

QUESTÕES E RESPOSTAS*



O encontro cujo diálogo as páginas a seguir reproduzem, com algumas modificações que deixam intacta sua essência de improvisado, aconteceu numa das salas da Universidade de Leyden, por ocasião das manifestações que, em março de 1975, celebravam os quatrocentos anos de fundação dessa Universidade. Convidado a participar, Emmanuel Lévinas teve também de responder, ao longo de duas horas, às questões que filósofos holandeses fizeram sobre seus ensaios, numa sessão que teve lugar no dia 20 de maio do mesmo ano. Algumas dessas questões, enumeradas e escritas, foram-lhe entregues na abertura da sessão.

O Professor Andriaanse de Leyden encarregou-se de organizar e supervisionar uma gravação desse diálogo. A datilografia contou com sua colaboração para chegar a bom termo.

A improvisação constitui, talvez, por sua urgência que é empênhativa e seus inevitáveis “à margem da questão” que são liberdade, um modo próprio da expressão. Sem esquivar-se de nenhuma responsabilidade, Emmanuel Lévinas submete aos leitores esses vestígios de uma prova oral.

* Publicado pela primeira vez em *Nouveau Commerce* 36-37, 1977.

Dr. T.C. Frederikse – Gostaria de saber se, na sua filosofia, o senhor não julga demasiado negativamente a história, aparentemente por reação contra a filosofia hegeliana da história, em que o outro não tem função efetiva senão pelo lugar que ocupa na totalidade. Não será possível julgar mais positivamente a história, como acontecimento aberto em que o próximo vem a mim a partir de nosso passado comum e me propõe ou me convida a entrar com ele num futuro novo? Falando gramaticalmente, não é verdade que o vocativo só tem sua razão de ser quando se abre espaço ao verbo no imperfeito e no futuro? Lendo *Totalidade e infinito* me vem a impressão que o rosto do outro emerge, por assim dizer, do nada, e isto confere à sua filosofia um caráter fantomático.

E. Lévinas – O senhor diz que no livro *Totalidade e infinito* o outro aparece de maneira fantomática. Se o outro deve ser acolhido como outro, é preciso que ele seja acolhido independentemente de suas qualidades. Sem isto, sem uma certa imediatidate – é precisamente a imediatidate por excelência, a relação com outrem é a única a valer como imediata – o resto de minhas análises perderia toda a sua força. A relação passaria por uma dessas relações tematizáveis que se estabelecem entre objetos. Pareceu-me que o esquecimento de todas essas “incitações” à tematização é a única maneira para o outro valer como outro.

O senhor diz: não há acontecimentos num vocativo puro. Não penso que o rosto de outrem nada mais suscite, à guisa de relações interpessoais, que o vocativo. Isso é próprio de Buber. Sempre procurei focar o acontecimento – formal, certamente, se tudo o que acabo de dizer sobre a exclusão das qualidades de caráter, de condição social e dos predicados em geral permanece válido – que se produz na relação com outrem. Três são as noções a reter: em primeiro lugar, a proximidade. Tentei defini-la sem recorrer ao espaço reduzido que separaria os termos ditos próximos. Busquei passar da proximidade espacial à idéia da responsabilidade por outrem que é uma “intriga” bem mais complexa que o simples fato de dizer

“tu” ou de pronunciar um nome. Procurei, também, olhando por trás ou na responsabilidade, formular a noção – bem estranha na filosofia – de *substituição*, como sentido último da responsabilidade. Não é o *aparecer* que seria aqui o último acontecimento, embora na filosofia fenomenológica o último acontecimento deva aparecer. Aqui, sob a modalidade ética, é pensada uma “categoria” diferente do saber. A tarefa principal que está por trás de todos estes esforços consiste em pensar o Outro-no-Mesmo sem pensar o Outro como um outro Mesmo. A partícula *no* não significa assimilação: o Outro desconcerta ou desperta o Mesmo, o Outro inquieta ou inspira o Mesmo; dito de outro modo, o Mesmo deseja o Outro ou o espera (o tempo não dura por esta paciente espera?). Existe transição de sentido que passa de cada um desses verbos a todos os outros. O Mesmo, por conseguinte, não está em repouso, a *identidade do Mesmo* não consiste naquilo a que se reduz toda sua significação. O Mesmo contém mais do que pode conter. É nisto que consiste o Desejo, a busca, a paciência e a duração do tempo. Trata-se de uma temporalidade muito singular, estranha à filosofia grega. Na obra *Timeu* de Platão, o círculo do Mesmo consegue enfeixar o círculo do Outro. Ao final, tudo se acalma no Mesmo, como em Hegel, verifica-se a identidade do idêntico e do não-idêntico. Além disso, se pensa que a inquiétude do Mesmo provocada pelo Outro é uma insuficiência. Nos meus ensaios, a inquietude do Mesmo que vem pelo Outro é o Desejo que será busca, questão e espera: paciência e duração do tempo, e o próprio modo do excesso, da superabundância. A busca, agora, não é mais expressão de carência, mas modalidade portadora do “mais no menos”. Eis os verdadeiros termos a que incessantemente remetem todas as minhas pesquisas que, à primeira vista, podem parecer como puramente éticas, teológicas ou edificantes.

Prof. Dr. M. Spindler – Com isso o senhor considera ter respondido à questão posta por M. Frederikse sobre a filosofia da história?

E. Lévinas – Sim e não. A história não esteve na origem de minha reflexão. Contudo, penso que um acontecimento de responsabilidade ilimitada por outrem é outra coisa que um vocativo sem consequência de interpelação; ele tem, certamente, uma significação histórica, dá testemunho de nossa época e lhe confere uma marca. Se uma análise, para ser histórica, deve referir-se de modo preciso a situações históricas determinadas e avaliá-las, e anunciar como tudo vai se compor, absolutizando-se ou arruinando-se definitivamente, não tenho filosofia da história. Mas, penso sim que a responsabilidade *ilimitada* por outrem, a desnucleação de si mesmo, pode ter tradução no concreto da história. – O tempo, na sua paciência e duração, na sua espera, não é “intencionalidade” nem finalidade (finalidade do Infinito – que derisão!), mas é ao Infinito e significa a dia-cronia na responsabilidade por outrem. Certo dia, em Louvain, após uma conferência sobre essas idéias, fui conduzido a uma casa de estudantes denominada “pedagogia”; estava rodeado de estudantes sul-americanos, quase todos padres, mas sobretudo preocupados com a situação na América do Sul. Falaram-me do que lá se passava, como de uma suprema provação da humanidade. Interrogavam-me, não sem ironia: onde, concretamente, teria eu encontrado o Mesmo preocupado com o Outro a ponto de sofrer uma fissão? Respondi: pelo menos aqui. Aqui, neste grupo de estudantes, de intelectuais que poderiam muito bem ocupar-se de sua perfeição interior e que, no entanto, não tinham outros temas de conversa além da crise das massas da América Latina. Não eram eles reféns? Essa utopia da consciência apresentava-se historicamente realizada na sala em que me encontrava. Que a história seja concernida por utopias da consciência como essas, é o que penso seriamente.

Prof. Dr. H. Heering – Não seria interessante estabelecer aqui uma relação com a segunda questão escrita? “Encontramos o termo ‘justiça’ usado para a relação com outrem e também

para a relação com o terceiro. Entretanto, são relações bem distintas no seu pensamento. Não exigiriam uma distinção terminológica?"

E. Lévinas – Não é fácil falar do modo como as coisas foram escritas há 15 anos. Trata-se da aparição do terceiro. Por que há o terceiro? Pergunto-me, às vezes, se não se justifica assim: tornar possível uma responsabilidade des-interessada por outrem exclui a reciprocidade; mas o outro ficaria sem dedicação ao seu outro? É mister um terceiro. Seja como for, na relação com outrem sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das Instituições – e a própria teoria – da filosofia e da fenomenologia – isto é, explicitar o aparecer – se faz, a meu ver, a partir do terceiro. O termo “justiça”, com efeito, situa-se bem melhor lá onde se requer a “eqüidade” e não minha “subordinação” a outrem. Se é mister a eqüidade, requer-se a comparação e a igualdade: igualdade entre o que não se compara. Conseqüentemente, o termo “justiça” aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com outrem. Mas, na realidade, a relação com outrem nunca é só relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre a responsabilidade para com outrem e a justiça seja extremamente estreita. A distinção que o senhor faz é justa, sem deixar de ser verdadeira a proximidade entre estes termos. A linguagem ontológica empregada na obra *Totalidade e infinito* não é uma linguagem definitiva. Nesta obra, a linguagem é ontológica porque, sobretudo, não quer ser psicológica. Na realidade, aí já se trata da busca do que chamo o “além do ser”, a fenda dessa igualdade a si que é sempre o ser – o *Sein* – sejam quais forem as tentativas para separá-lo do presente. Isto vale para o termo “justiça”: é mister fazer a diferença que o senhor assinala.

N.N. – Se sou vulnerável, como o senhor acentua em seus livros, como posso ser responsável? Quando se sofre não se pode fazer mais nada.

E. Lévinas – Por vulnerabilidade, procuro descrever o sujeito como passividade. Se não há vulnerabilidade, se o sujeito não está sempre na sua paciência à beira de uma dor insana, ele se constitui para ele mesmo; nesse caso, não está mais longe o momento em que ele é substância, orgulho, imperialista, momento em que há outrem como objeto. A tentativa consistia em não apresentar minha relação com outrem como um atributo da minha substancialidade, como um atributo da minha dureza de pessoa, mas, ao contrário, como o fato da minha destituição, da minha deposição (no sentido em que se fala da deposição de um soberano). Só assim começa a ter sentido em mim uma verdadeira abnegação, a substituição a outrem. O senhor diz: no sofrimento não se pode fazer nada. Mas, há certeza que o sofrer estaciona em si mesmo? Quando se sofre por alguém, a vulnerabilidade é também sofrer para alguém. Trata-se, portanto, da transformação do “por” em “para”, da substituição do “para” ao “por”. Sem isso, o senhor se situa imediatamente no mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu. Não contesto que, de fato, estamos sempre neste mundo, mas é um mundo em que somos alterados. A vulnerabilidade é o poder de dizer adeus a este mundo. Diz-se adeus envelhecendo. O tempo dura à guisa desse adeus e do a-Deus.

N.N. – Mas, quando se sofre, quando se deixa vir o mal como vem, como se pode ainda ser responsável? Minha questão remete à quarta questão escrita: “A noção de substituição oferece também algum espaço para a idéia que, às vezes, é necessário se opor ao outro para seu bem ou para o bem de um terceiro?”

E. Lévinas – Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu igual, estou para sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito

contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro. A idéia de que sou responsável pelo mal feito pelo outro – idéia rejeitada, reprimida mesmo que psicologicamente possível – conduz-nos ao sentido da subjetividade. É atestada pela frase de Dostoievski que sempre cito – é Aliocha, me parece, quem a diz –: “Cada um de nós é culpado diante de todos por todos e por tudo, e eu mais que os outros”. No segundo trato da frase o eu deixa de considerar-se como um caso particular do Eu em geral. É o ponto único que suporta o universo (“suporta” nos dois sentidos do termo: suporta o insuportável e o carrega). Evidentemente, esse eu é logo recuperado pelo seu conceito geral. É mister que se evada ainda. O eu como eu é o eu que se evade de seu conceito. É precisamente esta situação que intitulei vulnerabilidade, a culpabilidade absoluta, ou melhor, responsabilidade absoluta. O eu, quando se refletiu psicologicamente sobre ele, já é um eu igual aos outros eus. O conceito do eu me recupera sempre.

A idéia de substituição significa que *eu* me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu. Quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade. Por outro lado, o eu enquanto eu, nessa individualidade radical que não é uma situação de reflexão sobre si, é responsável pelo mal que se faz. Desde cedo fiz uso desta expressão ao falar da dissimetria da relação interpessoal. O eu é perseguido e, em princípio, ele é responsável pela perseguição que ele sofre. Mas, “felizmente”, ele não está só; há terceiros e não se pode admitir que se persiga terceiros!

Dr. M. Fresco – O senhor pensa que uma filosofia está sempre baseada, em sua origem, numa opção ou numa intuição fundamental que não se pode mais fundar? Quais são as consequências para esta filosofia e para toda a filosofia? Tenho em mente a

diferença entre a tradição greco-latina e a tradição judeu-cristã. Na primeira, a relação entre o eu e o outro foi concebida de maneira totalmente diferente daquela da tradição pagã. Nesta, é sobretudo o eu que é o centro e o outro não existe senão em relação ao eu, enquanto que na tradição judeu-cristã, da qual o senhor faz parte, é antes o outro que está no centro, e, embora o eu deva assumir a responsabilidade absoluta, contudo é ele que existe em relação com o outro que é central. Assim, se não há ligação possível entre essas duas opções fundamentais, que conclusão tirar dessa constatação?

E. Lévinas – O termo “central” é um termo vago. Em que consiste esta centralidade? – O senhor me pergunta: não há uma opção primeira? Diria antes: há uma questão primeira. Dir-lhe-ei porque prefiro o termo “questão primeira”: a questão pode ser colocada além daquilo que tem garantia de uma resposta. A questão já é uma relação lá onde não há lugar para uma resposta, lá onde uma resposta não é suficiente, pois ela diminuiria o que está em questão. Nossas questões teóricas já são uma forma amenizada do que é a questão, do que é a busca ou o Desejo. Estaria de acordo com o senhor que isto revela uma grande diferença. A filosofia ocidental é uma filosofia da resposta – é a resposta que conta; é o resultado, como diz Hegel –, ao passo que é a questão que é a coisa... nem ouso dizer primeira, porque a idéia de prioridade é uma idéia grega – é a idéia do princípio –, e eu não sei se convém falar de prioridade quando se quer falar da questão de um pensamento mais pensante que a proposição dóxica da resposta – da questão busca e Desejo –, da busca no sentido em que a Bíblia fala da busca de Deus e em que “Deus encontrado” se diz ainda como *procurado* (cf. Isaías 65,1; é preciso conferir o texto hebraico onde isto é visível). Não se trata de uma situação em que se põe a questão; é a questão que se apodera de nós; nós é que somos questionados. Todas estas situações provavelmente são diferentes na maneira grega e na maneira que está inscrita muito profundamente na tradição bíblica. Minha preocupação onipresente consiste precisamente na tradução desse

não-helenismo da bíblia em termos helênicos e não simplesmente em repetir as fórmulas bíblicas no seu sentido óbvio, isolado do contexto, o qual, na altura de tal texto, é toda a Bíblia. Não há nada a fazer: a filosofia se fala em grego. Mas não se deve pensar que a linguagem modela o sentido. A língua grega – a língua segundo a sintaxe – permite provavelmente apresentar o sentido. Tudo o que se passa na lingüística dos dias de hoje situa-se, no meu modo de ver, no prolongamento da tradição grega: a idéia de que é a própria linguagem que é o acontecimento do sentido, o acontecimento fundamental. Aí nós tocamos questões últimas, supondo que haja questões últimas: a prioridade, a ultimidade são termos da filosofia grega. Mas me apercebo que não respondi diretamente à sua questão sobre o *eu* e o *outro*. Tenho a impressão de ter falado dela, em certo sentido, ao responder à questão precedente.

H. Philipse – Qual é a relação entre a religião e a filosofia e entre sua religião e sua filosofia?

E. Lévinas – A religião sabe muito mais. A religião crê saber muito mais. Não creio que a filosofia possa consolar. A consolação é uma função totalmente diferente; é religiosa.

H. Philipse – Para o senhor, a filosofia é um divertimento como para Pascal?

E. Lévinas – Se o incontornável pode ser divertimento e se um divertimento pode ser incontornável.

H. Philipse – A atitude filosófica, que é por essência uma atitude cética, não está em contradição com a atitude da fé?

E. Lévinas – “Cético” quer dizer apenas o fato de examinar as coisas, o fato de pôr as questões. Não penso que uma questão – ou pelo menos o questionamento originário – seja apenas uma insuficiência de resposta. As questões funcionais, mesmo as

científicas – e muitas filosóficas – nada mais esperam que respostas. A interrogação como atitude original é uma “relação” àquilo que resposta alguma pode conter, àquilo “que não pode ser contido”; torna-se responsabilidade. Toda resposta comporta um “à margem da questão” e faz apelo a um des-dito.

Prof. Dr. Th. De Boer – Gostaria de colocar-lhe uma questão de método que aparece em várias passagens de sua obra. Como é possível exprimir em discurso a relação metafísica com o Outro? No prefácio da obra *Totalidade e infinito* o senhor se refere ao método transcendental de Husserl. Afirma ter seguido a análise intencional que remonta à origem aquém de toda origem, o fundamento mais radical da teoria e da prática. No seu livro recente encontrei duas idéias novas concernentes ao problema do método. Na página 228, aparece a exaltação da linguagem que é talvez a própria filosofia; e na página 182, o senhor fala de iteração pré-reflexiva (“no Dizer deste próprio Dizer”). Poder-se-ia, pois, concluir que há, por assim dizer, três caminhos que conduzem da ontologia à metafísica: a redução transcendental, a exaltação e a iteração. O que lhe solicito hoje concerne sobretudo a algumas passagens da obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, onde o senhor diz que em dado momento as categorias ontológicas se transformam em termos éticos (p. 146) e que os tropos da linguagem ética encontram-se adequados à estrutura que o senhor quer exprimir (p. 155). A linguagem está em condições de igualar o paradoxo da descrição metafísica (cf. p. 120, n. 35). Gostaria de saber se as citações referidas representam um elemento radicalmente novo em seu pensamento ou não. – Será que a linguagem ética não torna supérflua a problemática difícil dos caminhos para a metafísica, da redução da linguagem ontológica? Pois estes caminhos são aporias ou becos sem saída. Pelo fato de dar posição central ao problema da inefabilidade da dimensão metafísica, o senhor não honra demais a ontologia? O senhor diz que a linguagem traduz tão bem quanto

trai. Se a linguagem ética é adequada à problemática metafísica, isto não vale para a linguagem ética. E isto não vem significar que a exploração da linguagem ética poderia oferecer possibilidades novas para dizer a relação ao Infinito?

E. Lévinas – São questões fundamentais. O que está escrito no prefácio de *Totalidade e infinito* permanece para mim verdadeiro até o fim quanto ao método. Não é a palavra “transcendental” que eu reteria, mas a noção de análise intencional. Penso que, apesar de tudo, o que faço tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua fenomenologia não seja totalmente respeitada. O traço dominante, que determina mesmo aqueles que hoje não se dizem mais fenomenólogos, consiste no fato de que, ao remontar a partir do que é pensado para a plenitude do próprio pensamento, se descobre, sem haver aí implicação alguma de ordem dedutiva, dialética ou outra, dimensões de sentido cada vez novas. É esta análise que me parece a novidade husseriana e que, separada da metodologia própria de Husserl, é uma conquista que permanece para todos. O fato é o seguinte: se, ao falar de um tema, vou para as “modalidades” pelas quais a ele se acede, tal modalidade é essencial ao sentido deste próprio tema; ela nos revela uma paisagem de horizontes que foram esquecidos e com os quais o que se mostra não tem mais o sentido que tinha quando se o considerava diretamente. A fenomenologia não consiste em erigir os fenômenos em coisas em si, mas em conduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, consiste em fazer aparecer o próprio aparecer por trás da quididade que aparece, mesmo que este aparecer não incruste suas modalidades no sentido que ele libera ao olhar. Eis o que permanece, mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teorética, quando não é mais considerada como ato. A partir da tematização do humano, abrem-se dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e procuram estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia.

E agora o resto. É na situação que se realiza, me parece, a unidade daquilo que fica disperso ou parece construído ou dialético no dizer ontológico, o qual, aliás, deve lutar contra as formas ônticas de toda linguagem. Nesse sentido, a linguagem que a traduz fala de maneira mais direta; mas inversamente o alcance – ou, se preferir, o contexto – desta linguagem é inseparável deste itinerário a partir da ontologia. A ética é como a redução de certas linguagens. Nisto é mais adequado; mas eu diria também que o Dizer logo deve ser acompanhado de um desdito, e o desdito deve ainda ser desdito à sua maneira, sem parar; não há formulações definitivas. É por isso que minha conclusão no livro acima citado intitula-se “outramente dito”. Enfim, algo sobre o qual o senhor não me interroga – mas, talvez, o termo “exaltação” faça alusão a isso –, que vai ilustrar em que sentido é possível, nos desdobramentos, associar as idéias de uma nova maneira, debulhar os conceitos de uma maneira nova. O termo que uso muito neste momento é “ênfase”. O método transcendental consiste sempre em buscar o fundamento. – “Fundamento”, aliás, é um termo da arquitetura, termo que existe para um mundo que se habita, mundo que é antes de tudo o que ele suporta, mundo astronômico da percepção, mundo imóvel, o repouso por excelência, o Mesmo por excelência. A partir daí, uma idéia é justificada quando ela encontrou seu fundamento, quando se mostrou as condições de sua possibilidade. – Por outro lado, na minha forma de proceder que parte do humano e da aproximação do humano, do humano que não é simplesmente o que habita o mundo, mas que envelhece no mundo, que dele se retira de maneira diferente que por oposição – que dele se retira pela passividade do envelhecimento (retirada que confere, talvez, à própria morte seu sentido, em vez de pensá-la a partir da negação que é um julgamento) – há outra maneira de justificação de uma idéia pela outra: passar de uma idéia a seu superlativo, até sua ênfase. Eis que uma nova idéia – de forma alguma implicada na primeira – decorre ou emana da ênfase. A nova idéia encontra-se justificada não sobre a base da primeira.

mas por sua sublimação. Exemplo bem concreto: em certo sentido, o mundo real é o mundo que se põe, sua maneira de ser é a tese. Mas pôr-se de maneira verdadeiramente superlativa – não brinco com as palavras – não é expor-se, pôr-se a ponto de aparecer, afirmar-se a ponto de se fazer linguagem? Assim, passamos de uma estrutura rigorosamente ontológica para a subjetividade ao nível da consciência que o ser invoca.

– Dou outro exemplo. Quando digo: a passividade consiste em entregar-se, em sofrer além de toda passividade, passividade que não se assume, chego à fissão do si mesmo. Nossa “passividade” ocidental é receptividade seguida de assunção. As sensações são produzidas em mim, mas eu me apodero destas sensações e as concebo. Estamos diante de um sujeito passivo quando ele não se dá seus conteúdos, é verdade. Mas ele os acolhe. Ele se entrega bem mais quando ele se diz; sejam quais forem os refúgios do *Dito* – das palavras e das frases – o *Dizer* é abertura, um novo grau de passividade. Antes do discurso, sou revestido de uma forma, *sou* onde meu ser me esconde. Falar é romper esta cápsula da forma e entregar-se. – Trato a ênfase como procedimento. Penso reencontrar aí a *via eminentiae*. Em todo caso, é a maneira pela qual passo da responsabilidade à substituição. A ênfase significa ao mesmo tempo figura de retórica, excesso da expressão, maneira de se exagerar e maneira de se mostrar. O termo é muito bom, como o termo “hipérbole”: há hipérboles em que as noções se transmutam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia!

Responderia isso quanto ao método. Dir-lhe-ei também que mais não sei. Não creio que possa haver transparência possível em método nem que a filosofia seja possível como transparência. Aqueles que, ao longo de sua vida, fizeram metodologia escreveram muitos textos que substituem livros mais interessantes que eles poderiam ter escrito. Azar para a caminhada sob um sol sem sombra que seria a filosofia.

Essas são as reflexões pelas quais sustentaria que meu método, apesar de tudo, é “análise intencional”; que a linguagem

ética me parece mais próxima da linguagem adequada; e que, para mim, a ética não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas que é, de alguma maneira, mais ontológica que a ontologia, uma ênfase da ontologia.

Isso responde também à questão escrita que passo a ler: "Em 1972 – portanto antes da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – o professor Dr. Th. De Boer escreveu um artigo sobre sua obra intitulado *Um transcendentalismo ético*. Se a condição transcendental é explicada não como um fato mas como um valor prévio – em holandês voor-waarde – o senhor consente nesta característica?" Pois bem, estou absolutamente de acordo com esta fórmula, se transcendental significa certa anterioridade: salvo que a ética precede a ontologia. Ela é mais ontológica que a ontologia, mais *sublime* que a ontologia. É de lá que procede o equívoco que a faz parecer chapeada sobre, ao passo que ela a precede. Trata-se, pois, de um transcendentalismo que começa pela ética.

Prof. Dr. J.G. Bomhoff – A experiência moral não pode ser traduzida como uma experiência do outro enquanto idêntico a si mesmo? A meu ver, isto corresponde muito bem ao imperativo, pelo menos, bíblico: "Ama teu próximo como a ti mesmo."

E. Lévinas – Em primeiro lugar, procuro evitar a expressão "experiência moral"; esta supõe um sujeito que está aí, que antes de tudo é e que, em certo momento, faz uma experiência moral; ao passo que é na maneira pela qual ele está aí, pela qual vive, que aparece esta ética; ou mais exatamente: o des-inter-essamento des-faz seu esse. A ética significa isto.

No que concerne ao texto bíblico – mas eis-nos em plena teologia – sinto-me bem mais embaraçado do que os tradutores aos quais o senhor se refere. Que significa a expressão "como a ti mesmo"? Buber e Rosenzweig sentiam-se aqui muito embaraçados pela tradução. Disseram para si: a expressão "como a ti mesmo" não significa que se ama mais a si mesmo? Em vez de verter como o senhor, traduziram: "Ama teu próxi-

mo, ele é como tu". Mas se consentir em separar o último termo do versículo hebraico *kamokha* do início do mesmo, pode-se ler o todo ainda de outra forma: "Ama teu próximo; esta obra é como tu mesmo"; "Ama teu próximo; é tu mesmo"; "É este amor do próximo que é tu mesmo". Diria o senhor que é uma leitura extremamente audaciosa? Mas o Antigo Testamento suporta várias leituras, e é quando o conjunto da Bíblia se torna o contexto do versículo que este ressoa com todo seu sentido. É isto o comentário infundável do Antigo Testamento. Um padre dominicano, por quem tenho grande admiração e que conhece admiravelmente o hebraico, disse um dia na minha presença: o que se toma por uma interpretação infinita da letra da Escritura é simplesmente uma leitura que considera como contexto do versículo o conjunto do livro. Não bastam os dois ou três versículos que precedem ou seguem o versículo a ser comentado! Para a hermenêutica absoluta de um versículo é mister o conjunto do livro! Ora, no conjunto do livro há sempre uma prioridade do outro em relação a mim. Esta é a contribuição bíblica no seu conjunto. Responderia à sua questão da seguinte maneira: "Ama teu próximo; tudo isto é tu mesmo; esta obra é tu mesmo; este amor é tu mesmo". *Kamokha* não se refere a "teu próximo", mas a todas as palavras que o precedem. A Bíblia é a prioridade do outro em relação a mim. É em outrem que sempre vejo a viúva e o órfão. Outrem sempre tem precedência. A isto chamei, em linguagem grega, dissimetria da relação interpessoal. Nenhuma linha do que escrevi fica de pé sem isto. Eis o que é a vulnerabilidade. Somente um eu vulnerável pode amar seu próximo.

Prof. Dr. H.J. Heering – Quando outrem faz mal contra mim, geralmente ele o faz também contra si. O senhor diz: sou eu que o substituo e é imoral exigir que ele me substitua. Duas questões surgem: não é verdade que, em certos casos, a substituição pode implicar que me oponha a outrem para seu bem? E a segunda: Esta substituição de outrem a mim, em vez de imo-

ralidade, não pode ser, às vezes, a-moralidade no sentido do que é mais sublime do que a moral, em suma, não pode ser gratidão?

E. Lévinas – A substituição a outrem quer dizer: no extremo refúgio de mim mesmo não me sentir inocente inclusive do mal que outrem me faz. Irei bem mais longe. "Extremo refúgio" não é uma fórmula suficiente. Pode fazer crer que o eu tem uma cápsula. Para explicar a noção de substituição é mister que diga mais, que use hipérboles: a individuação de mim, aquilo pelo qual o eu não é simplesmente um ser idêntico, uma substância qualquer, mas aquilo pelo qual ele é ipseidade, aquilo pelo qual ele é único, sem extrair sua unicidade de nenhuma qualidade exclusiva, é o fato de ser designado ou assignado ou eleito para se substituir sem poder se esquivar. Por esta assignação indesviável, do "Eu" em geral, do conceito se arranca aquele que responde na primeira pessoa – eu, ou diretamente no acusativo: "eis-me aqui".

É a partir dessa idéia que consegui compreender melhor algumas páginas de Heidegger. (Os senhores sabem, sempre me custa prestar homenagem a Heidegger; mas sabem também que não é por causa de sua genialidade incontestável.) No parágrafo 9 de *Sein und Zeit*, o *Dasein* é posto como *Jemeinigkeit*. Que significa esta *Jemeinigkeit*? *Dasein* significa que o *Dasein* tem de ser. Mas esta "obrigação" de ser, esta maneira de ser é uma exposição a ser tão direta que se torna minha! É a ênfase dessa retitude que se exprime por uma noção de *propriedade* primeira que é a *Jemeinigkeit*. A *Jemeinigkeit* é a medida extrema da modalidade pela qual o *Dasein* é submetido à essência. Algumas linhas abaixo, Heidegger diz: é porque o *Dasein* é *Jemeinigkeit* que ele é um *Ich*. Ele não diz absolutamente que o *Dasein* é *Jemeinigkeit* porque ele é um *Ich*; ao contrário, ele vai ao *Ich* a partir da *Jemeinigkeit*, a mim a partir do "superlativo" *Ausgeliefertheit*. O *Dasein* está tão entregue ao ser que o ser é seu. É a partir de minha impossibilidade de me recusar a essa aventura que a aventura é minha própria, que ela é *eigen*, que

o *Sein* é *Ereignis*. E tudo o que vai ser dito sobre o *Ereignis* em *Sein und Zeit* já está indicado no parágrafo 9 do mesmo. O ser é o que se torna meu-próprio, e é por isso que se requer um homem ao ser. É pelo homem que o ser é “propriamente”. – São as coisas mais profundas de Heidegger. O parágrafo citado, com o movimento que vai da *Jemeinigkeit* ao *Ich*, ficou muito empalidecido pela tradução de *Eigentlichkeit* por “autenticidade”; empalideceu-se precisamente esse elemento de *Eigentlichkeit* na autenticidade: princípio de todo *Eigentum* (podemos possuir alguma coisa porque há *Jemeinigkeit*), mas sobretudo “o acontecimento do ser”, a essância – como a não-alienável.

Essa leitura de Heidegger com certeza me foi ditada pela idéia de que o eu humano, o si-mesmo, a unicidade do eu consiste na impossibilidade de se esquivar do outro. Enquanto não há outro, não se pode falar nem de liberdade nem de não-liberdade; ainda não há identidade da pessoa que é uma identidade do “indiscernível”, interior a quem é único por força de se não poder esquivar do outro. O não-poder-se-esquivar é precisamente esta marca de unicidade em mim: a primeira pessoa fica primeira pessoa, mesmo quando empiricamente ela se esquia. Esquivar-se, verbo pronominal: quando me esquivo de minhas obrigações para com o outro, ainda permaneço eu. Não faço alusão ao sentimento do pecado para dizer que é neste sentimento do pecado que se atesta que se é para o outro; direi: é-se entregue porque se é eu. Neste sentido, o eu é absolutamente inconstruível conceitualmente. No conhecimento, com certeza, há retorno do eu a si, mas se há no fluxo da consciência um centro em direção ao qual o retorno é possível, o nó deste retorno provém de outra intriga. É pela ética, pela ênfase de minha obrigação que eu sou eu.

É assim que respondo à sua questão. Neste sentido, sua objeção é absolutamente justa ao nível psicológico, ao nível das relações inter-humanas; mas ela me conduz a enunciar o que acontece – metafisicamente – sob esta substituição que o senhor tem razão de examinar também no sentido de conduta ética, de conduta cotidiana.

Quanto à objeção que me é feita de que essa idéia de responsabilidade implica certo paternalismo – “você é responsável pelo outro e não se importa com o fato de que o outro deva aceitar sua responsabilidade” –, respondo: o que o outro pode fazer por mim compete a ele. Se também isto fosse minha atribuição, a substituição seria apenas um momento do intercâmbio e perderia sua gratuidade. Minha atribuição é minha responsabilidade e minha substituição inscrita no meu eu, inscrita como eu. O outro pode substituir a quem quiser, salvo a mim. Provavelmente, é por causa disto que somos numerosos no mundo. Se, em lugar de substituir a outrem, eu esperar que outro me substitua, cairia numa moral duvidosa além de, com isto, destruir toda transcendência. Não é possível deixar-se substituir para a substituição, como não é possível deixar-se substituir para a morte.

Prof. Dr. H. Heering – Sendo assim, vem à tona a questão escrita n. 9: “*O senhor recusa a idéia de perdão concedido por Deus, e vê isto como uma diferença importante entre sua concepção judaica e a concepção cristã. Não seria possível lançar uma ponte entre essas duas concepções pelo pensamento freqüentemente pronunciado na Bíblia, que o perdão de Deus não nega a Tora mas, ao contrário, convida a obedecê-la? Como, nesta perspectiva, se deve julgar seus conceitos ‘inspiração’ e ‘testemunho?’*”

E. Lévinas – Não há sequer um elemento de uma grande espiritualidade que esteja ausente em outra grande espiritualidade. A idéia de graça não é em absoluto uma idéia rejeitada pela espiritualidade judaica. Convém notar, de passagem, que para caracterizar a espiritualidade judaica não basta evocar o Antigo Testamento; é judaico o que é lido segundo o pensamento rabínico no Antigo Testamento. Ora, segundo este pensamento, para se obter a graça é absolutamente necessário que haja um primeiro gesto vindo do homem. Inclusive Maimônides afirma isto. Maimônides, ineobiado de pensamento grego quanto de Talmude, diz num dos textos de seu Código Rabí-

nico, consagrado ao arrependimento, que tive ocasião de comentar recentemente diante de cristãos: o primeiro gesto a pedir o perdão está em minha liberdade e é devido por mim, e só quando este primeiro gesto é realizado é que o Céu vem em socorro. Proceder-se-á em teu socorro e te será dado mais que a parte igual ao que tens feito. Suponho que os senhores são hebraizantes: a famosa fórmula *Im Shamoá Tishma*, que significa, em hebraico simples, "se tu escutas", é dividida em duas: *Im Shamoá* = "se tu escutas", "se tu obedeces"; *Tishma* = "tu entenderás muito mais". Este redobramento característico do verbo hebraico é entendido assim com toda a liberdade do comentário rabínico que, no entanto, na sua aparente acribia literal – contra a gramática – procura o espírito do conjunto. Mas, eis que estamos em plena teologia!

A noção de pecado original existe também no pensamento rabínico; o pecado não comporta uma condenação que pode estender-se até tornar impossível o primeiro gesto de liberdade no arrependimento. Os textos de Maimônides são explícitos a este propósito. Lembro-me que meus ouvintes cristãos ficaram admirados desse livre-arbítrio absoluto. Pareceu-lhes psicologicamente aberrante. Porém, acrescentaram: "No fundo, também nós mantemos os dois pólos da corrente; portanto, isto não pode ser absolutamente aberrante". – Gerhard Scholem, historiador da religião (sem contar-se entre os homens religiosos), mostrou que na mística judaica o fiel, na sua aproximação a Deus, é como a borboleta que gira em torno do fogo, bem perto, mas nunca entra no fogo. Conserva sempre sua independência em relação ao fogo em torno do qual gira. Toda a mística judaica é como essa borboleta que não queima suas asas. – Mas, estou a relatar-lhes fatos de história do pensamento judaico; não é filosofia.

Chegou, talvez, o momento de ler a questão escrita concernente à noção do infinito: "Como compreender o adjetivo 'infinito'? Na origem, é um substantivo ou um advérbio? Dito de outro modo: o infinito 'é' 'algo', ou apenas um 'como', notadamente o 'como' da alteridade: infinitamente outra?" Penso que

o infinito é o domínio em que essas distinções desaparecem. Não se trata de uma resposta retórica. Penso que se o infinito fosse um infinito sob o qual houvesse substância, um *Etwas überhaupt* (o que justificaria o termo de substantivo), ele não seria absolutamente outro, seria um outro “mesmo”. Não há nenhum ateísmo nessa modalidade de não tomar Deus por um termo. Penso que Deus não tem sentido fora da busca de Deus. Não se trata de uma questão de método nem de uma idéia romântica. O “In” do In-finito é ao mesmo tempo a negação e a afecção do Finito – o não e o em – o pensamento como busca de Deus – a idéia do Infinito em nós de Descartes.

Prof. Dr. H. Van Luyk – Gostaria de chamar sua atenção sobre uma das questões escritas: “*Por que a realidade de Deus só pode ser expressa em termos do passado, por que não nos termos do futuro e da esperança? Encontramos ambos os dois na Bíblia. Além do mais, o passado, na Bíblia, não tem um sentido escatológico?*”

E. Lévinas – Resposta rápida: trata-se de pontos ainda não expostos nos meus escritos publicados até aqui. O porvir – o futuro – é um tema que nunca desenvolvi suficientemente, embora tenha evocado furtivamente o do messianismo na obra *Totalidade e infinito*. Entretanto, há neste livro um capítulo referente ao erotismo e ao filho, ao além do possível que é o porvir. Isto concerne ao porvir segundo a maneira que me é própria e que consiste em tratar do tempo a partir do Outro. E isso não é fidelidade a um trabalho de 1947, publicado sob o título *Le temps et l'autre*, mas é uma “fenomenologia” do tempo. Ele é segundo seu sentido (se é possível falar de sentido sem intencionalidade: sem visão nem visada) espera paciente de Deus, paciência do des-mesurado (um a-Deus, como me exprimo agora); mas espera sem esperado. Pois espera de quem não pode ser termo e que é sempre reenviado do Outro a outrem. É precisamente o sempre da duração: duração do tempo. O comprimento do tempo não é o comprimento de

um rio que flui, onde o tempo é confundido com o que é temporal. Tempo como relação ou – no sentido etimológico do termo – como de-ferência ao “que” não pode ser re-presentado (e que, por esta razão, falando com propriedade, nem se pode dizer “que”) – mas que na sua diferença não me pode ser in-diferente. Ou tempo como questão. Não-in-diferença, uma modalidade de ser in-quietado pela diferença sem que cesse a diferença – passividade ou paciência sem assunção, pois de-ferência ao que supera minha capacidade – questão! Por aí, infinitamente mais que a re-presentação, a posse, o contato e a resposta – mais que toda esta positividade do mundo, da *identidade*, do ser, que ousa desqualificar o sujeito, a busca, a questão e a inquietude como se a questão e a busca fossem pensamentos insuficientes e “privações”.

Não sei se a esta altura se pode falar de esperança, a qual tem asas e não se assemelha à paciência em que se dissipia a intencionalidade, tão viva ainda na esperança, para virar em ética. Pouco publiquei sobre estes temas até aqui além do texto bem recente saído na revista *Nouveau Commerce* (n. 30-31), intitulado “*Dieu et la Philosophie*”, e peço desculpas por abordá-los sob diversos ângulos ao mesmo tempo, sem projeto delineado. O senhor tem razão, é claro. Não desenvolvi o tema do futuro tão largamente como o do passado *imemorial*. Talvez, por causa da consolação que se espera da filosofia do porvir. Pois as consolações são a vocação da religião. Quando introduzo a noção do profetismo, não me interesso por sua dimensão de oráculo. Ela me parece filosoficamente interessante enquanto significa a heteronomia – e o traumatismo – da inspiração pela qual defino o espírito contra todas as concepções imanentistas. O passado do qual jamais faço uso para remontar a um Deus criador, mas para remontar a um passado mais antigo que todo passado rememorável, e onde o tempo se deixa descrever na sua diacronia mais forte que a re-presentação contra toda memória e toda antecipação que sincronizam esta dia-cronia. Com efeito, é esta ilusão do pre-

sente por causa da memória que sempre me pareceu mais tenaz que uma ilusão devida à antecipação. A antecipação do porvir é muita curta; quase não há antecipação. O porvir é de um só golpe bloqueado e desconhecido e, consequentemente, em relação a ele o tempo é sempre diacronia. Para o passado, há todo um domínio que é representável – lá onde a memória não chega, chega a história ou a pré-história. Extrai-se tudo do passado. – Mas é na obrigação para com outrem, obrigação que nunca contraí – jamais assinei qualquer obrigação, jamais fiz qualquer contrato com outrem – que uma escritura foi passada. Algo como já concluído aparece na minha relação com outrem. É precisamente aí que me confronto com o imemorial, imemorial não representável. É aí que reina uma verdadeira diacronia, uma transcendência se passa; mas não uma transcendência que se torna imanente. Todas as transcendências tornam-se imanentes se é possível o salto sobre o abismo, inclusive o salto da representação. Foi assim que me pareceu extremamente interessante investigar por este caminho... “o que era antes do ser”, um “antes” não sincronizável com o que vinha a seguir. Por isso, uso com frequência a expressão “um tempo antes do tempo”. A noção de criação implica-o também. O que choca normalmente na noção de criação é o que aí se interpreta na linguagem da fabricação, na linguagem do presente. Mas na noção de um tempo antes do tempo algo toma sentido a partir da ética que não é simples repetição do presente, algo que não é re-presentável. Este é o motivo pelo qual o passado teve em meu trabalho, até o presente, esta função predominante.

Prof. Dr. Van Luyk – Será verdade que não há nenhuma filosofia do porvir?

E. Lévinas – Não sei. E isto não prova nada contra o futuro. No que acabo de dizer, encontram-se, talvez, possibilidades de desenvolvimento sobre o porvir.

Prof. Dr. Van Luyk – E Bloch?

E. Lévinas – Evidentemente, há uma esperança e, por consequência, uma *antecipação* utópica em Bloch. Mas Bloch procura um porvir apreensível. Sua esperança é imanente e a utopia provisória. Minha preocupação não é a de Bloch. Procuro pensar uma transcendência que não esteja na modalidade da imanência, que não caia na imanência: no menos procuro o mais que não pode ser abarcado.

Prof. Dr. Van Luyk – Entretanto, se é possível tematizar a transcendência como um tempo antes do tempo, por que não seria possível tematizá-la como um tempo após o tempo?

E. Lévinas – Pensa o senhor que essas simetrias sejam obrigatórias? O tempo como paciência da espera do Infinito que vira em “substituição a outrem” é tematização? Aliás, o passado, “anterior ao tempo”, “passado que nunca foi presente”, é tematizado na fraternidade em que significa? A busca do Infinito como Desejo tem acesso a Deus, mas não o apreende, não o tematiza como um fim. A finalidade seria insuficiente para descrever a relação com o Infinito! O sentido não está necessariamente na visão nem mesmo na visada! O porvir para Bloch é a exclusão de toda transcendência. Sua não-realidade da utopia é uma transcendência sem exterioridade! Mas pode-se falar de transcendência quando a *relação* com o utópico é ainda pensável como realização e apreensão? Seja como for, não posso menosprezar a grandeza deste “imanentismo com esperança”, mas cujo advento é realização, apesar da igualdade morte = nada. Há em Bloch uma maneira de não desesperar da morte sem nada colocar acima do esse. Quando se encontra um bom livro sobre a morte – mesmo o belo livro de M. Jankelevitch – sabe-se, após algumas linhas, que não há nada a fazer: será mister morrer a morte. Também em Bloch não há nada a fazer: será preciso morrer. Mas há muito a fazer – é preciso fazer muito – para sacudir da morte a angústia – não por divertimento – a fim de nada mais deixar para a morte que uma casca vazia. Pois, num mundo inteiramente humano-

zado, nosso ser passa integralmente na nossa obra. A angústia da morte, para Bloch, nada mais seria que a melancolia de uma obra inacabada. É a tristeza de deixar um mundo que não conseguimos transformar. Não o sabemos, porque estamos precisamente num mundo ainda inacabado. Que, num dado momento, o eu humano, que pertence à esfera obscura que subsiste num mundo inacabado e teme a morte, sinta a realização do ser, isto é, que o eu seja inteiramente eu – e eis que o mundo é mais eu que eu-mesmo: *tua res agitur*. A morte levará o que não conta mais! O mundo é meu e o verdadeiro eu é aquele que neste “meu” do mundo tem sua ipseidade de eu. O delineamento formal assemelha-se muito ao modo pelo qual o pessoal se deduz, em Heidegger, da maneira in-contornável pela qual o ser tem de ser. Também em Bloch o fato de o mundo que nos é estranho tornar-se, segundo sua hipótese, mundo acabado pelo homem coincide com a consciência de “*tua res agitur*”. Na intensidade deste *tua* surge o eu contra o qual a morte nada pode. A morte pode alguma coisa contra o ser empírico que eu era. Talvez isto não seja suficiente para o senhor. Em todo o caso, o que ele disse de surpreendente refere-se à possibilidade de pensar o eu a partir da *Jemeinigkeit*.

N.N. – O que o senhor pensa a respeito da terceira questão escrita? “Mesmo que se concorde que Outrem não possa ser compreendido nas categorias do Mesmo, não é preciso admitir que esta compreensão, além de meio para reduzir o outro ao mesmo, poderia ser também a condição para fazer valer as qualidades próprias do outro? Dito de outra maneira: não se pode fazer justiça à alteridade do outro pelo não compreender? Ou, em outra formulação: a ética e a compreensão excluem-se?”

E. Lévinas – Elas não estão no mesmo plano. Substituo a compreensão não por outras relações que seriam *incompreensões*, mas por aquilo mediante o qual a compreensão do outro começa a contar para um eu; não se trata do conhecimento do seu caráter, de sua posição social nem de suas necessidades, mas de sua nudidade de indigente, da indigência inscrita no

seu rosto, do seu rosto como privação que *me intima* como responsável e pelo qual suas necessidades só podem contar para mim. Disse-lhes que este *contar-para-mim* não é um *vocativo* que é um *bom-dia recíproco* e me mantém no meu “*para si*”. O vocativo não é suficiente! A ética é não somente quando não tematizo o outro, mas quando outrem me *obse-dia* ou me põe em questão. Pôr em questão não é esperar que eu responda; não se trata de dar uma resposta, mas de perceber-se responsável. Não sou nem objeto de uma intencionalidade nem seu sujeito – pode-se apresentar assim a situação que descrevo, embora esta maneira de se exprimir seja muito aproximativa. Ela apaga toda a novidade do *ser-em-questão* em que a subjetividade não guarda nada de sua *identidade* de ser, de seu *para-si*, de sua *sub-stância*, de sua *situação*, salvo a identidade nova daquele que ninguém pode substituir na sua responsabilidade e que, neste sentido, seria único. Esta condição ou *in-condição* não é, de forma alguma, teologia ou ontologia negativa. Ela se descreve e se diz; mas é preciso prestar atenção à expressão, des-dizer o que se diz e, especialmente, não supor que as formas lógicas das proposições se incrustem nas significações ex-postas. É preciso tomar precauções – e isto provavelmente é difícil. Mas não se deve cair. Não estamos diante de um mistério inefável. Não há pior água que água parada.

Prof. Dr. H.J. Heering – *Hora est.* Com estas palavras, o maceiro interrompe o discurso daquele que defende sua tese de doutorado, para indicar que chegou o momento de dar um ponto final. Nós lhe somos muito reconhecidos pela paciência que teve para este diálogo conosco. É deveras impressionante como em cada questão o senhor foi até o fundo e como chega a fazer justiça à intenção do outro que é diferente. Somos muito felizes pelo fato de nossa velha universidade outorgar-lhe um doutorado.

E. Lévinas – Muito obrigado. Tive a satisfação de defender minha tese.