

Se quisermos assegurar uma aproximação, razoavelmente livre, entre os pensamentos de E. Levinas e M. Heidegger, como tentaremos, na comunicação que segue, talvez seja conveniente nos precavermos, desde já, com respeito a uma postura um tanto fácil – e um tanto divulgada – que tende a fixar esses pensadores em polos, rigorosamente, opostos, como se a adesão a um deles implicasse, como por desdobramento lógico, a contra-posição ao outro. Algo do tipo “filosofia do Ser *versus* ética como filosofia primeira”.

É bem verdade que a proposição dessa espécie de emulação filosófica torna-se, quase, irresistível, se temos em mente a episódica e desastrada adesão de Heidegger ao regime nazista, adesão que o próprio Levinas, sempre fez questão de repudiar e que parece ter-lhe aberto, no espírito, uma ferida que, pelo visto, não chegou a cicatrizar. Ferida, ainda mais funda porque, filialmente, sofrida. A partir desse episódio, a contraposição intelectual, acima referida, viu-se transfigurada e radicalizada, a ponto de atingir o nível de uma quase oposição pessoal – “Levinas *versus* Heidegger” –, o que parece inviabilizar, de saída, qualquer tentativa de se estabelecer algum nexos entre os pensamentos desses filósofos.

Não temos a pretensão de silenciar ou contornar essa ferida. Não seria possível. Apenas abstermo-nos de assumi-la como foco principal, nesta modesta tentativa de aproximação entre os pensamentos de Levinas e Heidegger. Tentaremos, no apertado limite de nossas (im)possibilidades, deixar esses pensamentos entregues a si mesmos, luzindo em seus respectivos lugares de proveniência, de onde retiram

sua força e seus limites. E, ao cabo, talvez consigamos indicar que, *muito mais* do que uma perspectiva contra Heidegger, o pensamento de Levinas abre uma perspectiva *para-além-de-Heidegger*; para-além no sentido de que descortina uma dimensão que o pensamento heideggeriano, na mais pura afirmação de seu vigor, *não pode* atingir. E não pode, pela simples razão de que esse poder não lhe foi dado.

Por outro lado, gostaríamos, também, de indicar que o pensamento de Heidegger – mais precisamente, o “Segundo Heidegger”, que o próprio Levinas confessa conhecer “muito menos” que o Heidegger de Ser e Tempo<sup>1</sup> – instaura uma viragem ontológica que, paradoxalmente, acaba operando uma das mais poderosas descompressões da subjetividade moderna de que se tem notícia. Na “Carta sobre o Humanismo”, na “Superação da Metafísica” ou em “Holderlin e a Essência da Poesia”, já não é o sujeito autocentrado o fundamento da verdade, mas o Ser compreendido como doação infinita de sentido ou *mistério*. “Mistério”, aí, não no sentido de que a realidade se encontre em uma dimensão oculta à percepção, mas no sentido de que, enquanto se doa à percepção, a ela se retrai; enquanto se mostra, se recolhe, no infinito de seu vigor. Mistério nomeia a livre iniciativa ou a transcendência da realidade, em relação aos poderes de apreensão do homem, que, nela se movendo, jamais tem como esgotá-la, controlá-la ou produzi-la. Mistério nomeia a realidade como dom ou criação: novidade incessante, ad-vento, *kairós*. Instalado na realidade, como mistério, o sujeito descobre-lhe o senhorio e se descobre como obediência: acolhimento do inaudito, co-respondência. Deixando estar a realidade em seu vigor de doação, o sujeito se rende à aceitação da

<sup>1</sup> Cf. Levinas, E. *Entre Nós* – Ensaios sobre a Alteridade, pág. 158.

incontornável secundidade de sua própria condição: aventura de um fazer-se, que é um se deixar fazer, de um projetar-se, que é um se deixar enviar pelo Ser que, nesse sentido, está sempre além.

Nomeado no singular, o Ser heideggeriano parece referir a fundamental identidade da realidade. E, assim, é. Apenas se ressalve que não se trata de uma identidade substancial, mas de uma identidade cujo vigor de identificação ocorre no envio de suas diferenças. Noutras palavras, o Ser, tal como o pensa Heidegger, não nomeia a realidade, como substantivo – conjunto total dos entes, ou Ente-fundamento de todos os entes –, mas como acontecer: o brotar da realidade, em suas diferenças. Por isso, desse Ser diz Heidegger, na “Carta sobre o Humanismo” que, propriamente, falando ele não “é” – não é isto ou aquilo –, mas “dá-se”<sup>2</sup>: dá-se em cada ente que é. Assim, cuidar da guarda do Ser não é resguardar uma identidade suprema e imutável, mas, antes, tanger o acontecer dessa identidade, no envio de suas diferenças. Falando noutros termos, é acolher e respeitar essas diferenças – dons do Ser – *como tais* e não pretender, de nenhum modo, submetê-las. Essas diferenças, é certo, remetem a um *mesmo* acontecer; mas valem enquanto diferenças. Não são, ainda, a diferença ética – o infinito ético ou *rosto* – tal como o desenvolverá, mais tarde, Levinas; mas também já não são diferença dialética – jogada pela Totalidade e nela subsumida – a qual, com toda a dinamicidade e conflitividade que incorpora, ainda não consegue situar-se para além do horizonte em que se põem a Idéia Platônica ou a Causa Última aristotélica.

Essas proposições querem indicar que, embora radicalmente ontológico, o pensamento de Heidegger já se encaminha para além das

<sup>2</sup> Cf. Heidegger, M. Carta sobre o Humanismo, págs 356-358.

fronteiras da Totalidade auto-referente, tal como esta se instaura na História da Filosofia, de Platão a Marx. Ao pensar o Ser, como mistério e Dom, ao compreender a sua dinâmica de realização, como retraimento nas diferenças, e ao pensar a subjetividade como finitude e obediência, Heidegger empreende uma vigorosa desconstrução conceitual – desconstrução que, aqui, chamamos de *descompressão da subjetividade e da Totalidade auto-referentes* –, que, de algum modo, há de ter preparado o terreno para as bruscas viragens levinasianas. Nesse sentido, talvez possamos afirmar, não sem alguma ousadia, que Heidegger situa-se a um passo de Levinas – embora devamos reconhecer que a consecução desse passo corresponda ao salto sobre um abismo. A saber, o abismo que separa a história ontológica da idade ética.

Em sua maior parte, as críticas dirigidas a Heidegger, por Levinas, que aqui exporemos, foram, por nós, colhidas em *Totalidade e Infinito*. Elas se referem, quase unanimemente, à trama conceitual de *Ser e Tempo* – livro no qual o pensador alemão, tendo como escopo principal o questionamento do sentido do Ser, assume, como tarefa prévia, a descrição fenomenológica relativa ao ente que nós mesmos somos, por ele designado *Dasein* (“Ser-aí”). Em sua meditação sobre a condição humana, Heidegger des-cobre o *Dasein*, como ser-para-a-morte e aponta, como sentido maior de sua existência, a aceitação da própria finitude – sem contornos –, o abandono à angústia de ser-para-a-morte do qual resulte um pro-jetar-se em demanda da conquista do ser-próprio. Existência como autenticidade, glória da mortalidade, heroísmo.

Essa perspectiva já se apresenta destituída de solipsista. Afinal, o *Dasein* é ser-no-mundo-com-os-outros. Mas, em última instância, ela não livra da solidão o *Dasein*. Muito pelo contrário: é em absoluta

solidão que enfrento-acolho a *minha* morte e é solitário o lançar-me rumo à conquista de *meu* ser próprio. Tratam-se, aí, de dimensões, digamos logo, cruciais da existência. Diante delas não existe meio de escapar. E não por acaso as análises de *Ser e Tempo* parecem ter calado, tão fundo, em Levinas, como ele próprio o testemunha amiúde. Mas também, é certo que teríamos que esperar um pouco para ver eclodir, nessa solidão heróica, a possibilidade de um des-inter-essamento ético, pelo qual o ser-no-mundo-com-os-outros viesse a dar lugar a um ser-para-os-outros sem con-juntura prévia, e pelo qual o horror, despertado pela injustiça, feita ao outro, viesse a concernir-me, antes mesmo que a angústia, pela possibilidade inexorável de minha própria morte. An-arquia ética, da qual é porta voz, E. Levinas, ex-discípulo de Heidegger e introdutor de Husserl, na França, pensador tão familiarizado com as análises fenomenológicas, quanto nutrido na Palavra dos profetas bíblicos.

Mas, antes de passarmos às críticas, propriamente ditas, registremos, apenas de passagem, o reconhecimento inequívoco que o pensador judeu dedicou, durante toda a sua vida, ao seu antigo mestre e à sua obra maior. É, de fato, impressionante a devoção com que Levinas se refere a *Ser e Tempo* e o quanto essa Obra parece ter marcado sua formação intelectual –, a despeito das distâncias irreversíveis, cavadas pela adesão de Heidegger ao Nacional-Socialismo. E essa lembrança tem, aqui, o sentido pedagógico de mostrar que as questões, lançadas por Levinas ao pensamento de Heidegger, foram, de fato, postas, a partir da emergência de um outro paradigma filosófico. São, de fato, *questões de pensamento* e não parecem, tão somente, repisar, em nível intelectual, a suposta evidência de polarizações correntes. Essa lembrança quer, ainda, mostrar que se Levinas demonstra ter conservado, como judeu, a nítida consciência

do significado da adesão de Heidegger ao Nazismo – e, nesse sentido, não permitiu que a excelência da Obra levasse ao encobrimento da vida de seu autor –, também demonstrou ter tido a lucidez de não permitir que a consideração da vida do autor impedisse ou torcesse o reconhecimento da grandeza luminosa da sua Obra. Esteve, assim, como que a meio caminho entre a pura recusa e a mera conivência. Dura opção, equilíbrio difícil que, talvez, menos não seja que o testemunho de uma rara saúde espiritual.

Em depoimento, colhido por François Poirié, Levinas reconhece ser Heidegger “um dos maiores filósofos da história”<sup>3</sup>, equiparando-o a Platão, Kant, Hegel e Bergson e confessa, noutro lugar, sua “admiração irresistível” por quem considera “uma inteligência filosófica dentre as maiores e as bem pouco numerosas”<sup>4</sup>. Ainda a Poirié, Levinas, assim, refere o modo como Heidegger, então um jovem professor que viera a Freiburg suceder a E. Husserl, na Cátedra de Filosofia, acabara por impactá-lo mais até que o próprio fundador da Fenomenologia: “Husserl parecia menos convincente porque ele me parecia menos imprevisível (...) Tudo parecia imprevisível com Heidegger, as maravilhas de suas análises sobre a afetividade, os novos acessos ao cotidiano, a diferença entre ser e ente, a famosa diferença ontológica. (...) Falando em linguagem de turista”, continua Levinas, “tive a impressão de ter ido a Husserl e ter encontrado Heidegger.”<sup>5</sup> Interrogado se, afinal, pode se considerar um discípulo de Heidegger, o já consagrado autor de *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser*, responderá, com sintomática ambiguidade: “Não penso sê-lo, nem sequer ter o direito,

<sup>3</sup> Apud Costa, M. Luis. Levinas – uma Introdução, pág. 38.

<sup>4</sup> Levinas, E. EN, op. cit., pág. 250.

<sup>5</sup> Apud Costa, M. L. LI, op. cit., pág. 37.

mas não posso renegar uma parte de minha vida, nem o assombro que ainda hoje experimento cada vez que leio um texto heideggeriano, principalmente quando releio *Sein und Zeit* (...)”<sup>6</sup>.

Sobre a obra maior de Heidegger, o pensador judeu, assim, depõe: “Apesar do horror que um dia veio associar-se ao nome de Heidegger – e que nada poderá dissipar – nada conseguiu desfazer em meu espírito a convicção de que *Sein und Zeit*, de 1927, é imprescritível, ao mesmo título que alguns outros livros eternos da história da filosofia”<sup>7</sup>, entre os quais chega a citar o Fedro, a Crítica da Razão Pura, a Fenomenologia do Espírito e os Dados Imediatos da Consciência, de Bergson. Levinas situa Ser e Tempo, no “ápice da fenomenologia”<sup>8</sup>, exalta a “maravilha”<sup>9</sup> de suas análises, qualifica-o de “livro primordial”<sup>10</sup> e, colocado diante da incômoda ambiguidade histórica que cerca o seu autor, chega a afirmar que “o essencial” em Heidegger é “a própria obra ou, ao menos, *Sein und Zeit*, que permanece um dos mais importantes livros da História da Filosofia, mesmo para aqueles que o recusam ou o contestam.”<sup>11</sup> Contra os que se apressam em ver um transfundo ideológico, em suas páginas, sustenta que “não há certamente” nelas “qualquer fórmula expressamente referível às teses do nacional-socialismo”, embora advirta que a sua “construção comporta ângulos ambíguos em que elas podem ser postas”<sup>12</sup>.

Vemos, assim, que Levinas estava livre para acolher o pensamento de Heidegger e, portanto, livre, também, para fazer a

<sup>6</sup> Apud Costa, M. L. LI, op. cit. Pág. 38.

<sup>7</sup> Levinas, E. EN, op. cit., pág. 252.

<sup>8</sup> Cf. Levinas, E. EN, op. cit., pág. 158.

<sup>9</sup> Cf. idem, ibidem, pág. 288.

<sup>10</sup> Cf. idem, ibidem, pág. 259.

<sup>11</sup> Idem, ibidem, pág. 289.

<sup>12</sup> Idem, ibidem, pág. 289.

experiência de seus limites. É fazendo com ele o aprendizado dessa liberdade que agora nos achegaremos, brevemente, a algumas de suas críticas a Heidegger, sobretudo as que se acham dispersas nas páginas de Totalidade e Infinito.

Levinas indigita em Ser e Tempo a *negação da realidade própria do ente quando considerado à luz do Ser*. Para ele “dizer que o ente se desvela na abertura do ser é dizer que nunca estamos com o ente como tal, diretamente.”<sup>13</sup> O ente *como tal* nada mostra além de si mesmo; não transluz, é opaco. Dizer que ele se mostra à medida em que, nele, o Ser se desvela – e se vela –, é não inclinar-se a ele, por consideração estrita a ele mesmo. É negar-se a ser atingido, em cheio pelo estupor de sua diferença. Nesse sentido, “desvelar é já falhar o noumeno”<sup>14</sup>. Por outro lado, quando, secundando Heidegger, Levinas afirma que “compreender o ser particular já é (...) relacionar-se ao particular (...) pelo conhecimento (...) do universal”<sup>15</sup>, é o caso de questionar se esse comentário faz jus ao pensamento heideggeriano. E isto por que não nos parece que em Heidegger o “universal” – isto é, o Ser – seja como que o *meio* pelo qual eu chego ao particular, ou que, inversamente, seja o particular o *meio* pelo qual chego ao Ser, com o que ainda estaríamos a nos mover em circuito dialético, onde o “particular” é negação do “universal” e ocasião para o seu retorno em Totalidade absoluta, isto é, Totalidade que já não guarda, em si, qualquer possibilidade de vir a ser negada. Caso queiramos preservar essas distinções que, em todo caso, já sofrem, no pensamento de Heidegger, um severo abalo, talvez, então, devêssemos dizer que, ao compreender

13 Levinas, E. Totalidade e Infinito, pág. Pág. 38.

14 Idem, ibidem, pág. 54.

15 Idem, EN. op. cit., pág. 26.

o “particular” *como* particular, eu *já* faço a experiência do “universal”, pois esse ocorre, justamente, como envio de possibilidades que sucedem, nos particulares. E isto porque, em Heidegger, *o mesmo não é o igual*. Quando se diz que o ente não é o Ser (a diferença ontológica), é no sentido de que ele não exaure o poder de doação do Ser. De todo modo, permanece, em aberto, se e em que medida o pensamento ontológico de Heidegger preserva o espaço, para a afirmação das diferenças.

De outro lado, segundo Levinas, *a interpretação heideggeriana da existência como compreensão do Ser redundando em reafirmação do primado da subjetividade*. Com efeito, para ele “*Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade.”<sup>16</sup> Se essa afirmação encontra chão, quando referida à perspectiva de Ser e Tempo – centrada, afinal de contas, na análise da condição humana –, é questão de fôlego que, igualmente, permanece em aberto. O que, talvez, seja pacífico é que ela não tem como sustentar-se, em relação à etapa de pensamento posterior a Ser e Tempo. Nessa etapa, o filósofo alemão já traz a reflexão a um plano em que não conta a subjetividade como tal, mas o Ser – mistério vivo da realidade – como seu fundamento de possibilidade e, de vários modos, chama a atenção para os perigos da civilização técnica, justamente na medida em que, nesta, a subjetividade *permanece afogada em seus próprios poderes*. Voltando ao que já dissemos, mais acima, talvez possamos resumir o projeto do Segundo Heidegger, dizendo que, nele, trata-se de liberar o homem para o poder de doação

<sup>16</sup> Idem, TI, op. cit., pág. 32.

do Ser. É nesse sentido que Heidegger declara, na Carta Sobre o Humanismo, que “talvez o rígido fechamento para a dimensão da graça” – isto é, para a dimensão que transcende os raios da subjetividade – seja, em última instância, a “única desgraça” do homem moderno<sup>17</sup>.

Com base nos pontos anteriores, Levinas critica em Heidegger – e este nos parece um aspecto mais agudo – a negação da alteridade de Outrem e a proposição de uma intersubjetividade neutra. É como se, em Heidegger, a dimensão do humano, ainda não irrompesse, em sua virulência própria. Diz Levinas: “Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, é subordinar a relação com alguém que é um ente a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente.”<sup>18</sup> Nesse sentido, o Ser heideggeriano “é um logos que não é verbo de ninguém”.<sup>19</sup>

Assim, ainda quando compreende o Ser, como mistério que se envia, na diferença, o pensamento de Heidegger é insuficiente para reconhecer o mistério da diferença humana, como *rostos*, isto é, como ente que significa a partir de si, na Linguagem, e como Linguagem que é mando, pelo simples fato de irromper do abismo de uma alteridade absoluta. Em suma, Heidegger não entreviu a *santidade* do Outro ou o *infinito ético*. Mesmo quando reconhece a presença do Outro, como constitutiva do *Dasein*, mesmo quando refere-se ao ser-com-o-outro (*Mitsein*), essa copertinência concerne ao *Dasein*, a partir da conjuntura significativa de um mundo, no qual o Outro se lhe aparece como companheiro de ocupação, junto com os utensílios, à mão. Existem, se

quisermos, resíduos da Totalidade. O Outro, ainda, não é rosto. Não abala o mundo do *Dasein*. Não cava uma outra – absolutamente outra – ordem de significado, na qual a compreensão do Outro e a escuta de sua fala já são uma só coisa. Com efeito, como diz Levinas, “Outrem é primeiro interlocutor e, depois, objeto de compreensão. As duas relações confundem-se. Compreender outrem é já falar-lhe. Deixar ser outrem é já aceitá-lo.”<sup>20</sup>

A partir daí, Levinas contesta, em Heidegger, a primazia da liberdade sobre a justiça, ou a primazia da ontologia – afirmação do Mesmo – sobre a ética – consagração a Outrem. Para ele, “a ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. É certo que a liberdade (...) surge a partir de uma obediência ao ser (...) Mas a dialética que concilia a liberdade e a obediência no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo.”<sup>21</sup> E, para o pensador judeu, esse Mesmo não passa de uma instância neutra a impor uma obediência “que nenhum rosto ordena”.<sup>22</sup> O Mesmo – sagrado, numinoso – seria, nesse sentido, um usurpador do rosto, um falso rosto – ou ídolo.

Ainda que devamos questionar, em torno do Ser heideggeriano, a possibilidade de dizer-se “o Mesmo”, assim às secas, no entanto não resta dúvida de que a guarda de seu apelo assume, no pensamento de Heidegger, total ascendência sobre a escuta da fala – santa, an-árquica – de Outrem. E é, por isso, que esse pensamento, ainda, se detém, no limiar da idade ética.

Sendo filosofia da liberdade, o pensamento de Heidegger é,

<sup>17</sup> Cf. Heidegger, M. Carta Sobre o Humanismo, pág. 366.

<sup>18</sup> Levinas, E., TI, op. cit., pág. 32.

<sup>19</sup> Idem, ibidem, pág. 279.

<sup>20</sup> Idem, EN, op. cit., pág. 27.

<sup>21</sup> Idem, TI, op. cit., pág. 33.

<sup>22</sup> Idem, ibidem, pág. 278.

para Levinas, *incapaz de superar a solidão existencial*. Nele, a compreensão do *Dasein*, como ser-para-a-morte – duro confronto com a irremissível negação de todas as minhas possibilidades – encontra, como única resposta possível, a assunção de um livre projetar-me que me leve à conquista e realização de meu ser-próprio. É a existência como autenticidade, conforme já referimos mais acima. Nessa perspectiva, a unicidade do eu “deriva desta possessiva ‘minheidade’ sem mescla, de si para si, atíva virilidade ‘mais preciosa que a vida’, mais autêntica que o amor ou que a preocupação por outrem.”<sup>23</sup> A situação não se altera, de todo, mesmo se considerarmos a solidão cheia de silêncio e presença – solidão ex-tática – que o Segundo Heidegger associa ao poeta e ao pensador como “pastores do Ser”. Porque, se em seu “diálogo” com o Ser, o poeta já não está preso a si, ele, tampouco, chega a estar, diretamente, exposto a – e subjugado pela – palavra imperativa do Outro. Sua palavra é mais resposta a uma revelação que lhe vem das entranhas do que resposta a uma ordem que vem *de fora*. Ante a solidão do herói e do poeta, Levinas descortina a unicidade que toma o seu sentido “da impermutabilidade que vem do eu, ou a ele é devida, na concretude de uma responsabilidade por outrem.”<sup>24</sup> Sou, portanto, único, antes de mais nada, não porque possa descobrir um sentido para a minha existência, a que, somente, eu posso chegar, pela minha decisão, mas porque fui, desde sempre, eleito pelo meu próximo para cuidar dele e porque essa eleição é, sob todos os aspectos, irrevogável. Ser eu é ter sido confiado pelo outro, para a sua guarda. A liberdade é uma terrível “investidura”, é obsessão pelo Outro,

antes de toda consciência. Aqui ressoam as palavras de Dostoiévski, tão caras a Levinas: “Somos todos culpados, e eu mais do que todos”. Nesse sentido, a autenticidade do eu seria “esta escuta de primeiro chamado, esta atenção ao outro sem sub-rogação (...) Possibilidade do sacrifício como sentido da aventura humana!”<sup>25</sup> Nessa dimensão – também já o dissemos – não é a minha morte, mas a injustiça infringida ao Outro, o que funda o horror; e a questão das questões já não é “Por que o Ser e não antes o Nada?”, mas “Por que o Mal e não antes o Bem?”

Vemos, pois, como se abre, em Levinas, uma outra racionalidade, uma nova episteme – a *ética como filosofia primeira* – que instaura o “valer da santidade como o mais profundo desconcerto do ser e do pensamento através do advento do homem. Ao interessamento do ser, à sua (...) perseverança para com e contra tudo e todos, obstinação a ser-aí, o humano – amor do outro, responsabilidade pelo próximo, eventual morrer-pelo-outro (...) – (...) significa o começo de uma racionalidade nova e além do ser. Racionalidade do Bem, mais alta que toda a essência. Inteligibilidade da bondade.”<sup>26</sup>

Às proposições até aqui arroladas, poderíamos acrescentar a compreensão levinasiana da coisa como o que se me põe à disposição, para suprir as necessidades de Outrem, indo além do ser-à-mão (*Zuhanden*) heideggeriano<sup>27</sup> ou sua interpretação de Heidegger, como pensador de um povo “enraizado”, “sedentário”, no qual a consideração do humano passa pela abordagem do mundo como posse<sup>28</sup> ou sua

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, pág. 291.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, pág. 292.

<sup>27</sup> Cf. idem, TI, op. cit., pág. 63.

<sup>28</sup> Cf. idem, *ibidem*, pág. 33.

<sup>23</sup> Idem, EN, op. cit., pág. 290.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, pág. 291.

crítica à sacralização heideggeriana da Terra, que leva à sobreposição da “paisagem” à presença interpeladora do próximo<sup>29</sup>. Mas consideramos que o que foi dito, até aqui, é suficiente para mostrar o quanto a perspectiva levinasiana – muito menos pelo seu viés propriamente crítico que por aquilo que traz à tona – inaugura uma outra possibilidade de compreensão da existência e da Filosofia que se coloca além do que o pensamento heideggeriano pôde descortinar, a partir de sua vertiginosa radicalização ontológica.

Gostaríamos, mais uma vez, de insistir que essa Ontologia radical possibilita uma desinstalação da subjetividade auto-asseguradora e um estremeamento na estrutura totalizante da razão que a aproxima da atmosfera do pensamento levinasiano muito mais do que habitualmente, se supõe. Ao seu modo, Heidegger também é, como Levinas, um pensador do eu esvaziado, um pensador da “kenosis”, ao menos se considerarmos todo o esforço do pensamento subsequente. Mas também é certo que a ética-como-filosofia-primeira de Levinas nos arrasta a uma profundidade que, se não é propriamente “maior” do que aquela que experimentamos, na ontologia de Heidegger, como quer Derrida, ao menos “nos faria tremer”<sup>30</sup> – citando, ainda Derrida, – com uma brutalidade da qual esta não seria capaz.

Apenas tenhamos muito cuidado com o discurso levinasiano, a fim de que a bondade-para-além-do-ser, que ele anuncia, não venha a converter-se, ela própria, em carga preciosa pela qual o eu viesse a encontrar um outro modo, e o mais sutil, de reafirmar a sua glória, a partir de si mesmo. Como se o eu pudesse “ter bondade” ou “ser bom”, numa espécie de retorno furtivo da velha subjetividade autofundante

<sup>29</sup> Cf. idem, EN, op. cit., pág. 159.

<sup>30</sup> Apud Costa, M. L., op. cit., pág. 189.

que o autor de *Outramente que Ser*, certamente, desautorizaria.

Nesse sentido, convém prestar atenção às seguintes palavras, ditas por um sábio chinês, há mais de vinte e cinco séculos:

“O homem no qual o Tao  
Age sem obstáculos  
Não sacrifica nenhum outro ser  
Por suas ações.  
Apesar disso não sabe  
Se é ‘cordato’, se é ‘bondoso’.  
(...)  
O homem do Tao  
Fica desconhecido.  
A perfeita virtude  
Nada produz.  
O ‘Não-Eu’ é  
O ‘Verdadeiro-Eu’.  
E o maior homem de todos  
É o Ninguém”.<sup>31</sup>

Afinal, como diz o próprio Levinas, “Ninguém é bom de modo voluntário”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Merton, T. A Via de Chuang-Tzu, págs 120-121.

<sup>32</sup> Levinas, E. De Outro Modo que Ser, o Mas-Alla de la Esencia, pág. 55.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSTA, M. Luis. *Levinas – uma Introdução*. Petrópolis-RJ, Ed. Vozes, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo, Col. OS PENSADORES, Ed. Abril, 1973.
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Entre Nós – Ensaio sobre a Alteridade*. Petrópolis-RJ, Ed. Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *De Otro Modo que Ser, o Mas-Alla de la Esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987.
- MERTON, T. *A Via de Chuang Tzu*. Petrópolis-RJ, Ed. Vozes, 1996.