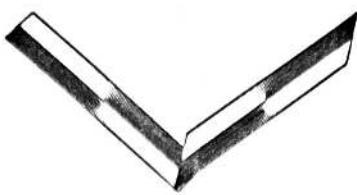


5 DEUS E A FILOSOFIA*



NOTA PRELIMINAR

As idéias aqui expostas já foram apresentadas, sob diversas formas, em conferências: na Universidade de Lille, em 13 de março de 1973; no congresso anual da Associação dos Professores de Filosofia das Faculdades Católicas da França, em 1º de maio de 1973; no simpósio organizado pela Academia de Ciências e Humanidades de Israel e pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Jerusalém, em honra do 90º aniversário do Professor Hugo Bergman, no dia 23 de dezembro de 1973 (em hebraico); nas Faculdades Universitárias Saint-Louis em Bruxelas, em 20 e 21 de fevereiro de 1974; nas reuniões organizadas pelo Centro Protestante de Estudos, no dia 3 de março de 1974, e pela Faculdade de Teologia Protestante, no dia 4 de março de 1974, em Genebra.

O texto que publicamos baseou-se sobre o conteúdo essencial de cada comunicação. Seu itinerário de conferências tomou um caráter ecumênico. Este fato é lembrado aqui, sobretudo, para prestar homenagem à vida e à obra do Professor Hugo Bergman, o qual, bem cedo instalado em Jerusalém, sempre foi fiel à vocação universal de Israel que o Estado de Sião devia servir, tornando possível um discurso dirigido a todos os homens na dignidade humana, para poder, em consequência, responder por todos os homens, nossos próximos.

* Publicado em *Nouveau Commerce*, n. 31, em 1975.

I. A PRIORIDADE DO DISCURSO FILOSÓFICO E A ONTOLOGIA

1º – “Não filosofar é ainda filosofar”. O discurso filosófico do Ocidente reivindica a amplidão de um englobamento ou de uma compreensão última. Obliga todo discurso a justificar-se diante da filosofia.

A teologia racional aceita essa vassalidade. Se ela consegue arrancar, em benefício da religião, algum domínio sobre o qual o controle da filosofia não se exerce mais, tal domínio terá sido reconhecido, com perfeito conhecimento de causa, como filosoficamente incontrolável.

2º – Essa dignidade de último e real discurso cabe à filosofia ocidental em virtude da coincidência rigorosa entre o pensamento em que a filosofia se mantém e a idéia da realidade em que este pensamento pensa. Para o pensamento, esta coincidência significa: não ter de pensar além daquilo que pertence à “gesta de ser” ou, pelo menos, não ter de pensar além daquilo que modifica uma prévia pertença à “gesta de ser”, como as noções ideais ou formais. Para o ser do real, esta coincidência significa: aclarar o pensamento e o pensado mostrando-se. Mostrar-se, aclarar-se significa precisamente ter um sentido, ter a inteligibilidade por excelência, subjacente a toda modificação de sentido. Consequentemente, seria preciso entender a rationalidade da “gesta de ser” não como eventual característica que lhe seria atribuída quando uma razão viria conhecê-la. Que um pensamento venha a conhecê-la, eis precisamente o que é a inteligibilidade. É preciso entender a rationalidade como incessante surgimento do pensamento pela energia da “gesta do ser” ou de sua manifestação, e é preciso entender a razão a partir desta rationalidade. Pensamento significativo (*sensé*), pensamento do ser seriam pleonasmos e pleonasmos equivalentes, justificados, porém, pelas peripécias e privações às quais esta identificação do pensamento do significativo e do ser, por direito, se expõe.

3º – O discurso filosófico deve, portanto, poder abranger Deus – de que fala a Bíblia – se Deus tem um sentido. Mas, pensado,

Deus se situa imediatamente no interior da “gesta de ser”. Situa-se como *ente* por excelência. Se a intelecção do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento filosófico, não é porque ela pensa Deus como *ente* sem explicitar previamente o “ser deste ente”, mas porque, ao tematizar Deus, ela o conduz no curso do ser; ao passo que o Deus da Bíblia significa de maneira diversa – isto é, sem analogia com uma idéia submetida a *critérios*, sem analogia com uma idéia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa, além do ser, a transcendência. E não é por azar que a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência. A teologia racional, radicalmente ontológica, procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência, exprimindo-a por advérbios de altura aplicados ao verbo ser: Deus existiria eminentemente ou por excelência. Mas, a altura – ou a altura acima de toda altura – que se exprime assim vem da ontologia? E a modalidade que este advérbio de altura eminente faz valer não rege o sentido verbal do verbo ser, a ponto de excluí-lo – inapreensível – do pensável, a ponto de excluí-lo do *esse* que se mostra, isto é, que se mostra significativo (*sensé*) num tema?

4º – Por outro lado, pode-se pretender que o Deus da Bíblia não tem sentido, quer dizer, não é pensável. Seria o outro termo da alternativa. “O conceito de Deus não é um conceito problemático, simplesmente não é conceito”, escreveu num livro recente a Senhora Delhomme, prolongando uma alta linhagem do racionalismo filosófico que se recusa a acolher a transcendência do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó entre os conceitos sem os quais não haveria pensamento. O que a Bíblia eleva acima de toda compreensão ainda não teria atingido o limiar da inteligibilidade!

Conseqüentemente, o problema que se põe e que será o nosso consiste em se perguntar se o sentido equivale ao *esse* do ser, isto é, se o sentido que em filosofia é sentido já não é restrição do sentido, se já não é derivação ou deriva do sentido, se o sentido equivalente à essência – à gesta do ser, ao ser enquanto ser – já não é abordado na presença que é o tempo do Mesmo. Suposição essa somente justificável pela possibilidade de remontar a partir

deste sentido, pretensamente condicionado, a um sentido que não se diria mais em termos de ser nem em termos de ente. É preciso perguntar-se se, para além da inteligibilidade e do racionalismo da identidade, da consciência, do presente e do ser – para além da inteligibilidade da imanência – não se entendem a significância, a rationalidade e o racionalismo da transcendência; se, para além do ser não se mostraria um sentido cuja prioridade traduzida em linguagem ontológica se dirá *prévia* ao ser. Não é certo que, para além dos termos de ser e ente, se recaia necessariamente no discurso da opinião ou da fé. Com efeito, permanecendo ou se querendo fora da razão, fé e opinião falam a linguagem do ser. Nada se opõe menos à ontologia que a opinião da fé. Perguntar-se, como tentamos fazê-lo aqui, se Deus pode ser enunciado num discurso sensato (*raisonnable*), que não seria nem ontologia nem fé, é, implicitamente, duvidar da oposição formal estabelecida por Yehuda Halévi e retomada por Pascal, entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, invocado sem filosofia na fé, por um lado, e o deus dos filósofos, por outro; é duvidar que esta oposição constitua uma alternativa.

2. A PRIORIDADE DA ONTOLOGIA E A IMANÊNCIA

5º – Dissemos que, para a filosofia ocidental, o sentido ou a inteligibilidade coincide com a manifestação do ser, como se o processo próprio do ser se produzisse, à guisa de inteligibilidade, na claridade, e assim se tornasse tematização intencional numa experiência. Desta tematização derivam ou são susceptíveis, por compressão ou por espera, todas as potencialidades da experiência. Na exposição temática, esgota-se o processo do ser ou da verdade. Mas, se o ser é manifestação – se o exercício do ser equivale a esta exibição – a manifestação do ser não é senão a manifestação “deste exercício”, isto é, manifestação da manifestação, verdade da verdade. Assim, a filosofia encontra na manifestação sua matéria e forma. Permaneceria no seu apego ao ser – ao ente ou ao ser do ente –, intriga do conhecimento e da verdade, aventura da experiência entre o claro e o obscuro. Há certeza

de que é neste sentido que ela carrega a espiritualidade do Ocidente em que o espírito permanece coextensivo ao saber. Mas saber – ou pensamento ou experiência – não deve ser entendido como um reflexo qualquer da exterioridade num foro interior. A noção do reflexo, metáfora ótica tomada dos entes e dos acontecimentos tematizados, não é o próprio do saber. O saber só se comprehende na sua essência própria a partir da consciência cuja especificidade fica escamoteada quando se a define com a ajuda do conceito do saber que a supõe.

É como modalidade ou modificação da *insônia* que a consciência é consciência de..., reunião em ser ou em presença que – em certa profundidade da vigilância em que a vigilância deve vestir-se de justiça – importa à insônia¹. A insônia – vigília ou vigilância – longe de se definir como simples negação do fenômeno natural do sono, pertence ao categorial, condição de toda atenção e de todo embotamento antropológico. Sempre no limiar do despertar, o sono comunica com a vigília: mesmo tentando evadir-se, permanece à escuta na *obediência da vigília* que o ameaça e chama, da vigília que exige. O categorial da insônia não se reduz nem à afirmação tautológica do Mesmo, nem à negação dialética e nem ao êxtase da intencionalidade tematizante. Vigiar não equivale ao *cuidado de vigiar...* em que já se procura o idêntico, o repouso e o sono. É na consciência somente que o *vigiar*, já medusado, se dobra para um conteúdo que se identifica e se reúne numa presença, na “gesta de ser” e que aí se absorve. A insônia como categoria – ou como metacategoria, mas, nesse caso, é por ela que o *meta* toma sentido – não vem inscrever-se num quadro de categorias a partir de uma atividade determinadora, exercida sobre o outro como *dado*, pela unidade do Mesmo (e toda atividade não é mais que identificação e cristalização do Mesmo contra o Outro, mas sob sua afecção), afim de assegurar ao Outro, consolidado em ente, a gravidade de ser. A insônia – a vigília do despertar – é inquietada desde o coração de sua igualdade formal

1. Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 195-207.

ou categorial pelo Outro que desnucleia tudo o que, nela, se nucleia em substância do Mesmo, em identidade, em repouso, em presença, em sono; pelo Outro que rompe este repouso, que o rompe desde aquém do *estado* em que a igualdade tende a se instalar. Está precisamente aí o caráter categorial irredutível da insônia: o Outro no Mesmo que não aliena o Mesmo, mas precisa-mente o desperta; despertar como exigência que nenhuma obe-diência iguala ou adormece: um “mais” no “menos”. Ou, para fa-zer uso de uma linguagem dessueta, aí está a espiritualidade da alma incessantemente redespertada de seu estado de alma em que o próprio *vigiar* já se fecha sobre si mesmo ou adormece para se repousar nas suas fronteiras de estado. Passividade da Inspiração ou subjetividade do sujeito desembriagado de seu ser. For-malismo da insônia mais formal que o de toda forma definidora, delimitadora, enclausurante, formalmente mais formal que o da forma enclausurante em presença e em *esse*, repletando-se de conteúdo. Insônia ou vigília, mas vigília sem intencionalidade – des-interessada. Indeterminação – mas que não é apelo à forma – que não é materialidade. Forma que não *paralisa* seu próprio de-lineamento de forma, que não condensa em conteúdo seu pró-prio vazio. Não-abarcado – Infinito.

6º – A consciência já rompeu com esse des-interessamento. Ela é identidade do Mesmo, presença do ser, presença da presen-ça. É preciso pensar a consciência a partir dessa ênfase da pre-sença². A presença só é viável como um retorno da consciência a si mesma, fora do sono, e, por aí, a consciência remonta à insônia; mesmo que este retorno a si mesma, à guisa de consciência de si, nada mais seja que esquecimento do Outro que desperta o Mesmo do interior, mesmo que a liberdade do Mesmo nada mais seja que um sonho desperto. A presença só é viável como inces-sante retomada da presença, como incessante re-presentação. O sem-cessar da presença é repetição, sua retomada, sua apercep-ção de representação. A re-tomada não descreve a re-presenta-

2. Necessidade exigida pela justiça, a qual, no entanto, é exigida pela vigilância e, assim, pelo Infinito em mim, pela idéia do infinito.

ção. É a re-presentação que é a própria possibilidade do retorno, a possibilidade do *sempre* ou a presença do presente. A unidade da apercepção, o “eu penso” – a descobrir na re-presentação – à qual, assim, se devolve uma função, não é uma maneira de tornar a presença puramente subjetiva. A síntese realizada pela unidade do *eu penso*, por trás da experiência, constitui o ato da presença ou a presença como ato ou a presença em ato. Movimento englobante realizado pela unidade nucleada em “*eu penso*”, o qual, sinopse, é a estrutura necessária à atualidade do presente. O conceito operatório do idealismo transcendental que é a “atividade do espírito” não repousa sobre uma empiria qualquer do desdobramento de energia intelectual. É, sim, a extrema pureza – extrema até a tensão – da presença da presença, que é o ser em ato aristotélico, presença da presença, tensão extrema que vai à implosão da presença em “experiência feita por um sujeito”, em que precisamente a presença retorna sobre si mesma realizando-se plenamente. O psiquismo da consciência é essa ênfase do ser, presença da presença, suprema presença sem escapatória, sem subterfúgios, sem esquecimento possível nas dobras de uma implicação qualquer e que seria indesembrável; o “incessante” é a explicitação, sem possibilidade de apagamento, referência a um despertar à guisa de lucidez, mas assim vigília ao ser, atenção a... e não exposição ao outro, já modificação do formalismo sem intencionalidade da Insônia. Mas ocorre que pela consciência nada poderia se dissimular no ser; é uma luz que clareia de um extremo ao outro do mundo: tudo o que desliza e cai no passado é re-cordado ou reencontrado pela história. A reminiscência é a consciência extrema que é também a presença e a ontologia universais: tudo o que está em condições de encher o campo da consciência foi, a seu tempo, acolhido, percebido, teve uma origem. Pela consciência, o passado nada mais é que uma modificação do presente. Nada consegue ou pôde chegar sem se apresentar, passar de contrabando sem se declarar, sem se manifestar, sem se deixar inspecionar quanto à sua verdade. A subjetividade transcendental é a figura desta presença: nenhuma significação precede aquela que lhe confiro.

Como consequência, o processo do presente desenrola-se pela consciência como uma “nota firme” no seu *sempre*, na sua identidade do mesmo, na simultaneidade de seus momentos. O processo do subjetivo não vem de fora. É a presença do presente que comporta consciência, de sorte que a filosofia, à procura das operações transcendentais da apercepção do *eu penso*, não é uma curiosidade malsã e accidental qualquer; ela é a representação – a reatualização da representação, isto é, a ênfase da presença, o ficar-o-mesmo do ser na sua simultaneidade de presença, no seu *sempre*, na sua imanência. A filosofia não é somente conhecimento da imanência, mas é a própria imanência³.

7º – A imanência e a consciência, recolhendo a manifestação da manifestação, não são abaladas pela interpretação fenomenológica dos estados afetivos ou do psiquismo voluntário, que coloca no coração da consciência a emoção ou a angústia que viria desconcertar sua impassibilidade ou que, partindo do temor ou do tremor diante do sagrado, os compreenderia como vivências originais. Não é por azar que o axiológico e o prático recobrem, em Husserl, um fundo representativo.

Permanecem experiência – experiência dos valores, ou experiência do querido enquanto querido. O fundo representativo – que Husserl aí faz aparecer – consiste, aliás, menos numa serenidade qualquer da intenção teórica que na identificação do idê-

3. A noção da experiência é inseparável da unidade da presença, da simultaneidade e, consequentemente, remete à unidade da apercepção que não vem de fora “tomar consciência” da simultaneidade. Ela pertence à própria “maneira” da presença: presença – ser só é possível como tematização ou reunião do transitório e, a partir daí, como fenômeno que é a própria exibição temática. Nem toda significação remonta à experiência ou se resume em manifestação. A estrutura formal da significância: um-para-outro não remete imediatamente ao “mostrar-se”. Sofrer-pelo-outro, por exemplo, tem um sentido em ontológico, não é o único modo nem o modo prévio da inteligibilidade ou do sentido. É preciso questionar a experiência como fonte de sentido. Não se pode mostrar que o sentido enquanto saber tem sua motivação num sentido que, no ponto de partida, nada tem do saber. Nem por isso se contesta que a filosofia seja um conhecimento. Mas a possibilidade para o saber de englobar todo sentido não é a redução de todo sentido às estruturas que sua exibição impõe. Daí a idéia de uma dia-cronia da verdade em que o dito deve ser desdito, e o desdito mais uma vez desdito. Neste sentido, a essência cética da filosofia pode ser considerada com seriedade: o ceticismo não é uma contestação arbitrária, mas é uma doutrina da prova e do exame, embora irredutível ao exame de tipo científico.

tico à guisa de idealidade, na reunião, na representação à guisa de presença, à guisa de uma lucidez que não deixa nada escapar, breve na imanência.

8º – Mas, é bom notar: a interpretação da afetividade como modificação da representação ou como fundada sobre uma representação atinge seu objetivo na medida em que a afetividade é tomada ao nível de uma tendência – ou da concupiscência, como diria Pascal – ou de uma aspiração que pode satisfazer-se no prazer ou que, insatisfeita, permanece pura carência que faz sofrer; na base desta afetividade encontra-se a atividade ontológica da consciência – toda ela investimento e compreensão, isto é, presença e representação (cuja tematização especificamente teórica é apenas uma das modalidades). Isso não exclui que, por outro caminho que o da tendência que vai ao seu termo, desabroche uma afetividade que se distinga claramente do delineamento e do plano da consciência, e que saia da imanência, que é transcendência, da qual tentamos dizer o “alhures”.

9º – Um pensamento religioso que se justifica por experiências religiosas pretensamente independentes da filosofia já é, enquanto fundado sobre a experiência, referido ao “eu penso” e inteiramente ligado à filosofia. O “relato” da experiência religiosa não abala a filosofia e, consequentemente, não romperia a presença e a imanência das quais a filosofia é a realização enfática. É possível que a palavra Deus tenha chegado à filosofia a partir de um discurso religioso. Mas a filosofia – mesmo que o recuse – entende este discurso como o das proposições que versam sobre um tema, isto é, como tendo um sentido que se refere a um desenvolvimento, a uma manifestação da presença. Os mensageiros da experiência religiosa não concebem outra significação de sentido. A “revelação” religiosa é de antemão assimilada ao desenvolvimento filosófico – assimilação que a própria teologia dialética mantém. Que um discurso possa falar diversamente que para dizer o que foi visto ou ouvido no exterior, ou experimentado inte-

riamente – permanece insuspeito. Portanto, o ser religioso interpretava sua vivência como experiência. Contra sua vontade, já interpreta Deus, cuja experiência pretende fazer, em termos de ser, de presença e de imanência.

Daí surge a questão prévia: o discurso pode significar diferentemente que significar um tema? Deus significa como tema do discurso religioso que nomeia Deus – ou como discurso que, precisamente, pelo menos como primeira aproximação, não o nomeia, mas o diz por um título diverso que o da denominação ou da evocação?

3. A IDÉIA DO INFINITO

10º – A tematização de Deus na experiência religiosa já escamoteou o incomensurável da intriga que rompe a unidade do “eu penso”⁴.

Na sua meditação sobre a idéia de Deus, Descartes delineou o percurso extraordinário de um pensamento que vai até a ruptura do *eu penso*, com rigor inigualável. Mesmo pensando Deus como um ser, pensa-o como ser eminente, ou pensa-o como ente que é eminentemente. Diante desta aproximação entre a idéia de Deus e a idéia do ser, é preciso perguntar-se se o adjetivo *eminente* e o advérbio *eminentemente* não se referem à altura do céu acima de nossas cabeças e se não excedem a ontologia. Seja como for, Descartes mantém aqui uma linguagem substancialista, interpretando o incomensurável de Deus como um superlativo do existir. Mas, para nós, não é ali que reside sua contribuição insuperável. Não são as provas da existência de Deus que aqui nos interessam, mas a ruptura da consciência, que não é um recalcamento no inconsciente, mas um desembriagar-se ou um

4. Essa possibilidade de escamotear ou não atingir a divisão da verdade em dois tempos – do imediato e do refletido – merece consideração e prudência. Ela não conduz necessariamente à subordinação deste àquele ou daquele a este. A verdade como *dia-cronia*, como recusa da sincronização da síntese é, talvez, o próprio da transcendência.

despertar que sacode o “sono dogmático” que dormita no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto. *Cogitatum* de uma cogitação que, à primeira vista, a contém, a idéia de Deus, significando o não-abarcado por excelência – não é a própria absoluto do absoluto? – supera toda capacidade; sua “realidade objetiva” de *cogitatum* implode a “realidade formal” da cogitação. Isto, talvez, derrube – antes da letra – a validade universal e o caráter original da intencionalidade. Afirmamos: a idéia de Deus rompe o pensamento que – investimento, sinopse e síntese – nada mais faz do que enclausurar numa presença, re-presen-tar, reconduzir à presença ou deixar ser.

Malebranche soube medir o alcance do acontecimento: não há idéia de Deus ou Deus é sua própria idéia. Estamos fora da ordem em que se passa da idéia ao ser. A idéia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a idéias, diferente de todo conteúdo. Diferença esta que não é uma emergência, como se um englobamento tivesse sido possível, nem uma fuga qualquer ao império da consciência, como se uma compreensão pudesse ser feita aqui. E, contudo, idéia de Deus – ou Deus em nós – como se o não-se-deixar-englobar fosse uma relação excepcional comigo, como se a diferença entre o Infinito e o que devia englobá-lo e compreendê-lo fosse uma não-indiferença do Infinito a esse englobamento impossível, não indiferença do Infinito para o pensamento: posição do Infinito no pensamento, mas bem diversa daquela que se estrutura como compreensão do *cogitatum* pela cogitação. Posição como passividade inigualável, pois inassumível (talvez seja nesta passividade – de além de toda passividade – que se precisa reconhecer o despertar). Ou, inversamente, como se a negação incluída no In-finito em relação ao finito significasse não uma negação qualquer derivada do formalismo do julgamento negativo, mas, precisamente, a idéia do Infinito, isto é, o Infinito em mim. Ou, mais exatamente, como se o psiquismo da subjetividade equivalesse à negação do finito pelo Infinito, como se – sem

querer brincar com as palavras – o *in* do Infinito significasse ao mesmo tempo o *não* e o *dentro*⁵.

IIIº – A atualidade do *cogito* interrompe-se, assim, à guisa de idéia do Infinito pelo inenglobável, não pensado mas sofrido, pospondo num segundo tempo da consciência o que num primeiro tempo pretendia carregá-lo: após a certeza do *cogito*, presente a si mesmo na segunda Meditação, após a “parada” que as linhas finais desta Meditação sinalizam, a terceira meditação anuncia que “tenho de certo modo em mim, primeiramente, a noção do infinito que do finito, isto é, de Deus que de mim mesmo”. Idéia do Infinito, *Infinito em mim*, isto só pode ser como passividade da consciência – será ainda consciência? –, passividade inassimilável à receptividade. Esta é reapropriação no acolhimento, assunção no golpe recebido. A ruptura da atualidade do pensamento na “idéia de Deus” é uma passividade mais passiva que toda passividade; como a passividade de um traumatismo sob o qual a idéia de Deus fosse colocada em nós. “Idéia colocada em nós” – essa figura de estilo convém à subjetividade do *cogito*? Convém à consciência e à sua maneira de manter um conteúdo que consiste em deixar-lhe sempre as marcas de sua apreensão? No seu presente de consciência, não tira ela sua origem e seus conteúdos de si mesma? Uma idéia pode ser introduzida num pensamento e abjurar suas cartas de nobreza socrática, seu nascimento imanente na reminiscência, isto é, sua origem na própria presença do pensamento que a pensa ou na recuperação deste pensamento pela lembrança? Ora, na idéia do Infinito descreve-se uma passividade mais passiva que toda passividade atinente a uma consciência: surpresa ou suscepção do inassumível.

5. O nascimento latente da negação não reside na subjetividade, mas na idéia do Infinito; ou, se quisermos, na subjetividade enquanto idéia do Infinito. É neste sentido que a idéia do infinito, como manifesta Descartes, é uma verdadeira idéia e não apenas o que eu con-
cebo “pela negação do que é finito”.

mais aberta que toda abertura – despertar – mas sugerindo a passividade do criado⁶. A introdução em nós de uma idéia inabarcável derruba esta presença a si que é a consciência, forçando assim a barragem e o controle, frustrando a obrigação de aceitar ou adotar tudo o que entre de fora. Por isso, é uma idéia que significa, mas por uma significância anterior à presença, a toda presença, anterior a toda origem na consciência e, assim, an-árquica, acessível no seu vestígio; idéia que significa por uma significância mais antiga que sua exibição, que não se esgota na exibição, que não tira seu sentido de sua manifestação, rompendo assim com a coincidência do ser e do aparecer em que, para a filosofia ocidental, reside o sentido ou a racionalidade, rompendo a sinopse; idéia mais antiga que o pensamento rememorável que a representação retém na sua presença. Que pode querer dizer esta significância mais antiga que a exibição? Ou, mais exatamente, que pode querer dizer a antigüidade de uma significação? Na exibição, poderá ela entrar em outro tempo que o presente histórico, o qual já anula o passado e sua dia-cronia pelo fato de representá-lo? Que pode querer dizer esta antigüidade senão o traumatismo do despertar? – Como se a idéia do Infinito – o Infinito em nós – revelasse uma consciência que não está suficientemente desperta? Como se a idéia do Infinito em nós fosse exigência e significação no sentido em que, na exigência, uma ordem é significada.

6. Descartes, ao interrogar-se sobre “a maneira pela qual adquiri essa idéia”, sobre o sentido desta receptividade, diz na terceira Meditação: “Pois eu não a recebi pelos sentidos e jamais ela se ofereceu a mim contra minha expectativa como o fazem as idéias das coisas sensíveis, quando estas coisas se apresentam ou parecem apresentar-se aos órgãos exteriores de meus sentidos”. Nas idéias das coisas sensíveis, a surpresa da experiência é assumida pelo entendimento que extrai dos sentidos o inteligível claro e distinto, o que permite dizer que as coisas sensíveis “parecem apresentar-se aos órgãos exteriores de meus sentidos”. Processo da receptividade! “Ela” – a idéia do infinito, continua Descartes – “também não é uma pura produção ou ficção de meu espírito: pois, não está em meu poder diminuir-lhe ou acrescentar-lhe coisa alguma. E, consequentemente, nada mais resta a dizer senão que, como a idéia de mim mesmo, ela nasceu e se produziu comigo desde que fui criado”.

4. DIVINA COMÉDIA

12º – Já dissemos que não é na negação do finito pelo Infinito, entendida na sua abstração e no seu formalismo lógico, que se deve interpretar a idéia do Infinito ou o Infinito no pensamento; é, ao contrário, a idéia do Infinito ou o Infinito no pensamento que é a figura própria e irredutível da negação do finito. O *in* do infinito não é um não qualquer: sua negação é a subjetividade do sujeito por trás da intencionalidade. A diferença do Infinito e do finito é uma não-indiferença do Infinito para com o finito e o segredo da subjetividade. A figura do Infinito-introduzido-em-mim – conforme Descartes contemporânea de minha criação⁷ – significaria que o não-poder-compreender-o-Infinito-pelo-pensamento é uma relação de algum modo positiva com este pensamento; mas, com este pensamento como passivo, como cogitação quase desconcertada que não comanda mais – ou não comanda ainda – o *cogitatum*, que não se apressa ainda em direção da adequação entre o termo da teleologia espontânea da consciência e este termo dado no ser – o que é o destino da teleologia essencial da consciência, tendendo a seu termo intencional e conjurando a presença da re-presentação. Melhor dito: o não-poder-compreender-o-Infinito-pelo-pensamento significaria precisamente a condição – ou a in condição – do pensamento, como se dizer a incompreensão do Infinito pelo finito não significasse apenas dizer que o Infinito não é o finito e como se a afirmação da diferença entre o Infinito e o finito devesse permanecer abstração verbal sem a consideração do fato da incompreensão do Infinito pelo pensamento precisamente, a qual, por esta incompreensão, é posta como pensamento⁸, como subjetividade posta enquanto se põe a si mesma. O Infinito não precisa associar-se nada de novo para afetar a subjetividade: é seu próprio in-finito, sua diferença em relação ao finito, que já é sua não-indiferença para com o finito. Isso equivale à cogitação que não comprehende o *cogitatum* que a afeta absolutamente. O Infinito, ao afetar o pensamento, ao mesmo tempo o devasta e o chama:

7. Cf. nota precedente.

8. Ou, como diz Descartes, que é criada.

mediante uma “reposição em seu lugar”, ele o põe no lugar. Ele o desperta. Despertar do pensamento que não é acolhimento do Infinito – não é recolhimento nem assunção, os quais são necessários e bastam à experiência. A idéia do Infinito é seu questionamento. A idéia do Infinito sequer se assume como o amor que desperta na ponta de flecha que fere, em que o sujeito, aturdido pelo traumatismo, se retoma imediatamente na sua imanência de estado de alma. O Infinito significa, precisamente, o aquém da manifestação: o sentido não se reduz à manifestação, à representação da presença ou à teleologia; o sentido não se mede pela possibilidade ou impossibilidade da verdade do ser, mesmo que a significação do aquém devesse, de alguma forma – mesmo que fosse pelo seu vestígio – mostrar-se nos enigmas do dizer.

13º – Qual é, pois, a intriga do sentido, diferente daquela da re-presentação e da empiria, que se tece na idéia do Infinito – na monstruosidade do infinito *colocado* em mim –, idéia que, na sua passividade que precede toda receptividade, não é mais idéia? Qual é o sentido do traumatismo do despertar em que o Infinito não poderia se pôr como correlativo do sujeito, nem entrar em estrutura com ele, nem tornar-se seu contemporâneo numa co-presença – mas que o transcende? De que maneira pensar a transcendência como relação se ela deve excluir a última – e a mais formal – co-presença que a relação garante a seus termos?

O *in* do infinito designa a profundidade da afecção com que é afetada a subjetividade por essa “introdução” do Infinito nela, sem preensão e compreensão. Profundidade do sofrer que nenhuma capacidade comprehende, nenhum fundamento sustenta, em que gora todo processo de investimento e vão pelos ares as trancas que fecham a retaguarda da interioridade. Introdução sem recolhimento a devastar seu lugar como um fogo devorador, catastrofando o lugar, no sentido etimológico do termo⁹. Des-

9. “Eis o Eterno que sai do seu lugar, que desce e pisa as alturas da terra. Sob seus pés fundem-se as montanhas, os vales gretam: assim a cera funde-se sob a ação do fogo e as águas precipitam-se pelas ladeiras” (*Miquéias 1,3-4*). “O que sustenta cede ao que é sustentado”, transtorna-se ou se dissolve, esta é a “estrutura” (que é, se assim se pode dizer, a própria des-estrutura) que este texto enuncia e exprime, independentemente de sua autoridade – e de sua “retórica” de Sagradas Escrituras.

lumbramento em que o olho guarda mais do que tem; ignição da pele que toca e não toca o que, para além do apreensível, queima. Passividade ou paixão em que se reconhece o Desejo, em que o mais no menos desperta com a sua chama mais ardente, mais nobre e mais antiga um pensamento votado a pensar mais do que pensa¹⁰. Mas desejo de uma ordem outra que as da afetividade e da atividade hedonista ou eudemonista em que o Desejável se investe, se atinge e se identifica como objeto da necessidade, em que a imanência da representação e do mundo exterior se reencontra. A negatividade do *In* do Infinito – outramente que ser, divina comédia – escava um desejo que não se preenche, que se alimenta de seu próprio acréscimo e que se exalta como Desejo – que se afasta de sua satisfação – à medida que se aproxima do Desejável. Desejo de além da satisfação e que não identifica, como a necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim, de além do ser: des-interessamento, transcendência – desejo do Bem.

Mas se o Infinito em mim significa Desejo do Infinito, se está certo da transcendência que aí se passa? O desejo não restitui a contemporaneidade do desejante e do Desejável? Isto pode ser dito ainda de outra forma: o desejante não tira do Desejável, como se já o tivesse apreendido por sua intenção, uma complacência a desejar? O des-interessamento do Desejo do Infinito não é interessamento? Desejo do bem além do ser, transcendência – dissemos-lo sem nos preocupar pela maneira como o interessamento se exclui do Desejo do Infinito e sem mostrar em que o Infinito transcidente merece o nome de Bem, quando sua própria transcendência pode significar apenas indiferença.

14º – O amor só é possível pela idéia do Infinito – pelo Infinito introduzido em mim, pelo “mais” que devasta e desperta o “menos” desviando da teleologia, destruindo a hora e a felicidade do fim. Platão obriga Aristófanes a uma confissão, que na boca do mestre da Comédia ressoa de modo singular: “São aqueles que passam sua vida juntos, de ponta a ponta, que seriam...

10. Cf. *Totalité et infini*, seção I, p. 1-78 e *passim*.

incapazes de exprimir o que desejam que lhes aconteça um ao outro"¹¹. Hefesto dirá que querem "de dois seres que eram tornar-se um só"¹², restituindo, assim, um fim ao amor e reconduzindo-o à nostalgia do que foi outrora. Mas por que os mesmos amantes não sabem dizer o que pedem um ao outro além do prazer? Diotima vê a intenção do amor além desta unidade, mas o percebe indigente, carente e susceptível de vulgaridade. Vênus celeste e Vênus vulgar são irmãs. O amor se compraz na própria espera do Amado, quer dizer, goza-a mediante a representação que preenche a espera. A pornografia é, talvez, o que desponta em todo erotismo, como o erotismo em todo amor. Ao perder no gozo o desmesurado do Desejo, o amor é concupiscência, no sentido pascaliano do termo, assunção e investimento pelo *eu*. O *eu penso* reconstitui no amor a presença e o ser, o interessamento e a imanência.

A transcendência do Desejável além do interessamento e do erotismo em que se mantém o Amado é possível? Afetado pelo Infinito, o Desejo não pode visar a um fim que ele alcançaria: no Desejo, a aproximação afasta e o gozo só faz crescer a fome. Nesta reviravolta dos termos se "passa" a transcendência ou o desinteressamento do Desejo. Como? E na transcendência do Infinito, o que nos dita a palavra Bem? Para que o desinteressamento seja possível no desejo do Infinito, para que o Desejo além do ser, ou a transcendência, não seja uma absorção na imanência que assim faria seu retorno, é mister que o Desejável ou Deus fique separado no Desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo. Isso só é possível se o Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem. Retornar a outrem é despertar, despertar à proximidade, que é responsabilidade para com o próximo, a ponto de substituir-se a ele. Mostramos alhures¹³ a substituição a outrem no seio dessa respon-

11. *Banquete*, 192 C.

12. *Ibid.*, 192 E.

13. Cf. *Autrement qu'être*, cap. IV.

sabilidade e, por aí, a desnucleação do sujeito transcendental, a transcendência da bondade, nobreza do *suportar* puro, ipseidade de pura eleição. Amor sem Eros. A transcendência é ética, e a subjetividade – que enfim não é o “eu penso” (que ela é de inicio), que não é a unidade da “apercepção transcendental” – é, à guisa de responsabilidade por Outrem, sujeição a ele. O eu é passividade mais passiva que toda passividade porque no acusativo, se (*soi*) – que nunca esteve no nominativo – sob a acusação de outrem, mesmo que sem falta. Refém de outrem, obedece a um mandamento antes de tê-lo ouvido, fiel a um engajamento que jamais assumiu, a um passado que jamais esteve presente. Vigília – ou abertura de si – absolutamente exposta e desembriagada do êxtase da intencionalidade. E este modo para o Infinito, ou para Deus, de remeter, do seio de sua própria desiderabilidade, à proximidade não desejável dos outros – nós o designamos pelo termo de “eleidade”, virada extra-ordinária da desiderabilidade do Desejável – da suprema desiderabilidade que chama a ela a retidão retilínea do Desejo. Virada pela qual o Desejável escapa ao Desejo. A bondade do Bem – do Bem que não dorme nem dormita – inclina o movimento que ela suscita para afastá-lo do Bem e orientá-lo para outrem e somente por aí em direção ao Bem. Irrititude que vai mais alto que a retidão. Intangível, o Desejável separa-se da relação do Desejo que ele suscita e, por esta separação ou santidade, permanece terceira pessoa: Ele no fundo do Tu. Ele é Bem num sentido eminentemente preciso: não me cumula de bens, mas me sujeita à bondade, melhor que os bens a receber¹⁴.

Ser bom é déficit, enfraquecimento e loucura no ser; ser bom é excelência e altura além do ser – a ética não é um momento do ser

14. Franz Rosenzweig interpreta a resposta dada pelo Homem ao Amor com que Deus ama, como o movimento para com o próximo. Cf. *Stern der Erlösung*, parte II, livro II. É a retomada da estrutura que comanda um tema homilético do pensamento judaico: “As franjas nas bordas das vestes” cuja visão deve recordar ao fiel “todos os mandamentos do Eterno” (*Números* 15,38-40), recebem o nome *tsitsith*, em hebraico. Este termo é cotejado no antigo comentário rabínico, chamado *Siphre*, com o verbo *tsuts*, uma forma do qual no Cântico dos Cânticos 2,9 significa “observar” ou “olhar”: “Meu bem-amado... observa pela grade”. O fiel, ao olhar as “franjas” que lhe recordam suas obrigações, volta assim seu olhar ao Bem-amado que o observa. Seria isso o face-a-face com Deus!

– é outro modo e melhor que ser, a própria possibilidade do além¹⁵. Nessa reviravolta ética, o Desejável remetendo ao Não-desejável – nessa missão estranha que ordena aproximar-se de outrem – Deus é subtraído à objetividade, à presença e ao ser. Nem objeto, nem interlocutor. Seu afastamento absoluto, sua transcendência vira em minha responsabilidade – o não-erotismo por excelência – por outrem. É a partir dessa análise que Deus não é simplesmente o “primeiro outro”, “o outro por excelência” ou “o absolutamente outro”, mas outro que outrem, outro de uma alteridade prévia à alteridade de outrem, à sujeição ética ao próximo, e diferente de todo próximo, transcendente a ponto da ausência, a ponto de sua confusão possível com a indeterminação do *há (il y a)*¹⁶. Confusão em que a substituição ao próximo ganha em desinteressamento, quer dizer, em nobreza e, por isso mesmo, a transcendência do Infinito eleva-se em glória. Transcendência verdadeira de uma verdade dia-crônica e, sem síntese, mais alta que as verdades sem enigma¹⁷. Para que esta fórmula – transcendência até a ausência – não signifique a simples explicitação de uma palavra ex-cepçional, era mister restituir esta palavra à significação de toda a intriga ética – à divina comédia sem a qual esta palavra não poderia surgir. Comédia na ambigüidade do templo e do teatro, mas onde o rir fica sufocado na garganta com o aproximar-se do próximo, isto é, do seu rosto ou de seu desamparo.

15. É a significação do além, da transcendência e não a ética que nossa pesquisa busca. Encontra-a na ética. Significação, pois a ética estrutura-se como um-para-o-outro; significação do além do ser, pois fora de toda finalidade numa responsabilidade que sempre cresce – des-interessamento em que o ser se desfaz de seu ser.

16. Vestígio de um passado que jamais foi presente – mas ausência que ainda desconcerta.

17. Verdade dia-crônica – dia-cronia da verdade sem síntese possível. Haveria, contrariamente ao que nos ensina Bergson, “desordem” que não é outra ordem, lá onde os elementos não podem fazer-se contemporâneos, por exemplo, na maneira (mas será isso um exemplo ou a exceção?) pela qual Deus escapa à presença da re-presentação.

5. FENOMENOLOGIA E TRANSCENDÊNCIA

15º – A exposição da significação ética da transcendência e do Infinito além do ser pode ser feita a partir da proximidade do próximo e de minha responsabilidade por outrem.

Pôde parecer, até aqui, que se construía a abstração de uma subjetividade passiva. A receptividade do conhecimento finito é reunião da dispersão do dado em simultaneidade da presença, em imanência. A passividade “mais passiva que toda passividade” consistia em sofrer – ou, mais exatamente, em já ter sofrido num passado irrepresentável – que nunca foi presente – um traumatismo inassumível, atingido pelo *in* do infinito a devastar a presença e a despertar a subjetividade à proximidade de outrem. O não-abarcado, rompendo o abarcante ou as formas da consciência, transcende assim a essência ou “a gesta” do ser cognoscível que conduz sua forma de ser na presença; transcende o interessamento e a simultaneidade de uma temporalidade representável ou historicamente reconstituível, transcende a imanência.

Esse traumatismo – inassumível – infligido pelo Infinito à presença, ou essa afecção da presença pelo Infinito – essa afetividade – delineia-se como sujeição ao próximo: pensamento que pensa mais do que pensa – Desejo – envio ao próximo – responsabilidade por outrem.

Essa abstração, todavia, é-nos familiar no acontecimento empírico de obrigação para com o outro, como impossível indiferença – impossível sem carência – diante dos males e das faltas do próximo, como responsabilidade irrecusável para com ele. Responsabilidade cujos limites e urgência extrema é impossível fixar e medir. Para a reflexão, ela é desconcertante sob todos os ângulos, já que vai até a obrigação de responder pela liberdade do outro, de ser responsabilidade pela sua responsabilidade; ao passo que a liberdade que um eventual engajamento ou até a assunção de uma necessidade imposta exigiria não consegue encontrar um presente que englobe os possíveis de outrem. A li-

berdade deste não pode fazer estrutura nem entrar em síntese com a minha. A responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de aquém de minha liberdade, do não-presente, do imemorial. Entre eu e o outro escancara-se uma diferença que nenhuma unidade da apercepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é precisamente a não-indiferença dessa diferença: a proximidade do outro. Relação, no sentido absoluto do termo, extra-ordinária, não restabelece a ordem da representação em que todo passado retorna. A proximidade do próximo permanece *ruptura dia-crônica*, resistência do tempo à síntese da simultaneidade.

A fraternidade biológica humana – pensada com a sóbria frieza cainesca – não é uma razão suficiente para me tornar responsável por um ser separado; a sóbria frieza cainesca consiste em pensar a responsabilidade a partir da liberdade ou de acordo com um contrato. A responsabilidade pelo outro precede a minha liberdade. Não deriva do tempo tecido de presenças – nem de presenças esvaecidas no passado e representáveis – do tempo de inícios ou de assunções. Não me permite que me constitua num *eu penso* substancial como uma pedra, ou como um coração de pedra, em si e para si. Prolonga-se em substituição ao outro, até a condição – ou incondição – de refém. Responsabilidade que não dá margem de tempo: sem presente de recolhimento ou de retorno a si, e que me põe em situação de atraso; diante do próximo, eu compareço mais que apareço. Respondo de uma só vez a uma assignação. Assim, o pétreo nó de minha substância fica desnucleado. Mas a responsabilidade à qual fico exposto nesta passividade não me apreende como coisa intercambiável, pois ninguém aqui me pode substituir. Ao apelar a mim como a um acusado que não poderá recusar a acusação, obriga-me como insubstituível e único – como eleito. Na mesma medida em que me chama à minha responsabilidade me interdiz toda substituição.

Insubstituível para a responsabilidade, não posso sem carência ou sem falta ou sem complexo me furtar ao rosto do próximo; eis-me votado ao outro sem demissão possível¹⁸. Não posso esquivar-me do rosto do outro na sua nudidade sem recurso: na sua nudidade de abandonado que brilha entre as fendas que espiam a máscara do personagem ou sua pele enrugada, no seu “sem recurso”, que é preciso entender como brados já dirigidos a Deus, sem voz nem tematização. A ressonância do silêncio – *Geläut des Stille* – é certamente ali que ressoa. Imbróglio que deve ser tomado a sério: relação a... sem representação, sem intencionalidade, não-recalcada – nascimento latente em outrem da religião; anterior às emoções e às vozes, antes da “experiência religiosa” que fala de revelação em termos de desvelamento do ser; relação como acesso insólito, no seio de minha responsabilidade, ao insólito desconcerto do ser. Mesmo que logo se diga: “não foi nada”. “Não era nada” – não era ser, mas de outro modo que ser. Minha responsabilidade – contra minha vontade – que é a maneira pela qual outrem me incumbe ou me incomoda, me é próximo – é escuta deste brado. É o despertar. A proximidade do próximo é minha responsabilidade por ele: aproximar-se é tornar-se responsável pelo seu irmão; ser responsável por seu irmão é ser seu refém. A imediatidade significa isso. A responsabilidade não vem da fraternidade, mas é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, aquém da minha liberdade.

16º – Propor a subjetividade nessa responsabilidade é entrelaçá-la uma passividade jamais suficientemente passiva de consumação por outrem, cuja luz brilha e clareia a partir do ardor sem e por-si; sem que o eu oponha a outrem nenhuma forma que o

18. Devotamento forte como a morte e, num sentido, mais forte que a morte. Na finitude, a morte desenha um destino que ela interrompe; ao passo que nada poderia dispensar-me da resposta à qual passivamente sou obrigado. O túmulo não é um refúgio – não é um perdão. A dívida perdura.

proteja ou lhe ofereça uma medida. Consumação de holocausto. “Sou cinza e pó”, diz Abraão ao interceder por Sodoma¹⁹. “Quem somos nós?”, diz mais humildemente ainda Moisés²⁰.

Que significa essa assignação em que o sujeito se desnucleia e não recebe nenhuma forma capaz de assumi-la? Que significam essas metáforas atômicas senão um eu arrancado ao conceito do Eu e ao conteúdo de obrigações cujo conceito fornece rigorosamente a medida e a regra, e exposto precisamente a uma responsabilidade desmedida, pois que cresce à medida que a resposta é mantida? Responsabilidade que cresce gloriosamente. Eu que não é designado mas que diz “eis-me aqui”. “Cada um de nós é culpável diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros”, diz Dostoevski, no livro *Os Irmãos Karamazov*. Eu que diz eu, e não aquele que singulariza ou individua o conceito ou o gênero: Eu, mas eu único no seu gênero que vos fala na primeira pessoa. A não ser que se possa sustentar que é na individuação do gênero ou do conceito do Eu que me desperto e me exponho aos outros, isto é, me ponho a falar. Exposição que não se assemelha à consciência de si, à recorrência do sujeito, confirmando o eu por si. Recorrência do despertar que pode ser descrito como o estremecimento da encarnação pela qual o *dar* toma sentido – dativo original do *para o outro* em que o sujeito se faz coração e sensibilidade e mãos que dão. Mas, assim, posição já de-posta de seu reino de identidade e de substância, já em dúvida, “para o outro”, até a substituição ao outro, alterando a imanência do sujeito na base de sua identidade; sujeito insubstituível para a responsabilidade que lhe incumbe e por aí reencontrando nova identidade. Mas, à medida que me separo do conceito de Eu, o estremecimento do sujeito é crescimento de obrigação no processo de minha obediência, aumento da culpabilidade com o aumento da santidade, acréscimo da distância na proporção da aproximação. Não há repouso para si ao abrigo de sua forma, ao

19. Gênesis 18,27.

20. Éxodo 16,7.

abrigó do seu conceito de eu! Não há “condição”, sequer a da ser-vidão. Solicitude incessante da solicitude, exagero da passividade na responsabilidade pela responsabilidade pelo outro. Desta forma, a proximidade nunca é suficientemente próxima; eu responsável nunca acabo de me esvaziar de mim mesmo. Acrecimento infinito no seu esgotamento em que o sujeito não é simplesmente uma tomada de consciência deste esgotar-se, mas seu lugar e acontecimento e, por assim dizer, sua bondade. *Glória de um longo desejo!* O sujeito como refém não foi nem a experiência nem a prova do Infinito, mas o testemunho do Infinito, modalidade desta glória, testemunho que desvelamento algum precedeu.

17º – O excesso crescente do Infinito que ousamos chamar glória não é uma quintessência abstrata. Há uma significação na resposta, sem esquiva possível à assignação que me vem do rosto do próximo: é a exigência hiperbólica que de imediato a excede. Surpresa para o próprio respondente que, desalojado de sua interioridade de eu e de “ser com dois lados”, é despertado, quer dizer, exposto ao outro, sem moderação e sem reserva. A passividade desta exposição a outrem não se esgota em quaisquer aberturas para sofrer o olhar ou o julgamento objetivante de outrem. A abertura do eu exposto ao outro é a implosão ou o pôr a interioridade ao avesso. Sinceridade é o nome desta extra-versão²¹. Mas que pode significar esta inversão ou extra-versão se não uma responsabilidade para com os outros em que não retenho nada para mim? Responsabilidade na qual tudo em mim é dívida e doação, na qual meu ser-aí é o último ser-aí em que os credores alcançam o devedor. Nesta responsabilidade, minha posição de sujeito no seu que lhe é próprio é já minha substituição aos outros ou expiação pelos outros. Responsabilidade pelo outro – por sua miséria e sua liberdade – que não remonta a nenhum engajamento, a nenhum projeto, a nenhum desvelamento prévio em que o sujeito seria posto para si antes de estar-em-dívida.

21. Um-para-o-outro, estrutura formal da significação, significância ou racionalidade da significação que, aqui, não começa expondo-se num tema; mas é minha abertura ao outro – minha sinceridade ou minha veracidade.

Exagero de passividade na medida (ou no desmesurado) em que a devoção pelo outro não se fecha em si à guisa de estado de alma, mas desde já é votada ao outro.

Tal excesso é *dizer*. A sinceridade não é um atributo que, eventualmente, recebe o dizer; é pelo dizer que a sinceridade – exposição sem reserva – se torna possível. O dizer faz sinal a outrem, mas significa neste sinal a própria doação do sinal. Dizer que me abre a outrem antes de dizer um dito, antes que o dito desta sinceridade se interponha entre eu e o outro. Dizer sem palavras, mas não de mãos vazias. Se o silêncio fala, isso não ocorre por um mistério interior qualquer ou por um êxtase qualquer da intencionalidade, mas pela passividade hiperbólica do dar, anterior a todo querer e tematização. Dizer testemunhando a outrem o Infinito que me fende ao me despertar no Dizer.

A linguagem entendida dessa forma perde sua função de luxo, essa estranha função de duplicar o pensamento e o ser. O dizer como testemunho precede todo dito. O Dizer antes de enunciar um Dito (inclusive o Dizer de um Dito, enquanto a aproximação do outro, é responsabilidade por ele) já é testemunho dessa responsabilidade. O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência. Testemunho puro: verdade do martírio sem dependência referente a qualquer desvelamento, mesmo na forma de experiência “religiosa”, obediência que precede mesmo a escuta da ordem. Testemunho puro: sem dar testemunho de uma experiência prévia, mas do Infinito não-acessível à unidade da apercepção, não-aparecente, desproporcional ao presente, que ele não poderia englobar nem compreender. No entanto, ele me concerne e me importuna falando por minha própria boca. Só do Infinito pode haver puro testemunho. Não se trata de uma maravilha psicológica, mas da modalidade pela qual o Infinito se passa, significando pela mediação daquele a quem ele significa, entendido à medida que, antes de qualquer engajamento, respondo por outrem.

Posto sob um sol causticante, sem espaço de sombra em mim, sem qualquer resíduo de mistério, sem qualquer pensa-

mento dissimulado e qualquer “espaço meu”, supresso todo endurecimento ou afrouxamento da trama por onde a esquia seria possível – eu sou testemunha – ou vestígio, ou glória – do Infinito, rompendo o mau silêncio que protege o segredo de Giges. Extra-versão da interioridade do sujeito que se tornaria visível antes de se tornar vidente! O infinito não está “diante” de mim; sou eu quem o exprime, precisamente ao fazer sinal da doação do sinal, sinal do “para-o-outro”, em que me des-interesso: eis-me aqui. Acusativo maravilhoso: eis-me aqui sob vosso olhar, obrigado, vosso servidor. Em nome de Deus. Sem tematização! A frase em que Deus entra no jogo das palavras não é “eu creio em Deus”. O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. É o “eis-me aqui” expresso ao próximo ao qual sou entregue, eis-me aqui em que anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem. “Ao fazer desabrochar a linguagem em seus lábios... Paz, paz a quem está longe e a quem está próximo, diz o Eterno”²².

6. A SIGNIFICAÇÃO PROFÉTICA

18º – Na descrição que se acaba de fazer não se tratou da condição transcendental de uma experiência ética qualquer. A ética como substituição a outrem – doação sem reserva – rompe a unidade da apercepção transcendental, condição de todo ser e de toda experiência. Des-interessamento no sentido radical do termo, a ética significa o campo inverossímil em que o Infinito está em relação com o finito sem se desmentir por esta relação em que, ao contrário, ele apenas se passa como Infinito e como despertar. O Infinito transcende-se no finito, passa o finito no fato em que me ordena o próximo sem se expor a mim. Ordem esta que se insinua em mim como um ladrão, apesar dos fios atentos da consciência; traumatismo que me surpreende absolutamente, sempre já passado num passado que nunca foi presente e permanece irrepresentável.

22. Isaías 57,27.

Essa intriga do infinito em que me faço autor do que escuto pode ser chamada *inspiração*. Ela constitui, aquém da unidade da apercepção, o próprio psiquismo da alma. Inspiração ou profetismo em que sou intermediário do que enuncio. "Deus falou, quem não profetizará"? diz Amós²³, comparando a reação profética à passividade do medo que invade aquele que ouve o rugido das feras. Profetismo como testemunho puro; puro, pois anterior a todo desvelamento: sujeição à ordem anterior à escuta da mesma. Anacronismo que, segundo o tempo recuperável da reminiscência, não é menos paradoxal que uma predição do futuro. É no profetismo que se passa – e desperta – o Infinito e que, transcendência, recusando a objetivação e o diálogo, significa de maneira ética. Ele significa no sentido em que se diz *significar uma ordem*; ele *ordena*.

19º – Ao delinear, por trás da eira da filosofia, na qual a transcendência está sempre sendo reduzida, os contornos do testemunho profético, não se resvalou nas areias movediças da experiência religiosa. O fato de a subjetividade ser o templo ou o teatro da transcendência e o fato de a inteligibilidade da transcendência tomar um sentido ético, com certeza não vêm contradizer a idéia do Bem além do ser. Idéia esta que garante a dignidade filosófica de um projeto em que a significância do sentido se separa da manifestação ou da presença do ser. Pode surgir a pergunta se a filosofia ocidental foi fiel a tal platonismo. Ela descobriu a inteligibilidade em termos que se conjugam uns em relação aos outros, um significando o outro; foi assim que, para ela, o ser tematizado na presença se clareava. A claridade do visível – significava. O tropo próprio da significância da significação escreve-se: um-para-o-outro. Mas a significância faz-se visibilidade, imanência e ontologia na medida em que os termos se unem num todo e sua própria história se sistematiza para clarear-se.

23. Amós 2,8.

Nas proposições acima expostas, a transcendência como um-para-o-outro ético foi formulada à guisa de significância e de inteligibilidade²⁴. O tropo da inteligibilidade delineia-se no um-para-o-outro ético, significância prévia àquela que revestem os termos em junção no sistema. Aliás, esta significância mais antiga que todo delineamento poderá *delinear-se*? Mostramos alhures o nascimento latente do sistema e da filosofia a partir desta inteligibilidade augusta, e não vamos retomá-lo aqui²⁵.

A inteligibilidade da transcendência não é ontológica. A transcendência de Deus não pode ser dita nem pensada em termos de ser, elemento da filosofia atrás do qual esta nada mais vê que noite. Mas a ruptura entre a inteligibilidade filosófica e o além do ser ou a contradição que haveria em com-preender o infinito não exclui Deus da significância, a qual, por não ser ontológica, não se reduz a simples pensamentos referentes ao ser em decréscimo, a pontos de vista sem necessidade ou a jogo de palavras.

Em nosso tempo – consistirá nisso sua própria modernidade? – há uma presunção de ideologia a pesar sobre a filosofia. Presunção esta que não pode derivar da filosofia, pois, para ela, o espírito crítico não pode satisfazer-se com desconfianças, mas deve aduzir provas. Porém, a presunção – irrecusável – haure sua força em outras vertentes. Começa no grito de revolta ético, testemunho da responsabilidade. Começa na profecia. O momento em que, na história espiritual do Ocidente, a filosofia se torna suspeita, não é um momento qualquer. Reconhecer, com a filosofia – ou reconhecer com filosofia – que o Real é racional (*raisonnable*) e que só o Racional (*Raisonnables*) é real, e não poder sufocar nem cobrir o grito daqueles que, no dia posterior a este reconhecimento, procuram transformar o mundo, já é caminhar num domínio do sentido que o englobamento não pode compre-

24. Que o termo significância tenha empiricamente o sentido de uma marca de atenção dada a alguém é um fato digno de nota.

25. Cf. *Autrement qu'être*, p. 59 e 195.

ender e entre razões que a “razão” não conhece, e que não começaram na Filosofia. Portanto, um sentido testemunharia a partir de um além que não seria o *no man's land* do não-sentido onde se acumulam as opiniões. Não filosofar não seria “filosofar ainda” nem sucumbir às opiniões. Sentido testemunhado nas interjeições e nos gritos antes de se desvelar nas proposições; sentido a significar como mandamento, como ordem. Sua manifestação num tema já decorre de seu significar ordenante: a significação ética significa não para uma consciência que tematiza, mas a uma subjetividade, toda ela obediência, obediente de uma obediência que precede o entendimento. Passividade mais passiva que a da receptividade do conhecer, receptividade que assume o que a afeta; consequentemente, significação em que o momento ético não se funda sobre estrutura preliminar alguma de pensamento teórico, de linguagem ou de língua. A linguagem nada mais exerce sobre a significação que o esboço de forma revestindo matéria – o que relembra a distinção entre forma e significação que, nela, e por suas referências ao sistema lingüístico, se mostra; mesmo que este dito deva ser desdito, e o deve para perder sua alteração lingüística; mesmo que a significação deva ser reduzida e perder as “manchas” que contraiu expondo-se à luz ou permanecendo na sombra; mesmo que à unidade do discurso se substitua um ritmo de alternância de dito em desdito, de desdito em desdito. Implosão da onipotência do logos, do logos do sistema e da simultaneidade. Implosão do logos num significante e um significado que não é apenas significante; contra a tentativa de amalgamar significante e significado, e a de expulsar a transcendência do seu primeiro ou derradeiro refúgio expondo à linguagem, como sistema de sinais, todo o pensamento, à sombra de uma filosofia para a qual o sentido equivale à manifestação do ser e à manifestação do esse do ser.

A transcendência como significação e a significação como significação de uma ordem, dada à subjetividade, anterior a todo

enunciado: puro um-para-o-outro. Pobre subjetividade ética privada de liberdade! A não ser que aí se insinue o traumatismo de uma fissão do si mesmo numa aventura com Deus ou por Deus. Com efeito, esta ambigüidade é necessária à transcendência. A transcendência deve interromper suas próprias demonstração e mostraçāo: sua fenomenalidade. Ela precisa do entreaberto e da dia-cronia do enigma que não é certeza simplesmente precária, mas que rompe a unidade da apercepção transcendental em que a imanência sempre triunfa sobre a transcendência.