Blanchot 2011b: 178/214).

outro” movimento radical da ética da alteridade. A queda é instaurada na consciência humana, a ponto de afirmar a existência de uma aventura hiperbólica “para além da fenomenologia”. Tudo que ainda era da ordem fenomênica, que respeitava a leis da fenomenologia (*fenômeno+logos*) tende a não mais resistir. Mas como entender o “além” na tangência do humano?

No penúltimo parágrafo da obra *De outro modo que ser*, Lévinas (2011: 195) relembra, de modo resumido, toda a intenção que guiou a sua obra, “que *aquilo que teve lugar humanamente nunca pôde permanecer fechado no seu lugar*”. Pode-se recorrer aos próprios termos hiperbólicos que o autor usa para comentar a passagem, a saber, um “acontecimento [événement] no qual o não lugar, tornando-se lugar” não se enclausura no espaço da história. Que evento é este? Retomando a inspiração judaica levinasiana, entende-se que se trata do humano, do “eu” na sua condição de “eleito”, que mesmo nas difíceis travessias “nos desertos sem maná desta terra”, é chamado a sair, “a responder pela sua responsabilidade: *eu*, ou seja, *eis-me para os outros*, para perder radicalmente o meu lugar – ou o meu abrigo no ser para entrar na ubiquidade, que também é uma utopia” (Lévinas 2011: 196). Há uma clara denúncia de Lévinas à hipocrisia adornada pela fina delicadeza e pela pura cortesia dos costumes.

A pergunta que fazíamos anteriormente com Blanchot, citando a epígrafe da obra *Espaço literário*, sobre o centro fixo que se desloca, parece encontrar uma resposta ética com Lévinas. O centro fixo do livro que em Blanchot encontra referência no olhar de Orfeu, com Lévinas encontra sentido na literária de resistência do exílio. Se o livro em Blanchot emerge como espaço literário, no qual o ponto fixo vai se deslizando na escrita literária, tornando-se obra, na intimidade entre autor e leitor, com Lévinas, o deslocamento é do próprio “eu” que passa a ser, na condição de exílio, o “um-para-o-outro”. Nesse “para o outro” que se entende o sentido da “*trans-ascendência*”.

Eis o sentido da filosofia almejada por Lévinas, ou seja, uma transcendência que tenha lugar no humano – no “aquém” – fora das

armadilhas do pensamento da essência (Lévinas 2011: 195). Temos aqui o sentido da corporeidade que se traduz nas expressões da sensibilidade. Pode-se dizer que há um “demasiado humano” também em Lévinas, conforme sugere o título da obra nietzschiana. Nesse sentido, a fenomenologia da (in)condição humana levinasiana passa a ser entendida a partir do sofrimento, e ainda de modo mais radical, no padecimento do outro que sofre em seu próprio corpo (Lévinas 2011: 76).

Retomando, portanto, o sentido do (pro)nome, entende-se que o “aquém” não esgota todo o sentido de sua ética. Há na sua horizontalidade o “traço” (*trace*) do “infinito” no humano. É a isto que chamamos “transcendência na imanência”. Trata-se justamente do “traço” da escritura em nós – escritura impronunciável – que sem designar nome ou verbo, ou melhor, sem se prender à verbalidade do ser, “significa” *pro*-nome, assinalando com seu sigilo, tudo o que pode portar um nome (Lévinas 2011: 196). Trata-se justamente da linguagem da significância do *um-para-o-outro*, na qual, fazer filosofia significa, portanto, deixar o infinito significar na linguagem.

A temática do humano, a partir do “traço” do infinito – para além da ausência e da presença, abrindo espaço para o próprio “a-deus” –, é um dos temas de uma comunicação dada por Lévinas em 1968, intitulada “La pensée de Martin Buber et le Judaïsme contemporain” e que se encontra na obra *Hors sujet*.

Para além da ausência e da presença [par-delà l'absence et la présence], às quais podem reconduzir à tematização e à objetivação e à ontologia, pode-se sair do mundo ou do ser, e que além do ser e do ente pode-se aproximar ou ser aproximado, eis o tema de uma pesquisa que não coloca Deus como um ser maior, nem como um Outro humano maior que todo próximo, mas que quer, antes de falar de Deus, dizer a proximidade, descrever de onde vem a voz, e como se desenha o traço [décrire d'où vient la voix et comment se dessine la trace] (Lévinas 1987: 32. Tradução nossa).

A “presença ausente” da citação acima indica o sentido do “desabrochamento”, termo usado para traduzir a beleza do

épanouissement (Lévinas 1975: 17) que também interpretamos, metaforicamente, como sendo aquele instante da beleza do desabrochar de uma flor (Blanchot 2011b: 245/299). No pensamento blanchotiano, o desabrochar aqui está também para o “verso” do texto literário – sondar o verso [creusant le vers] – conforme interpretação adaptada da “experiência de Mallarmé”, em sua obra *O espaço literário* (2011b: 31/37).

3.4 Escritura do exílio: um “por vir” profético

Como caracterizar a escritura do exílio? Trata-se de uma escritura que marca com “sangue” as portas. É a escritura do “a-Dieu”. Escritura do arriscar. Escritura da “difícil liberdade”.

Retomando o comentário de Lévinas sobre Blanchot, pode-se afirmar que a escritura levinasiana aponta, justamente, para a experiência do exílio – o “lado de fora” – que foge do espaço conhecido. É o lugar do estranhamento. De fato, o termo francês *au dehors* levinasiano (Lévinas 2011: 195/281) – traduzido como “margem”, em termos blanchotianos – indica o que está “do lado de fora [dehors]” (Blanchot 2011b: 178/214), a “outra noite”. Esta “outra noite” – o lado de “fora” blanchotiano – sugere o sentido daquilo que não pertence propriamente à ordem da clareira do dia, mas está voltada para as penumbras, o lusco-fusco da vida, para aquilo que provoca estranhamento no humano.

E assim, o exílio passa a ser lido na “solidão essencial” que o autor é chamado a experimentar se quiser deixar nascer a obra. Em *O espaço literário*, Blanchot apresenta elementos para se pensar na outra margem do pensar e do próprio ser. É o que se verá a seguir nas palavras de Lévinas sobre Blanchot.

É o espaço literário, isto é, exterioridade absoluta – exterioridade do exílio absoluto. Isso é o que Blanchot também chama de “segunda noite” [deuxième nuit], que na primeira noite, resultado normal e aniquilação do dia, torna-se presença dessa aniquilação e, assim, incessantemente retorna ao ser; presença que Blanchot descreve com termos como lapso [clapotement], murmuração,

lembrança [ressasement], todo um vocabulário que expressa o caráter, se é que podemos dizer, essencial deste ser da segunda noite” (Lévinas 1975: 17. Tradução nossa).

Se na primeira noite, tem-se a aniquilação do dia, na segunda, por sua vez, o que está em jogo é o próprio universo do autor. O essencial desta “segunda noite” pode ser entendido como o exílio existencial do autor que praticamente desaparece para o nascimento da obra. Para Lévinas, escrever é uma experiência da autenticidade do exílio.

Com Blanchot, pelo menos conforme se pode interpretar em *O espaço literário*, o exílio é este lugar do “fora”. Em termos levinasianos, trata-se do “não-lugar” (Lévinas 2011: 30) para exprimir o (in)humano. O “não” de “não-lugar” aqui não significa propriamente negação, mas “força” criativa capaz de arrancar a própria essência do lugar do ser, dando voz à Palavra de modo *outramente*, ou seja, em estado de exílio. No exílio, o canto da musa do ser não tem mais seu lugar, mas a estranheza de vozes plurais que procuram se harmonizar na escritura dos corpos “em carne e osso”.

Deste modo, o “fora” aqui mencionado não se dá a conhecer e nem se mostra como uma obra de arte, mas na sua “exposição” ao outro. Em outras palavras, o que para Lévinas configurava-se como o “não-lugar”, para Blanchot encontra-se no “fora” do reino do dia. Espacialidade e temporalidade passam a compor o cenário do exílio numa fenomenologia do avesso. Se o dia ainda corresponde ao fenômeno que aparece, respondendo ao imagético, o significado da noite permanece na penumbra, no incerto, na estranheza, em estado permanente de exílio. Estranhamento. A obra não preenche o espaço da descrição fenomenológica, respondendo à luminosidade do ser, da clareira. Pelo contrário, há um estranhamento no exílio que se anuncia como um por vir profético. Um *passo além...*

A profecia não é apenas uma fala futura [...] Mas a fala profética anuncia um futuro impossível, ou faz do futuro que anuncia, e porque ela o anuncia, algo de impossível, que não poderíamos viver e que deve transtornar todos os

dados seguros da existência. Quando a palavra se torna profética, não é o futuro que é dado, é o presente que é retirado, e toda possibilidade de uma presença firme, estável e durável. Até mesmo a Cidade eterna e o Templo indestrutível são de repente – incrivelmente – destruídos. É novamente como um deserto, e a fala também é desértica, é a voz que precisa do deserto para gritar e que desperta sempre em nós o medo, a compreensão e a lembrança do deserto” (Blanchot 2018: 113-114).

O “impossível” passa a ser possível na linguagem. Há um anúncio e também uma denúncia na linguagem profética. Aqui que se situa Blanchot com a palavra profética, como sentido do exílio. No exílio ecoa uma voz em dois sentidos: como memória do passado e também como o que dilata para o futuro esperado. Não se trata de profeta no sentido de adivinho, mas de um despertar da consciência. O autor associa o exílio também com o deserto: lugar do errante, lugar do “fora”. Não se vive para o deserto, mas recorda a experiência vivida e do por vir, da esperança que transgride o medo e a dor. O deserto profético é, portanto, a condição errante da vida do autor na busca do espaço literário. O deserto é o “enquanto” se vive, mas habitado já por um “por vir” profético. Conforme entende Blanchot, em sua obra *O livro por vir* (2018: 115-116):

O deserto ainda não é nem o tempo, nem o espaço, mas um espaço sem lugar e um tempo sem engendramento. Nele, pode-se apenas errar, e o tempo que passa nada deixa para trás de si, é um tempo sem passado, sem presente, tempo de uma promessa que só é real no vazio do céu e na esterilidade de uma terra nua, onde o homem nunca está, mas está sempre fora. O deserto é o fora, onde não se pode permanecer, já que estar nele é sempre já estar fora, e a fala profética é então aquela fala em que se exprimiria, com uma força desolada, a relação nua com o Fora, quando ainda não há relações *possíveis*, impotência inicial, miséria da fome e do frio, que é o princípio da aliança, isto é, de uma troca de palavras em que se destaca a espantosa justeza da reciprocidade.

Conforme afirma Lévinas sobre Blanchot: “Para Blanchot a vocação da arte é ímpar [hors pair]. Mas, sobretudo, escrever não conduz à verdade do ser. Pode-se dizer que ela [a arte] conduz ao erro do ser – ao ser como lugar da errância, ao inabitável” (Lévinas 1975: 19. Tradução

nossa). Neste sentido, o deserto pode ser uma resposta à questão do ser, de tal modo que o espaço “hors pair” da arte sugere o deslocamento tanto da questão do ser quanto da questão do “sujeito” de matriz ontológica moderna.

O deserto é terra literária, espaço fecundativo. O deserto passa a ser o lugar da travessia para o “por vir”. Do exílio para o profético anunciado, tem-se a profecia que se cumpre na palavra. Em todo canto ressoa o profético. Mas afinal, como que a palavra se torna profética? Para tal requer um corpo de carne e osso que escute, pois ela só se cumpre na carne da escritura humana. O verbo continua a fazer-se carne na hipérbole do humano. Ao deixar ser habitado pela palavra, o humano passa a ser templo, tenda indestrutível da vida. Na hipérbole do humano, o deserto passa a ser fecundado. Santidade.

3.5. Escritura do impronunciável: Santidade

São vários os termos que podemos utilizar aqui para indicar esta escritura impronunciável nomeada por nós como santidade: a rosto do outro, infinito, ex-cedência, “*pro-nome*”, substituição do outro, a ponto de “morrer por”, testemunho, dentre outros. No entanto, iniciamos remetendo ao item anterior, ao sentido do deserto: lugar da errância do humano itinerante. Não há “santo” /separado, sem o processo do “fora”, ou seja, da passagem pelo deserto; do contrário, haveria apenas sacralização do outro que é algo próprio da religião.

3.5.1. Ética e/ou santidade

No deserto nasce a humanidade nova capaz de responder pelo outro. Da experiência de deserto, entende-se não somente o “fora”, mas também o separado, o “santo”. Se com Blanchot (2011b: 186), o olhar de Orfeu desce em busca de Eurídice, com Lévinas (2011: 159), é o olhar do outro que atravessa o egoísmo do eu, convidando-o a “ser-para-o-outro” –

sinceridade do “dizer” – uma linguagem que se cumpre na sinceridade inseparável do dar sem reservas. Enquanto Blanchot (2011b: 189) luta com o mito de Orfeu para entender a inspiração da qual nasce a obra, Lévinas revisita a literatura judaica, resgatando os traços do infinito que diz no “*pro-nome*” por uma “*trans-ascendência*”, conforme vimos anteriormente. O “*pro-nome*” nos remete à experiência da unicidade do “eu” que responde também a uma convocação da Escritura: dizer/testemunho da santidade! Neste sentido, pode-se afirmar que o “verso” literário de Blanchot (2011b: 31/37) ganha carnalidade ética no pensamento levinasiano. O “verso” aqui tem origem no pensamento talmúdico – o modo de ler o versículo – o modo da experiência do exílio traduzida no drama da existência humana.

No entanto, mesmo sem poder nomear – o quase sem nome em termos levinasianos – indica uma realidade que se diz no “*pro-nome*”. Daí o sentido de interpretar a expressão “*trans-ascendência*” no humano. Ora, com Lévinas, tem-se o psiquismo da obra, a saber, uma “anacorese” voltada para o rosto do próximo. Em outras palavras, isto é o que chamamos de “santidade”. Deste modo perguntamos: seria ousado dizer que o projeto levinasiano consiste, não simplesmente em uma ética, mas na busca de santidade?

Em seu texto, “*Une religion d’adultes*”, de 1957, presente na obra *Difficile liberté*, o autor afirma: “A relação moral reúne, então, por sua vez, a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é esta visão mesma. A ética é uma óptica” (Lévinas 1976: 37. Tradução nossa).

Aliás, já na obra *Totalidade e infinito*, de 1961, Lévinas (1991: 64), afirma: “a dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano”, e continua: “Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela” (1991: 65). Neste sentido, pode-se interpretar que nosso autor

acentua o sentido da santidade que parte do “nome” ético de Deus¹⁵. Respondendo, portanto, à questão da santidade, é bastante sugestivo o que Derrida (2004: 19), em diálogo com o próprio Lévinas, afirma:

Sim, a ética antes e para além da odontologia [ontologia], o Estado ou da política, porém ética também para-além da ética. Um dia na rua Michel-Ange, no decurso de uma dessas conversas cuja memória me é tão cara, numa dessas conversas iluminadas pelo brilho do seu pensamento, a bondade de seu sorriso, o humor gracioso de suas elipses, ele me diz: “você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que me interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo”.

Com certeza, sua filosofia tem muito a nos ensinar sobre esta temática: a santidade (em hebr. *kadosh*) que indica o sentido radical da “separação” na relação com o outro, mas ao mesmo tempo é o que nos chama para a responsabilidade ética. Aliás, Derrida (2004: 81) afirma: “a ‘ética’, a palavra ‘ética’ só é um equivalente aproximativo grego para o discurso hebraico sobre a santidade do separado (*kadosh*). A não confundir, sobretudo, com a sacralidade”. Neste sentido, Lévinas critica duramente a noção de “sagrado” que mantém uma estrutura “mágica” na relação com o religioso, mas acaba por distanciar-se da relação com o outro.

Zygmunt Bauman (1997: 63), em sua obra *Ética pós-moderna*, também entende que a ética levinasiana é pautada pela santidade (*sainteté*) expressa em termos da responsabilidade. Trata-se de uma exigência que, aos olhos de Bauman (1997: 64), “vai além e está além da ‘mera decência’ ou do ‘chamado do dever’”. Em sua interpretação, tal exigência, estranhamente, indica algo praticamente impossível, inatingível e utópico.

Na filosofia de Lévinas, o utópico indica o “outro homem”, o “terceiro” que me olha nos olhos de outrem, uma presença ausente que

¹⁵ Esta temática tem um lugar especial em outras obras do autor, sobretudo naquelas de uma maior proximidade com a literatura talmúdica.

pode ser remetida a duas ideias chaves: a ideia da bondade originária que tem origem na releitura de *A República* de Platão (VII, 529b), do olhar da alma que contempla o invisível, e a ideia do infinito de procedência na terceira “meditação cartesiana”, a saber, do conteúdo “ex-cedente” que extravasa o próprio pensamento, sugerindo a alteridade absoluta, a porta aberta ao infinito que é da ordem da transcendência. Este espaço vem nomeado por Lévinas, ora como “pro-nome”, conforme já trabalhado anteriormente, aquele que está no lugar do nome, mas que não se sustenta como nominativo, pois enquanto “*pro-nome*”, também exerce função de acusativo. É este o sentido do sujeito acusado, que sofre pelo outro, a ponto de substituí-lo, de “morrer por”. Eis a radicalidade utópica que nos incumbe em *ser para* o outro.

Portanto, o quase “sem nome”, mas dizendo no “*pro-nome*”, indica o sentido daquilo que Lévinas interpreta como “escritura impronunciável”. Em outras palavras, trata-se do “traço” do infinito que não designa o nome nem o verbo, mas significa enquanto “*pro-nome*”. A partir deste lugar – do “*pro-nome*” – daquilo que porta um nome, pode-se entender o sentido da filosofia almejada por Lévinas, a saber, uma filosofia que entendida como ensinamento: sabedoria do *um-para-o-outro*. No “para-o-outro”, a ontologia perde o seu lugar nominal ou verbal e passa a significar na linguagem da *trans-ascendência*. O infinito passa a significar na linguagem ética (Lévinas 2011: 196).

Além dessa interpretação do “*pro-nome*” como lugar por excelência dessa escritura impronunciável, significando no “traço” do infinito em nós, um outro termo bastante significativo para se pensar não somente a transcendência, mas também o sentido da ética levinasiana é a palavra “testemunho” que tem uma conotação na linguagem profética. A partir de sua obra *De outro modo que ser*, sobretudo o capítulo V, intitulado “Subjetividade e infinito” interpretamos o sentido do testemunho relacionado a outros termos, como: inspiração, sinceridade do “dizer”, glória do infinito, linguagem, obediência do um-para-o-outro, profetismo,

sabedoria do desejo, dentre outros. Porém, um termo não visível, mas sugerido pelo autor, é o sentido da “santidade”.

Além do testemunho, como lugar da santidade, Lévinas entende também a “glória” como sendo a transcendência na relação ética. Trata-se da “glória” de uma transcendência que se revela e que se comunica através da pessoa – relação com o mundo e com a ética. O Infinito como passado pré-originário – o a-Deus –, no além, na “Il/illéité”¹⁶, permanece mistério e estranheza – “Transcendência e inteligibilidade” (1983). E, assim, ética e/ou santidade: “traço” do infinito, escritura impronunciável. Sem designar nome ou verbo passa a significar no “*pro-nome*” que embora porte um nome, ganha sentido na linguagem do *um-para-o-outro*.

3.5.2. Transgressão e kénosis: transcendência “na imanência”

Diferentemente do “sacro” que exprime aquilo que se opõe ao “profano”, àquilo que está separado, “o santo será ligado ao sacro, mas encarnando-o no profano” (Gilbert 2006: 10058. Tradução nossa). A santidade é entendida, portanto, como a “transcendência na imanência”. No seu livro, *L’au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Lévinas (1982: 138. Tradução nossa) afirma: “que a ética não se determina, na sua elevação, por uma pura altura do céu estrelado [pure hauteur du ciel étoilé]; que pela ética e a mensagem rompendo sem cessar – hermeneuticamente – a textura do Livro por excelência toda altura toma somente seu sentido transcendente, que será lá, sem dúvida, o ensinamento a tirar”.

A experiência da santidade envolve o humano no seu mistério, mas também na sua miséria, na sua *kénosis*. Em outras palavras, citando o texto intitulado “Judaïsme et kénose”, de 1985, em sua reflexão sobre o pensamento e a santidade, afirma que trata de algo mais que propriamente a *kénosis* ou a humildade de Deus que desce até às condições servis do

¹⁶ Sobre esta temática indicamos o capítulo intitulado “O vestígio” [La trace] na obra *Humanismo do outro homem* (Lévinas 2009a: 60-67/62-70).

humano (Fl 2,6-8), também não se reduz à sensibilidade religiosa, mas segundo Lévinas (1988b: 133. Tradução nossa), os termos sublinham a ambivalência ou o enigma da humildade do Deus bíblico no qual os “termos evocam a Majestade e a Altura divinas [...] descrevem um Deus que se inclina sobre a miséria humana ou habitando esta miséria”.

Todavia, transcender significa transgredir? Qual a razão para a desconfiança de Blanchot? Ora, em *O passo além*, assim afirma Blanchot (2016a: 46):

Transcendência, transgressão: nomes demasiados próximos um do outro para não nos deixar desconfiados. Não seria a transgressão uma maneira menos comprometedora de nomear a “transcendência” parecendo distanciá-la de seu sentido teológico? Que ela seja moral, lógica, filosófica, a transgressão não continua a fazer alusão àquilo que permanece de sagrado tanto no pensamento do limite quanto nessa demarcação, impossível de pensar, que, em todo pensamento, o franqueamento jamais e sempre cumprido do limite introduziria? Mesmo a noção de recorte em seu rigor estritamente epistemológico facilita todos os compromissos com um poder de ultrapassamento (ou de ruptura) que estamos sempre prontos a nos deixar conceder, mesmo que seja a título de metáfora.

Nesse sentido, perguntamos se a transcendência seria uma alternativa literária à própria questão da morte, a saber, à questão do enigma da relação com a transcendência. Pelo que se sabe, ao contrário de Lévinas, Blanchot não é muito favorável à ideia de transcendência. Esta permanece ligada à limitação da linguagem e do silêncio¹⁷.

A transgressão implicaria em romper este silêncio e dizer na escritura? Mas isto não implicaria em uma transgressão vazia? Ou melhor, este “passo além” requer que este “além” seja cumprido? Trata-se de uma estranheza que, habitando a linguagem, visibiliza-se na escritura. Ou se trataria de um “Eterno retorno” (Blanchot 2016a: 37) a modo nietzschiano, que corresponde a potência da própria vida? Ou pode-se

¹⁷ Sobre esta questão sugerimos a leitura do artigo: Stroparo, Sandra Mara. 2013. O caminho do silêncio: Mallarmé e Blanchot. *Letras de hoje*, [10 anos sem Maurice Blanchot], Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 191-198, 20 maio. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/12704>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

acrescentar outros elementos, como o da loucura de um passado e de uma origem? Conforme vimos anteriormente, transgredir indicar o sentido do “por vir” – profético. Ora, o próprio Blanchot assim se expressa: “O pensamento do *tudo retorna* pensa o tempo destruindo-o, mas, por essa destruição que parece reduzi-lo a duas instâncias temporais, pensa-o como infinito, infinidade de ruptura ou interrupção que substitui a eternidade presente por uma ausência infinita” (2016a: 41).

Neste sentido, o “eterno retorno” testemunha com Nietzsche o desmoronamento da linguagem. Aqui nasce o sentido da transgressão da própria Lei. E, de acordo com a interpretação levinasiana, o que está em jogo na obra de Blanchot – conforme já assinalamos no início deste texto – não é o ser e nem o nada, mas um acontecimento chamado por Blanchot de “desastre” (Lévinas 1988a: 35). Trata-se de um acontecimento que tange a condição humana, caracterizado por nós como sendo da ordem do desejo. Aliás, o próprio Blanchot, referindo-se à filosofia nietzschiana, traz para a discussão o jogo da linguagem instaurado pelo movimento do desejo em nós: o desejo da imortalidade. Trata-se de um desejo, que é em si efêmero, pois não há uma relação necessária entre o meu desejo de “sobre-vida” com a própria transcendência e/ou eternidade. Neste sentido, há uma estranheza que habita o desejo humano. Por um lado, há o desejo da transcendência de viver na “sobre-vida”, como “se minha vida fosse algo de necessário”; por outro, tem-se o desejo de retenção do tempo, praticamente na recusa da própria transcendência (Blanchot 2016b: 156-157). Entendemos, portanto, que há no desejo humano a vontade constante de transgredir a lei do efêmero. No entanto, este desejo permanece como um “desastre” em nós.

O “*des-astre*” indica o sentido do humano, ou melhor, rumo à ética e à escritura do humano em Lévinas. Como se pode ver, o que em *Totalidade e Infinito* fora indicado como uma incidência no corpo ético: de modo “*trans-ascendente*” (Lévinas 1991: 23), na obra *De outro modo que ser*, de 1974, passa a ser indicado no sentido da hipérbole: cai rumo ao alto – no humano (2011: 195). Neste sentido, a hipérbole ou a “*metá-fora*” significa

tanto o olhar para o “além” – para o Infinito –, quanto o para o aquém – o humano para citar o “humano demasiado humano” nietzschiano. O foco da questão passa a ser, portanto, o caráter transgressivo na linguagem. Dentre outros, Blanchot é um dos autores preferido, tanto para fazer interagir o pensamento filosófico quanto para trazer a questão da consciência sob o viés da literatura, indicando uma outra ordem do tempo...

4. Transcendência e tempo: rumo a que?

No texto “Do uno ao outro. Transcendência e tempo”¹⁸, Lévinas revisita o Uno neoplatônico e apresenta-o no seu “*des-ordenamento*”. Trata-se de uma questão que provoca um “*des-astre*” que pode ser investigado sob o viés da “*má consciência*” e numa hermenêutica para além da história, não propriamente escatológica, mas ética – na hipérbole do humano.

4.1 A “*má consciência*”

A partir do texto “Do uno ao outro. Transcendência e tempo”, pode-se perguntar o seguinte: como o Ocidente se deixa interpelar pelo Oriente? Em termos levinasianos, “Jerusalém interpela Atenas”. A interpelação aqui é sugerida também pela metáfora. Lévinas retoma o sentido de uma das metáforas nas *Enéadas* de Plotino: “o ‘movimento do Imóvel’ – ou a emanção do ser a partir do Uno” (Lévinas 2010b: 160). Mesmo sem adentrar aqui nas implicações plotiniana da emanção, permanece uma pergunta ancorada no título: do uno ao outro. O Uno pensado pelo Neoplatonismo permite pensar a transcendência ou a exclui? Lévinas revisita Plotino e coloca em questão a própria consciência. Afinal, seria a consciência, aquilo que Blanchot em sua obra *A escritura do desastre* (2016b: 13/12) chama de “pensamento dissimulado [*arrière-pensée*]”?

¹⁸ Publicado na revista *Archivio di filosofia*, n.1-3, depois foi retomado e modificado na *Encyclopédie Philosophique Universelle*, PUF, 1983. O texto que utilizamos encontra-se publicado na obra *Entre nós* (Lévinas 2010: 160-183).

Com Blanchot (2016b: 17/17) perguntamos pelo lugar da escritura, a saber, sua experiência e seu limite: “o desastre des-creve [dé-crit]”. O “escrever” é uma experiência de “*trans-ascendência*”?

Aqui se entende o sentido da transgressão. Diferentemente de um pensar a partir do “astro da totalidade” (Blanchot 2016b: 115/121), tem-se um pensar movido a partir do “*des-astro*”, ou seja, um pensar “diferido” (Blanchot 2016b: 213/220), no qual o tema da alteridade se dá via “*trans-ascendência*”, ou seja, sob o viés do eclipse do astro no humano.

O referido astro emerge também no desarranjo da razão, sobretudo, da razão moderna, na qual o céu estrelado kantiano, acima de nós passa a ser configurado na sua tangência ética. Sob este viés, Lévinas entende que o referido astro “rebenta e cai *rumo ao alto*, no humano”. E de modo hiperbólico, trata-se aqui da crítica levinasiana à questão da essência, sob o viés da ontologia, sobretudo da ontologia moderno-contemporânea de matriz heideggeriana. Nas palavras levinasianas, o astro que arrebenta e cai, pode ser nomeado como o “misterioso carrossel da *essência*” (Lévinas 2011: 195). Analisar, portanto, a natureza deste astro significa colocar a questão da “transcendência” no sentido “transgressivo” do termo, a saber, uma “transcendência na imanência”.

O que foi mencionado anteriormente como sendo a consciência é propriamente o lugar do “desastre”. O fato de pensarmos, significa que colocamos em questão também o que está “por vir” (à *venir*), o “futuro” que emerge, não simplesmente como a realidade de morte, algo praticamente estático, conforme sugere o substantivo “morte”, mas trata-se de pensar no infinitivo do verbo, o “morrer”. Daí a “*trans-ascendência*” no humano! Eis algo que Blanchot entende em termos de *Le pas au-delà!*

Neste sentido, a partir do estudo dos dois autores, afirmamos que a literatura – conforme afirma nosso poeta mineiro Guimarães Rosa (1988: 32-37), é sempre um convite a ir para uma “outra margem”. Trata-se de uma via que pode ser nomeada de hermenêutica, da interpretação, segunda a qual a literatura dá o que pensar, que sugere buscar no avesso das palavras, nos fragmentos do seu sentido, conforme pode-se notar no

texto de Blanchot; por outro, tem-se uma via permeada pela ética, conforme sugere Lévinas, e daí, pensar em uma literatura que fecunda a filosofia a partir de dentro. E assim, a “outra margem [dehors]”, nas palavras de Lévinas sugere a “ex-cedência” ou mesmo o transbordamento que acontece na linguagem – o “dizer” ético. Daí, perguntarmos, com Derrida, se este ultrapassamento, esta “aventura para lá da fenomenologia” (Lévinas 2011: 194) ou mesmo a “transgressão” continua ainda sendo filosofia.

Deste modo, objetivamos pensar a transcendência na imanência que, em termos blanchotianos, significa pensar de modo metafórico, pensar em uma nova constelação escriturística, a saber, na significância do que “sou”: escritura, traço, fragmento de um astro. E em termos levinasianos, trata-se de insistir na linguagem do dizer “outramente” – a linguagem ética. Entendemos, portanto, que tanto a literatura blanchotiana quanto a filosofia levinasiana pode ser constituída como um pensar que nos permite viver constantemente a transgressão em nós – sou e somos no risco – “carnalidade da escritura”¹⁹. Somos rabisco do infinito em nós.

4.2 Para além da totalidade da história

Em *De outro modo que ser*, a nossa tendência, em geral, é relacionar o escrito com a ontologia – “o logos do *dito*” (Lévinas 2011: 182). Neste sentido, perguntamos, como distinguir “escritura” e “escrito”, “dizer” e “dito”, “ética” e “ontologia” e/ou “metafísica”? Ora, uma aproximação entre a filosofia levinasiana com a literatura blanchotiana supõe tais distinções. Afinal, de que modo, portanto, a escritura pode ser aproximada da ética, para além dos meros registros “escritos”?

Uma vez descoberto o sentido de sua ética, Lévinas (1991: 9) pergunta no “Prefácio” da obra *Totalidade e Infinito*, de 1961: “importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral”. Tendo em vista o cenário no

¹⁹ Sobre esta questão, permita-nos citar o capítulo do livro escrito por nós, intitulado: “A carnalidade da escritura: uma interlocução entre Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot”. (Melo 2019: 20-35).

qual Lévinas põe esta questão, a saber, o do pós-guerra, sua intriga é, na verdade, uma exigência: “a relação originária e original com o ser” (Lévinas 1991: 10). Colocar a questão do ser, neste lugar da história, significa pensar, inclusive, na relação da moral com a política, bem como na “escatologia” que “põe em relação com o ser, *para além da totalidade da história*, e não com o ser para além do passado e do presente” (Lévinas 1991: 10). Mas afinal, em se tratando do tema vigente já no “Prefácio” de *Totalidade e Infinito*, mencionado acima, perguntamos: como fazer justiça às vítimas? Haveria uma espécie de escatologia ou profética na história que ultrapassa o viés estritamente imanente da guerra?

Constatamos que não haveria nenhuma noção escatológica e nem mesmo histórica sem a noção de corporeidade. No entanto, poder-se-ia pensar no “escatológico” e no profético do final dos tempos, mas não parece ser esta propriamente a questão levinasiana. Seu objetivo consiste em colocar em questão a “ontologia da guerra”. Vindo de sua origem judaica, Lévinas entende que a questão da História não se resolve na própria história, no pensamento da totalidade que se reduz na imanência. Neste sentido, poder-se-ia pensar em uma “escatologia da paz messiânica” instaurada por uma razão que dê voz aos profetas (*pro-femi*), àquele que fala no lugar de um outro? Ora, de fato, o “além” da história, no seu sentido escatológico, não é uma fuga da própria história, mas consiste em um modo de viver que suscita a responsabilidade humana. Conforme afirma Lévinas (1991: 11): “Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se jugam os vivos”. Trata-se, portanto, de pensar em uma responsabilidade que emerge da unicidade do “eu”, eleito, a responder pelo outro.

Este pensar radicalmente as questões sob o viés da história, levinasianamente falando, terá consequências para a sua filosofia. Derrida (1967: 123-123), por exemplo, em seu texto “Violence et métaphysique”, pergunta se a “filosofia” de Lévinas continua sendo filosofia, uma vez que ele provoca um deslocamento do *logos* grego. Ora, trata-se aqui de saber

se Lévinas desloca o *logos* gregos para Jerusalém. Seria possível pensar a partir deste deslocamento? Tal deslocamento faz resistência à totalidade.

Sobre a questão supracitada é bastante significativo o texto de Silvana Rabinovich (2000: 9-18): “Emmanuel Lévinas: a ética como filosofia primeira. Jerusalém interpela Atenas”. Esta interpelação sugere um outro modo de ver a História. A autor apresenta alguns elementos bastante significativos desta interpelação a partir de elementos literários que são as fontes hebraicas na qual joga com as raízes do verbo “ser”²⁰. Em outras palavras, o projeto de 1974 – “autrement” –, em nosso entendimento, responde à questão da intriga do nome e do verbo ser em um “de outro modo que ser” e ganha significância no “aquém” e no “além” do próprio humano. Se de modo ontológico, o astro da essência não mais responde, no (in)humano passa a ganhar sentido em carne e sangue/osso. Desse modo, o “des-astre” da escritura blanchotiana tem significância ética no pensamento levinasiano.

Mesmo sem querer justificar a história pelos sistemas éticos, a alternativa parece ser a de assumir os dramas da própria história, imbuída da fragilidade humana, conforme investigamos no sentido de colocar a subjetividade e a transcendência fora da ontologia, e passar a vê-las de modo transversal, ou seja, também em outras áreas do saber, como a literatura. Trata-se de perguntar pelo sentido do escrever, do desastre que a escritura causa em mim, uma subjetividade responsável, já habitada pela alteridade – do outro – na “*trans-ascendência*”. Eis um dos temas que a filosofia contemporânea vem redescobrendo a cada dia.

Em outras palavras, trata-se da “carnalidade da escritura” e que fora tematizado por nós como sendo este “estranho” que nos habita. Em outras palavras, o que é tecido na pele da condição humana, algo “cravado” em nós – carnalidade – de modo “*an-árquico*”²¹. Trata-se de uma temática que parte do entrelaçamento da filosofia com a literatura em nossos autores,

²⁰ Ver comentário de Rabinovich (2000: 16), na nota 12, sobre o sentido do verbo *hayah* em hebraico que aparece no contexto da revelação do nome divino a Moisés – *Eheyé asher eheyé*.

²¹ Trata-se de um neologismo utilizado por Lévinas para contrapor-se à pretensão arqueológica da ontologia, referindo-se ao “aquém” da ἀρχή grega (Lévinas 1982: 155).

fazendo emergir elementos de proximidade e de divergência entre os mesmos²². E assim, por um lado, tem-se um estranhamento (*étranger*) do pensamento literário em relação à ética, conforme se pode ver em Blanchot; por outro, a modo levinasiano, pode-se constatar um “traumatismo” ético despertado pela alteridade do “outro”. Ora, aqui estão a beleza da proximidade e da diferença entre nossos autores sob o viés filosófico-literário.

Considerações conclusivas

Provocados pela metáfora do “*des-astre*”, colocamos em questão a ontologia. E assim, desconcertados pela própria linguagem filosófico-literária, fomos constatando que o “*des-astre*” nos dava a possibilidade de repensar o sentido alargado da própria questão do ser, sob o viés da consciência, ou seja, despertando-nos para o lugar da escritura como memória – passado vivo do que sou no instante, aberto ao “por vir” (*à venir*) da História. Deste modo, conforme nos sugere Blanchot (2011b: 11-26), o tema da “solidão essencial” nos instiga a perceber a transgressão a partir das palavras “dia”, “noite”, “outra noite”, “lado de fora [le dehors]” (Blanchot 2011b: 178/214).

E assim, movidos por estas metáforas como “dia”, “noite”, “Fora”, dentre outras, passamos também a perguntar: mas afinal, “transcendência” rumo a quê? Seria esta interpretada no horizonte literário da “outra noite”? Mas como, se a mesma, encontra-se já no “Fora”? Ora, por mais que a palavra tendesse a nos indicar um além que, de imediato pudesse ser aproximado da transcendência, permanece também em nós uma desconfiança, que neste texto fora estudada como sendo da ordem da transgressão. Trata-se de uma transgressão manifestada como um estranhamento em relação ao termo

²² Para uma aproximação crítica entre os autores Lévinas e Blanchot, sob o viés da linguagem e da subjetividade, sugerimos a leitura da obra intitulada *Langage et subjectivité: vers une approche du différend entre Maurice Blanchot et Emmanuel Lévinas*, do autor Arthur Cools (2007).

transcendência e que nos levou a pensar na importância da literatura para a filosofia e vice-versa, como podemos ver na *Conversa infinita* entre Lévinas e Blanchot. Desde modo, aos poucos, fomos introduzidos numa “aventura” para “fora” do ser, a ponto de se poder dizer com Lévinas e Blanchot que damos voz ao caráter transgressivo e metafórico da transcendência na sua tangência com o humano e afirmar, de modo hiperbólico, com Lévinas (2011: 195): “O reino do céu é ético”.

Partindo destes “espaços literários” do pensar, passamos a ver como se dá, de fato, a aventura para fora do astro da “essência”, aventura além da própria fenomenologia, aventura do “des-inter-essamento”. Se com Blanchot, o pensamento do “fora” (da ontologia/do neutro) – outra noite – surge como uma alternativa literária transgressiva para se pensar a transcendência; com Lévinas, a voz da outra “margem” vem do rompimento do astro da essência, quando este (o astro) “cai rumo ao alto, no humano [*tombe vers le haut, en l’humain*] (Lévinas 2011: 195/281), (des)ordenando a consciência adormecida e pondo em questão a “má consciência”.

Destaca-se, portanto, a existência de um pensamento transgressivo em nossos autores. O transgressivo aqui não se configura propriamente como um “estrondo” a modo de um trovão, mas de algo sussurrante que habita também a linguagem do silêncio: voz do silêncio! Sobre esta questão, pode-se remeter aqui à obra *Ética e infinito* (1988a: 33-37), na qual, comentando a obra *Da existência ao existente*, de 1947, Lévinas retoma, por exemplo, o tema do *Il y a* (há) no sentido do “silêncio sussurrante” para criticar a questão da ontologia, identificando-a com o ser “neutro” ou mesmo com o “fora” (*dehors*) de Blanchot. Tem-se aqui algumas metáforas sugestivas que exprimem o sentido da (des)ordenamento da consciência: “desarrumação” (*remue-ménage*) do ser, do seu “rumor” (*rumeur*), do seu “murmúrio” (*murmure*). Com Blanchot (2011b: 13) emerge, portanto, a possibilidade de pensar uma “outra margem” na qual o sentido da verdade do ser é deslocado para o da intimidade entre escritor e leitor. Nascimento da obra literária! E com

Lévinas, já na “outra margem” – na “*trans*-ascendência” – tem-se o nascimento do sujeito de carne e sangue, que tem fome e sede, um ser já saciado, mas habitado pelo desejo do outro.

Neste sentido, afirmamos que a transgressão é gerada pelo pensamento do “*des*-astre” que provoca o deslocamento da questão, a saber, o desencantamento da ontologia. Há um elemento transgressivo já na linguagem filosófica-literária em tentar dizer a “transcendência”. A questão emerge não somente pelo fato de o ser humano pensar, mas por desejar e querer o próprio “*in*-finito”. O desastre se estabelece, portanto, por um lado, na memória do esquecimento, na linguagem do dizer e do não dito; por outro, no desejo do impossível, do impronunciável que ganha corpo/carne em nós.

Mas afinal, Blanchot admite ou não a transcendência? Se com Lévinas, o espaço da transgressão nos conduz, ainda que estranhamente, ao sentido da santidade, provocando praticamente uma contorção na ética, do ponto de vista blanchotiano, o espaço da transgressão diz respeito à experiência da transcendência na imanência da vida, à soberania do aqui em baixo (*ici-bas*). No entanto, no lugar de se reduzir a vida à imanência, tem-se um pensamento para o alto (*Très-Haut*). Neste sentido, a filosofia da “existência” aqui, conforme a influência dos mestres do período de Strasbourg – Jean Wahl e Gabriel Marcel, dentre outros – tanto na vida de Lévinas quanto de Blanchot, são de suma importância. O “além” passa a ser a possibilidade da impossibilidade, se esta vem nomeada como transcendência, enigma ou mesmo morte.

Concluimos, com Blanchot (2016: 37) revisitando o pensamento nietzschiano do “eterno retorno” ou da loucura de um passado (origem) e de um “por vir” (profético) que sugere aquilo que o “astro do conhecimento” não seria capaz de garantir e nem de aniquilar. Pelo contrário, o “eterno retorno” pensa o tempo não de modo destrutivo, mas de modo transgressivo. Há um movimento infinito de ruptura no pensamento literário blanchotiano que “substitui a eternidade presente por uma ausência infinita” (Blanchot, 2016a: 41). E, assim, por mais que

Blanchot (2016a: 41-44) constata, o desmoronamento da linguagem com Nietzsche, nós a entendemos no sentido da transgressão da Lei. Trata-se do movimento próprio da “*metá-fora*” do astro que cai rumo ao alto. Linguagem que conduz para “*Fora*”. Alteridade da escritura. “*Transcendência*” do humano. Silêncio.

Referências

Bauman, Zygmunt. 1997. *Ética pós-moderna*. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus.

Benjamin, Walter. 1983. O surrealismo: o mais recente instantâneo da inteligência europeia. In: Benjamin, Walter et al (Org.). *Textos escolhidos*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, p. 75-85. (Col. *Os pensadores*).

Bident, Christophe; Santiago, Hugo. 1998. *Maurice Blanchot*. Documentário legendado. França 3. 05/1998. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QTFUIYtiHXQ>>. Acesso em: 22 out. 2020.

Blanchot, Maurice. 2007. *A experiência limite*. V. 2. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta. [Orig.: *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 117-418].

_____. 2010a. *A conversa infinita: A palavra plural*. V. 1. Trad. Aurélio G. Nelo. São Paulo: Escuta. [Orig.: *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 1-116].

_____. 2010b. *A ausência de livro: o neutro, o fragmentário*. V. 3. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta. [Orig.: *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 419-636].

_____. 2011a. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco. [Orig.: *La part du feu* (1949). Paris: Gallimard, 1984].

_____. 2011b. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco. [Orig.: *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955].

_____. 2016a. *O passo além*. Trad. Daniel Barbosa Cardoso & Eclair Antonio Almeida Filho. São Paulo: Lumme. [Orig.: *Le pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973].

_____. 2016b. *A escritura do desastre*. Trad. Eclair Antônio Almeida Filho. São Paulo: Lumme Editor. [Orig.: *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980].

_____. 2018. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes. [Orig.: *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959].

Bustan, Smadar. 2009. Trois préludes sur le divergences entre Lévinas et Blanchot: la Transcendance, la Mort et le Neutre. In: Hoppenot, Éric; Milon, Alain (Orgs). *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. 2e éd. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 63-78. Livro disponível em: <<https://books.openedition.org/pupo/863>>. Acesso em: 20 set. 2020.

Cools, Arthur. 2007. *Langage et subjectivité: vers une approche du différend entre Maurice Blanchot et Emmanuel Lévinas*. Leuven: Peeters.

Derrida, Jacques. 1967. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas (1964). In: _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, p. 117-228.

_____. 2004. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva. [Orig.: *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997].

Fabri, Marcelo. 1997. *Desencantando a ontologia*. Subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Gilbert, Paul. 2006. Santità. In: Fondazione Centro Studio Filosofici di Gallarate. *Enciclopedia filosofica*. X. Milano: Bompiani, p. 10058-10061.

Hoppenot, Éric et al. (Orgs). 2009. Avant-propos. In: Hoppenot, Éric; Milon, Alain. *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. 2e éd. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 13-17. Disponível em: <<https://books.openedition.org/pupo/845>>. Acesso: 20 set. 2020.

Lévinas, Emmanuel. 1975. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana.

_____. 1976. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel.

_____. 1982. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Minit.

_____. 1987. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana.

- _____. 1988a. *Ética e Infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70. [Orig.: *Éthique et Infini*. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Arthème Fayard & Radio France, 1982].
- _____. 1988b. *À l'heure des nations*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. 1991. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a Exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70. [*Totalité et infini*. Essai sur l'exteriorité. La Haye: Martinus Nijhoff (1961), 1965].
- _____. 2009a. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto et. al. 3.ed. Petrópolis: Vozes. [Orig.: *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 2014].
- _____. 2009b. *Parole et silence et autres conférences inédites*. Calin, R. – Chalier, C. (Eds.). Paris: Imec-Grasset.
- _____. 2010. *Entre nós*. Ensaios sobre a Alteridade. Trad. Pergentino S. Pivatto (Org.). 5 ed. Petrópolis: Vozes. [Orig.: *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 2010].
- _____. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José L. Pérez e Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. [Orig.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974].
- Melo, Edvaldo Antonio de. 2018. *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*. Roma: G&BPress.
- _____. 2019. A carnalidade da escritura: uma interlocução entre Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot. In: Rial, Gregory; Santos, Luciene dos (Orgs.). *IV Seminário Internacional Emmanuel Lévinas, Linguagem, feminino e literatura* [Recurso eletrônico on-line]. Organização: Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL) e Escola Superior Dom Helder, CONPEDI, Belo Horizonte, p. 20-35. Disponível em: <<http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/8p5kv98g/9445u6qj>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- Nancy, Jean-Luc. 2013. Préface. L'intrigue littéraire de Lévinas. In: Nancy, Jean-Luc; Cohen-Levinas, Danielle (Orgs). *Eros, littérature et philosophie inédits*, III. Paris: Imec-Grasset, p. 9-30.

- Petres, Erika. 2013. *Arte, verità, essere: La riabilitazione ontológica dell'arte* in Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty. Roma: G&BPress.
- Platão. 2014. *A República*. 14. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rabinovich, Silvana. 2000. Apresentação. Emmanuel Lévinas: a ética como filosofia primeira. Jerusalém interpela Atenas. In: Costa, M.L. *Lévinas: uma introdução*. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, p. 9-18.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rosa, João Guimarães. 1988. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Souza, Ricardo Timm de. 2013. Escrever como ato ético, *Letras de hoje* [10 anos sem Maurice Blanchot], Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 223-226, abr./jun. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/13850/9168>>. Acesso em: 20 out. 2020.
- _____. 2018. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*. Porto Alegre, RS: Zou.
- Stroparo, Sandra Mara. 2013. O caminho do silêncio: Mallarmé e Blanchot. *Letras de hoje*, [10 anos sem Maurice Blanchot], Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 191-198. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/12704>>. Acesso em: 18 jul. 2020.
- Vergani, Mario. 2011. *Lévinas fenomenologo: umano senza condizioni*. Brescia: Morcelliana.
- Zaccarello, B. 2006. Surrealismo. In: Fondazione Centro Studio Filosofici di Gallarate. *Enciclopedia filosofica*. XI. Milano: Bompiani, p. 11240-11241.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org