

*O eu responsável por outrem, eu sem eu, é a fragilidade mesma, a ponto de ser varado pela questão de um extremo a outro enquanto eu, sem identidade, responsabilidade por aquele a quem não pode dar resposta; e respondente que não é questão; questão que se refere a outrem, sem esperar dele uma resposta. O Outro não responde. Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 183.*

1. A partir da *intencionalidade*, a consciência entende-se como modalidade do voluntário. O termo *intenção* sugere-o; e assim se justifica a denominação de atos conferidos às unidades da consciência intencional. A estrutura intencional da consciência caracteriza-se, por outro lado, pela representação. Ela estaria na base de toda consciência teorética ou não teorética. Essa tese de Brentano permanece verdadeira para Husserl, apesar de todas as precisões que lhe acrescenta e de todas as precauções com que a envolve na noção de atos objetivantes. Consciência impli-

---

\* Publicado em *Exercices de la patience*, n. 2.

ca presença, posição-diante-de-si, ou seja, a “mundanidade”, o fato de ser-dado. Exposição à apreensão e à captação, à compreensão, à apropriação. A consciência intencional não é, em consequência, o desvio segundo o qual se exerce concretamente a perseverança-no-ser, domínio ativo sobre a cena onde o ser dos entes se desenrola, se reúne e se manifesta? Consciência como o próprio cenário do esforço incessante do *esse* em vista deste próprio *esse*, exercício quase tautológico do *conatus* ao qual converge a significação formal desse verbo privilegiado que levianamente se chama auxiliar.

Mas consciência dirigida sobre o mundo e sobre os objetos, estruturada como intencionalidade, é também *indiretamente*, e como por acréscimo, consciência dela mesma: consciência do eu-ativo que se representa mundo e objetos, assim como consciência de seus próprios atos de representação, consciência da atividade mental. Consciência todavia indireta, imediata, mas sem visada intencional, implícita e de puro acompanhamento. Consciência não-intencional a ser distinguida da percepção interior na qual estaria apta a converter-se. Esta, consciência refletida, *toma por objetos* o eu, seus estados e seus atos mentais. Consciência refletida em que a consciência dirigida sobre o mundo busca segurança contra a inevitável ingenuidade de sua retidão intencional, esquecida do vivido indireto do não-intencional e de seus horizontes, esquecida daquilo que a acompanha.

É-se, conseqüentemente, levado – talvez depressa demais – a considerar, em filosofia, esse vivido como saber ainda não explicitado ou como representação ainda confusa que a reflexão conduzirá à plena luz. Contexto obscuro do mundo tematizado que a reflexão, consciência intencional, converterá em dados claros e distintos, como aqueles que apresentam o próprio mundo percebido.

Nada impede, entretanto, que se pergunte se, sob o olhar intencional da consciência refletida, tomada como consciência de si, o não-intencional, vivido em contraponto ao intencional.

conserva e libera seu sentido verdadeiro. A crítica tradicionalmente exercida a respeito da introspecção sempre desconfiou de que a consciência dita espontânea sofreria modificação sob o olhar escrutador, tematizante, objetivante e indiscreto da reflexão, como violação e desconhecimento de algum segredo. Crítica sempre refutada, mas crítica sempre renascente.

O que se passa, pois, nessa consciência não-reflexiva, que se toma somente por pré-reflexiva e que, implícita, acompanha a consciência intencional visando na reflexão, intencionalmente, o si mesmo, como se o eu-pensante aparecesse ao mundo e a ele pertencesse? O que pode significar, de algum modo positivamente, essa pretensa confusão, essa implicação? Não será o caso de distinguir entre o *envolvimento* do particular num conceito, o *sub-entendimento* do pressuposto numa noção, a *potencialidade* do possível num horizonte, de uma parte, e a *intimidade* do não-intencional na consciência pré-reflexiva?

2. Para falar com propriedade, o “saber” da consciência pré-reflexiva de si sabe? Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção – ou retornada de toda intenção – ela não é ato, mas passividade pura. Não somente pelo seu ser-sem-ter-escolhido-ser ou por sua queda num emaranhado de possíveis já realizados antes de toda assunção, como na *Geworfenheit* heideggeriana. “Consciência” que antes de significar um saber de si é apagamento ou descrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visadas, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar; sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez diferente daquela do desvelamento, diferente daquela que põe a descoberto a verdade. Na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante daquilo que o retorta a si da identificação pode comportar de insistência. Má consciência ou timidez: sem culpabilidade acusada e responsável por

sua própria presença. Reserva do não-investido, do não-justificado, do “estrangeiro sobre a terra” segundo a expressão do salmista, do sem-pátria ou do sem-domicílio que não ousa entrar. A interioridade do mental é, talvez, originalmente isso. Não no-mundo, mas em questão. Em relação a que, na “lembrança” de que, o eu que já se põe e se afirma – ou se firma – no mundo e no ser fica ambíguo – ou enigmático o suficiente – para se reconhecer, segundo a palavra de Pascal, detestável na própria manifestação de sua identidade enfática da ipseidade – na linguagem, no dizer-eu? A prioridade soberba do A é A, princípio de inteligibilidade e de significância, essa soberania, essa liberdade no eu humano, é também, se se pode dizer, o advento da humildade. Questionamento da afirmação e da consolidação do ser, que se reencontra até na famosa – e facilmente retórica – busca do “sentido da vida”, como se o eu no-mundo, que já tomou sentido a partir das finalidades vitais, psíquicas ou sociais, remontasse à sua má consciência.

A consciência pré-reflexiva, não-intencional, não poderia ser descrita como tomada de consciência dessa passividade, como se nela já se distinguisse a reflexão de um sujeito, colocando-se como que no “nominativo indeclinável”, assegurado em seu direito de ser, e “dominando” a timidez do não-intencional, qual infância do espírito a ser ultrapassada ou qual acesso de fraqueza sucedido ao psiquismo impassível. O não-intencional é imediatamente passividade, o acusativo é, de algum modo, seu primeiro “caso”. Na verdade, essa passividade, que não é o correlato de qualquer ação, descreve menos a “má consciência” do não-intencional do que por ela se deixa descrever. Má consciência que não é a finitude do existir significada na angústia. Minha morte, sempre prematura, coloca em xeque o ser que, enquanto ser, persevera no ser, mas esse escândalo não abala a boa consciência de ser, nem a moral fundada sobre o direito inalienável do *conatus*. Na passividade do não-intencional – no próprio modo de sua “espontaneidade” e antes de toda formulação de idéias “metafísicas” a esse respeito – coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser que se afirma com o pensamento inten-



cional, saber e domínio do ter-à-mão (*main-tenant*): ser como má consciência; ser em questão, mas também ser votado à questão, ter de responder – nascimento da linguagem; ter de falar, ter de dizer eu, ser na primeira pessoa, ser eu precisamente; mas, conseqüentemente, na afirmação de seu ser de mim, ter de responder por seu direito de ser.

3. Ter de responder por seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas no temor por outrem. Meu “no mundo” ou meu “lugar ao sol”, minha casa não foram usurpação dos lugares que pertencem ao outro homem já por mim oprimido ou reduzido à fome? Temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato. Temor que advém por trás de minha “consciência de si” e sejam quais forem – em direção à boa consciência – os retornos da pura perseverança no ser. Temor que me vem do rosto de outrem. Retidão extrema do rosto do próximo, que rasga as formas plásticas do fenômeno. Retidão da exposição à morte, sem defesa; e, antes de toda linguagem e de toda mímica, súplica a mim dirigida do fundo da solidão absoluta; súplica dirigida ou ordem significada, questionamento de minha presença e de minha responsabilidade.

Temor e responsabilidade pela morte do outro homem, mesmo que o sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, a obrigação de não deixar o outro homem só, face à morte. Mesmo que, face à morte – em que a própria retidão do rosto que me suplica revela enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer-face –, mesmo que, no ponto derradeiro, nessa confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro-homem-só não consista senão em responder “eis-me aqui” à súplica que me interpela. É isso, sem dúvida, o segredo da socialidade e, em suas derradeiras gratuidade e vaidade, o amor do próximo, amor sem concupiscência.

O temor por outrem, temor pela morte do próximo, é meu temor, mas de modo nenhum temor *por* mim. Ele rompe assim com a admirável análise fenomenológica que *Sein und Zeit* propõe da afetividade: estrutura refletida em que a emoção é sempre emoção *de* algo que emociona, mas também emoção *por* si-mesmo, em que a emoção consiste em comover-se, em atemorizar-se, regozijar-se, entristecer-se etc. – dupla “intencionalidade” do *de* e do *por* participando da emoção por excelência: da angústia, ser-para-a-morte em que o ser finito fica comovido *de* sua finitude *por* esta finitude mesma. O temor pelo outro homem não retorna à angústia pela *minha* morte. Ela excede a ontologia do *Dasein* heideggeriano. Abalo ético do ser, para além de sua boa consciência de ser “em vista deste próprio ser” cujo ser-para-a-morte marca o fim e o escândalo, mas sem despertar escrúpulos.

No “natural” do ser-ao-qual-importa-seu-próprio-ser, em relação ao qual todas as coisas, como *Zuhandenes* – e até o outro homem – parecem tomar sentido, a essencial natureza põe-se em questão. Reviravolta a partir do rosto de outrem em que, no seio mesmo do fenômeno em sua luz, significa um *excedente* de significância que se poderia designar como glória. O que se chama palavra de Deus não me vem na súplica que me interpela e me reclama e que, desde antes de todo convite ao diálogo, interrompe a forma sob a qual o indivíduo que se assemelha a mim me aparece e então começa a se mostrar, para se fazer rosto do outro homem? Em relação a toda afetividade do ser-no-mundo – novidade, para mim, da não-indiferença para com o absolutamente diferente, outro, não-representável, não captável, quer dizer, o Infinito, o qual me convoca – rompendo a representação sob a qual se manifestam os entes do gênero humano – para me designar, no rosto de outrem, sem possibilidade de esquivar-me, como o único e o eleito. Apelo de Deus que não instaura, entre mim e Ele que me falou, *relação*; ele não instaura o que, por qualquer motivo, seria conjunção – co-existência, sincronia, mesmo que ideal – entre termos. O Infinito não poderia significar para o pensamento que busca um fim, e o “a-Deus” não é finalidade. Talvez seja essa irreducibilidade do a-Deus ou do temor de Deus ao escatológico –

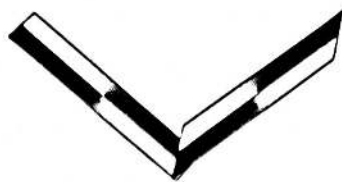
pelo qual se interrompe, no humano, a consciência que ia ao ser na sua perseverança ontológica ou à morte que ela toma por pensamento último – que o termo glória significa, para além do ser. A alternativa do ser e do nada não é última. O a-Deus não é um processo do ser: no apelo, eu sou enviado ao outro homem pelo qual esse apelo significa, ao próximo pelo qual me preocupo.

Por trás da afirmação do ser que persiste analiticamente – ou animalmente – em seu ser e onde o vigor ideal da identidade que se identifica, se afirma e se consolida na vida dos indivíduos humanos e na sua luta pela existência vital, consciente e racional, a maravilha do eu reivindicado por Deus no rosto do próximo – a maravilha do eu desembaraçado de si e temente a Deus – é assim como a suspensão do eterno e irreversível retorno do idêntico a ele mesmo e da intangibilidade de seu privilégio lógico e ontológico. Suspensão de sua prioridade ideal, negadora de toda alteridade, excluindo o terceiro. Suspensão da guerra e da política que se fazem passar como relação do Mesmo ao Outro. Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma: o humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, de preferir o que justifica o ser àquilo que o garante. Provavelmente, a questão por excelência não está na questão ser ou não ser.

“Tudo está nas mãos de Deus, menos o temor de Deus”, diz Rav Hanina, citado em página antiga do *Talmude* (Tratado *Bera-khoth* 33B). O temor de Deus competiria ao homem. O medo que, na sua onipotência, o Deus todo-poderoso da teologia não pode não inspirar à criatura, não é, portanto, o temor de Deus que, de acordo com a seqüência do dizer de Rav Hanina, é “o único tesouro da tesouraria do Céu”.

# 13

## MODO DE FALAR\*



Gostaríamos de abordar, em algumas páginas, a contradição de princípio que haveria em afirmar a independência da inteligibilidade ética em relação ao pensamento teórico e do ser, em um discurso que é ele mesmo teórico e cuja aspiração à *plena consciência* teimaria, no entanto, em afirmar a prioridade de direito da “*má consciência*” na ordem do significativo (*sensé*).

Como a ciência, como a percepção, a filosofia aspira a um saber: ela diz “o que é”; sua essência teórica seria inegável. Isso vale também para todo o nosso discurso, desde a primeira até a última proposição. A significação do que é dito em filosofia é um saber – verdadeiro ou falso; refere-se ao *ser* correlativo a este saber, é ontologia. O privilégio desses referentes correlativos, saber e ser, isto é, o privilégio da inteligibilidade teórica ou da ontologia entre os modos ou os regimes de inteligibilidade, ou de outros sentidos que se poderia imaginar ou encontrar, será atestado pelo inevitável recurso ao saber e ao ser produzindo-se até mesmo em um enunciado filosófico que, eventualmente, ousa contestar esse privilégio. O *Uno* da primeira hipótese do *Parmênides* de Platão, que não deveria “nem ser nomeado, nem designado, nem aprovado, nem conhecido” (142A), não se separa do ser, pois que ele é nomeado, designado e conhecido na proposi-

---

\* Publicado em *Heidegger et la question de Dieu*. Paris, Grasset, 1980.



ção que enuncia e que tende a demonstrar esta separação do Uno e do ser.

O modelo de tal demonstração é, evidentemente, o mesmo que o da refutação clássica do ceticismo, a qual, aliás, nunca impediu o retorno e a renovação da proposição cética, nem sua pretensão a uma dignidade filosófica. O vigor intelectual desse modelo decorre do fato de que a negação da verdade não é capaz de impedir o retorno reflexivo do pensamento sobre essa negação, retorno reflexivo que nela apreende o enunciado de uma verdade que se instala no lugar da negação da verdade: afirmação prometida e permitida a todo retorno reflexivo que reconhece o ser até mesmo na significância do nada.

Dever-se-ia perguntar, no entanto, se toda negação admite tal reflexão, se o pensar poético, por exemplo, agindo diretamente sobre a matéria das palavras, ao encontrá-las, como diria Picasso, sem as procurar, possui o tempo de dar ouvidos à reflexão; se, notadamente, o pensar e o falar poéticos não são, precisamente, fortes o bastante ou entregues suficientemente a seu *kerygma*; se eles não são suficientemente irrecusáveis para impedir o retorno da reflexão ou para não ouvir sua contradição; se a poesia não se define precisamente por essa perfeita retidão e por essa urgência. Dever-se-ia perguntar, sobretudo, se, de outro modo – se a seu modo –, apesar de sua essência teorética, a filosofia, numa espécie de alternância ou de ambigüidade – enigma de sua vocação – não está livre ora para tomar por últimas as sugestões e o estilo ontológicos da reflexão a que ela dá ouvidos e ora – e de imediato – para tomá-los como simples formas necessárias à *visibilidade* do sentido pensado. Embora, por exemplo, enquanto questão indireta, a proposição indicativa, sob sua forma categórica, possa trazer e englobar a *questão* como modalidade derivada da asserção, da *apophansis*, da posição da crença, entendida como modalidade originária, o filósofo, ao tematizar a problematidade da *questão*, como se ela fosse a problematidade do ser, pode buscar sua significância original própria, mesmo que ela devesse remontar, como já sugerimos, à má consciência de ser. A

refutação do ceticismo – que evocamos como modelo – também age no seio da racionalidade própria ao saber do ser, própria à ontologia cujo regime já está fixado. Mas o filósofo pode também perguntar-se se a instituição da inteligibilidade ontológica já não resulta de um pensamento ontológico; se quando essa instituição se expõe – se deixa ver – já não se submete, nas proposições em que se expõe, ao regime do qual ela está apenas em vias de estabelecer a legitimidade.

Ninguém duvidará que essa submissão às formas da exposição não é acidental<sup>1</sup>. Com efeito, ninguém poderia ignorar que a racionalidade teórica da ontologia não é, de modo algum, uma peripécia qualquer da significância do sentido, mesmo que haja razões para contestar que ela signifique como significância última ou original. A ontologia é, precisamente, verdade do ser, um des-cobrir, des-velar, fazer ver. Mas é o *ver* e o *fazer ver* que justificam o *ver*? É certo que a verdade justifica em última instância a busca da verdade ou que a busca da verdade se justifica por ela mesma, como se a verdade coincidisse com a Idéia do Bem? “É o saber (...) enquanto consciência doadora originária sob todas as

---

1. Numa carta não datada de Franz Rosenzweig a Martin Buber (cf. Franz Rosenzweig. *Der Mensch und sein Werk – Gesammelte Schriften – Briefe und Tagebücher*. Haia, Martinus Nijhoff, vol. 2, p. 824-827), admiravelmente comentada e esclarecida com rigor pelo professor Bernhard Casper, da faculdade de teologia de Freiburg-im-Breisgau (cf. *Philosophisches Jahrbuch*. Freiburg-Munique, Karl Alber, 1979, vol. 2, p. 225-238), o autor de *Stern der Erlösung*, chamado para dar sua opinião amigável sobre as primeiras provas de *Ich und Du*, objeta a Buber a fraqueza da palavra-originária, da *Urwort*: Eu-Isso (*Ich-Es*). Ele a considera como algo *malogrado* (*Krüppel*), inadequado ao peso verdadeiro da linguagem orientada ao ser, à proposição não-dialógica. Mas a neutralidade do pronome *Isso* (*Es*), que designa o ser tematizado, ligar-se-ia, segundo Rosenzweig, na fórmula eu-isso, sobretudo à fraqueza do *Eu*, que a rigor estaria conformado à interpretação idealista do real, à constituição dos objetos pela subjetividade transcendental do *Eu*, mas não à realidade real, à *criatura* cuja absolutidade depende de Deus, que não poderia exprimir-se pelo *Eu*, nem, no final das contas, pelo *Tu*, mas que é Ele, terceira pessoa, nada tendo em comum com o *ele* negligenciado no diálogo. A verdadeira palavra para o ser do mundo seria: Ele-Isso. “Ele faz viver e faz morrer”. A importância verdadeira da proposição que se pronuncia sobre o ser e da linguagem que utiliza essas proposições, revelar-se-ia, segundo Rosenzweig, notadamente, no próprio fato que a teoria do *Eu-Tu* contida no livro fundamental de Buber, se faz, de um extremo ao outro, nessa linguagem. Eis ainda um recurso ao modelo da refutação do ceticismo! Mas é evidente que a linguagem ontológica é reivindicada aqui não a partir da eternidade e da ultimidade do ser como o portador de todo sentido, mas a partir de toda a teologia da criação que confere ao ser sua base ou seu começo e seu peso verdadeiro.

suas formas que é a fonte última de direito para toda afirmação racional” – esta proposição husserliana vale sem dúvida para a ciência já instalada em face do ser. Será que ela se aplica, sem equívoco, ao saber filosófico que aspira a pensar por trás da ciência? Que a racionalidade possa chamar-se *justificação* e não sempre demonstração, que a inteligibilidade se refira à justiça, nada disso é simples jogo de metáforas. As razões que certa razão ignora cessam, por esse motivo, de significar de modo significativo (*sensé*)? Sem atribuir ao coração essas “razões que a Razão desconhece”, ou ao interrogar-se sobre a acepção que conviria conferir a esse vocábulo, a filosofia pode entender essas razões por trás das formas ontológicas que a reflexão lhe revela. O sentido que a filosofia deixa ver com a ajuda dessas formas liberta-se das formas teoréticas que a deixam ver, ele se diz como se essas formas não se incrustassem precisamente naquilo que elas deixam ver e dizer. Numa inevitável alternância, o pensamento vai e vem entre duas possibilidades.

É nisso que reside o enigma da filosofia com relação ao dogmatismo ontológico e à sua lucidez unilateral. Mas também como a permanência de sua crise. Concretamente, isso significa que, para a filosofia, a proposição ontológica permanece aberta a uma certa redução, disposta a desdizer-se e a querer-se outramente dita.