

Giovana Dalmás

1. Introdução

Um pouco além de uma *diacronia* ou de um tempo *diacrônico*, o acento que melhor pode cumprir a concepção de tempo, no pensamento de Emmanuel Levinas, é aquela em que o tempo mesmo já se define como o “*sempre da não coincidência, mas também o sempre da relação*”¹. O diferencial desta pluralidade de tempos, indicada no “*dia*” da diacronia, é a não coincidência implicada, no *sempre da definição* e no seu sentido precisado do sempre da *relação*. A separação, como o essencial da não-coincidência, é “uma distância que é também proximidade, que não é uma coincidência ou uma união frustrada mas que, como dissemos, significa o suplemento ou o *bem* de uma socialidade original”². É, nesse sentido, que vamos sustentar, nesse texto, a idéia de que, em Levinas, *o tempo virá a constituir o seu sentido no instante e como instante da relação ética*. A temporalidade, que é constitutiva da realidade, que é forma e conteúdo o concreto da realidade, é, exatamente, a possibilidade de perceber e viver, eticamente, o tempo, tomá-lo, em seu sentido essencialmente humano: o sentido de um movimento incessante de saída - de evasão - *no* e *para* o infinito ético de um *outro humano*. Nessa perspectiva, o tempo realiza e é condição de realização do bem. Se o tempo precipita um ao encontro com o Outro, igualmente a “condição do tempo é a relação entre os seres humanos”³.

As obras *De l'existence à l'existant* (1947) e *Le Temps et l'Autre* (1947-1948)⁴, privilegiadas no Texto que segue, não dispensam a referência a outras obras importantes, como *De l'évasion* (1935-1936), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), *Difficile Liberté* (1963), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Dieu, la mort et le temps* (1993), ou mesmo sua grande obra, *Autrement*

¹ “Le temps signifie ce toujours de la non-coïncidence, mais aussi ce toujours de la relation”. *Le Temps et l'Autre*, de ora em diante TA, Préface, 10.

² “Distance qui est aussi proximité - laquelle n'est pas une coïncidence ou une union manquée, mais signifie - nous l'avons dit - tout le surplus ou tout le bien d'une socialité originelle”. TA, Préface, 10.

qu'être ou au-delà de l'essence (1974). A escolha por aquelas duas responde à tentativa de recorrer a textos que não são, comumente, privilegiados pelos estudiosos de Levinas, mas que, nem por isso, têm menor comprometimento com a questão, aqui, abordada de seu pensamento. Mas há, também, uma intenção de investigar a sua intuição, em qualquer de suas fases de exposição, como tendo, sempre, *no sentido da temporalidade*, sua especial referência.

Parece-me que, para esse Autor, a temporalidade do tempo é o seu cumprimento ético, no instante em que o sentido do humano, sua infinitude ética, pode realizar-se.

2. Exposição

"O objetivo destas conferências consiste em mostrar que o tempo não remete a um sujeito isolado e solitário,

mas que se trata da relação mesma do sujeito com os demais"
Emmanuel LEVINAS⁵

As conferências, proferidas por Levinas, no semestre de 1946-1947, no Collège Philosophique e que aparecem publicadas, em 1948, nos *Cahiers du Collège Philosophique*, sob o título *Le Temps et l'Autre*, integram a primeira fase do pensamento deste Autor⁶, e o tema do tempo e da temporalidade, já neste começo, firmam-se, como privilegiados e originais, no conjunto de sua obra e no núcleo de sua Filosofia. Dada a proximidade temática e cronológica do texto *De l'existence à l'existant*, aparecido em 1947, e sua atenção especial às categorias do "il y a" - há - e da *hipóstase*, proponho a discussão que as duas obras sugerem, entrelaçando-as, na perspectiva do presente Texto.

Para o desenvolvimento desta tarefa que proponho, optei por seguir o itinerário das conferências de *L' Temps et l'Autre*, acrescentando, ali, os temas de *De l'existence à l'existant* e minhas observações.

*

³ "La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps... La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire". TA 69.

⁴ As edições utilizadas nesse Texto, bem como suas respectivas traduções para a língua portuguesa ou espanhola, encontram-se referidas na Bibliografia.

"É o tempo a limitação própria do ser finito ou a relação do ser finito com Deus?"⁷. O Prefácio de *Le Temps et l'Autre* apresenta já uma provocação quanto a alguns lugares comuns da tradição do pensamento filosófico: a negatividade, atribuída ao infinito, reforçada no tempo, como compreensão e finitude, é, paradoxalmente, invertida, numa temporalidade como alteridade real: uma não-possibilidade que indica a superação do trágico: tempo, como transcendência, para o Outro. Para Levinas, o tempo, como "modo do *mais além do ser*, como relação do pensamento com outro" adquire seu sentido próprio, apenas, nesta relação com o "absolutamente outro", "ao Infinito"⁸; apenas que, em direção oposta às Filosofias da Existência, esta possibilidade se faz possível, a partir de uma impossibilidade de ser. A solidão do existir, eixo principal das conferências de *Le Temps et l'Autre*, será questionada, já, em *De l'existence à l'existant*, em seu sentido privilegiado, desde uma subversão daquilo que se costuma identificar, como a origem do mal: a falta, a carência de ser: "vamos tentar colocar em questão a idéia de que o mal é defeito"⁹.

Levinas buscará a compreensão do sentido da solidão humana, implicado no existir das filosofias da existência, como a própria solidão *do* existir. Trata-se de um problema ontológico e de uma busca que se inscreve no movimento do ser, na dialética do existir: não em uma noção vazia, mas na "economia geral do ser"¹⁰. "Em que consiste o rigor da solidão?"¹¹, em que sentido se pode dizer que se é sozinho? É neste sentido mesmo de ser, de que se existe - na intransitividade do verbo ser, que descreve e dá conta do fato da existência, como algo que acontece em absoluta solidão, que não pode ser comunicado ou partilhado. Viver com as pessoas, tocar as coisas, ter, com elas empatia, trabalhá-las, "todas estas relações são transitivas"¹², algo que não acontece com o existir: "eu não *sou* o Outro, sou em solidão"¹³. O existir do existente, sua existência, é algo que permanece enraizado e privado ao que existe, não admite comunicação nem saída: é "algo sem intencionalidade, sem relação. Os seres podem permutar [*échanger*] tudo salvo o existir.

⁵ Ver, acima, nota 7.

⁶ Cf.: SOUZA, R. T. *Sentido e Ateridade...* pp. 54-55; COSTA, M. L. Levinas: uma introdução, especialmente a Introdução às páginas 19-30; SUSIN, L. C. *O homem messiânico...* p. 13 e, à nota 4, a referência a JEDRASZEWSKI, M. *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Lévinas*.

Ser é, neste sentido, isolar-se mediante o existir. Sou mônada enquanto que sou¹⁴.

A transitividade da comunicação e da expressão no mundo não alivia a intransitividade do existir. O existir como o sentido último dos seres levou a um sentido radical, postulado como último, e transformou "toda transitividade em uma intransitividade última"¹⁵. O vínculo entre o existir e o existente é privado e indissolúvel, enquanto ação de existir. Nesse sentido, poder tratar da solidão significa aproximar-se tanto mais da existência em relação com o existente, deste vínculo e de sua estrutura ontológica necessária. Por isso, para Levinas, a compreensão desta solidão de existir obriga imiscuir-se, ao máximo, nesse vínculo, chegar ao seu princípio, ao "acontecimento ontológico em que o existente contrai a existência"¹⁶, para, de fato, testar a sua indissolubilidade.

No modo de uma soberania, da conquista de um intervalo de identidade, no anonimato do existir, a relação entre o existente e o existir, como presente que marca o início do sujeito, é preenchida, nos recorrentes recomeços de seu empenho em existir, em assumir a existência como seu existir: "agir é assumir um presente...[é a] aparição de um sujeito que está em luta contra essa existência, que está em relação com ela, que a assume. O ato é essa assunção"¹⁷. Esta primeira relação - separação entre existente e existir - é percebida, a partir da recusa ao cumprimento de uma tarefa: o engajamento no existir não é destino, não se converte em existente, como a esse último cabe recusar-se ao engajamento. O instante que, no eterno, posiciona um existente, apreende-se desde esta atividade que está sendo cumprida: o existente não é um modo do existir, ele empenha-se em existir. Empenho marcado pelo

cansaço e a preguiça, formas do esforço de seu engajamento, que constituem e descrevem a recusa que interpõe, no anonimato, o intervalo de uma identidade: retardo sobre a assunção da tarefa: surgimento do si mesmo¹⁸.

Na posse de seu instante presente, na soberania de sua identidade, este eu, no mundo, deseja as coisas com que está e é, por elas, absorvido, enquanto desejáveis¹⁹. A consciência, intenção animada pelo desejo, dá-se num movimento em que deseja o objeto e este é desejado, há na existência, no mundo "um centro, ela nunca é anônima"²⁰. A consciência põe luz sobre esta destinação do objeto, enquanto desejável, revelando e esclarecendo o mundo. A forma, que apresentar o objeto à luminosidade da intenção, preserva-se, como termo do desejo, possibilitando, ao eu, retirar-se da presença das coisas e recolher-se à sua interioridade: enquanto no mundo, o eu mantém-se como um dentro e um fora, em que a primeira liberdade se manifesta. A liberdade de fazer, do mundo, receptáculo de sentidos desta interioridade, possui-lo, na luz que o ilumina, como disposição ao desejo. Nesse sentido, a epoué ultrapassa os limites convencionais de toda contemplação e recoloca, na ingenuidade da visão, o exercício de uma liberdade, o cumprimento de uma soberania - permanência do presente e identificação.

A exposição demasiada ao ser puro, vivida no horror do *il y a - há -*, é o recuo proposto por Levinas ao mais original dos vínculos. A impossibilidade de diferenciação, na ausência dos presentes, tornada presença pura, remete à experiência de uma noite de insônia, quando, não havendo o que vigiar, o recolhimento ao sono não é possível, vela-se a presença de toda ausência e o

¹⁰ "Nous croyons, en effet, à l'existence de problèmes et de structure ontologiques. ...Il s'agit d'affirmer que l'être n'est pas une notion vide, qu'il a sa dialectique propre et que des notions comme la solitude ou la collectivité apparaissent à un certain moment de cette dialectique (...) Nous voulons présenter la solitude comme une catégorie de l'être, montre sa place dans une dialectique de l'être ou, plutôt, - car le mot dialectique a un sens plus déterminé, - la place de la solitude dans l'économie générale de l'être". TA 17-18.

¹¹ "En quoi consiste l'acuité de la solitude?". TA 21

¹² "Toutes ces relations sont transitives: je touche un objet, je vois l'Autre". TA 21.

¹³ "Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul". TA 21.

¹⁴ "C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon exister qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis". TA 21.

¹⁵ L. C. SUSIN, O homem messiânico..., p. 156; neste mesmo título cf.: pp. 111-196.

⁷ "Le temps est-il la limitation même de l'être fini ou la relation de l'être fini à Dieu?". TA, Préface, p. 8. grifo nosso.

⁸ "Le Temps et l'Autre" pressent le temps non pas comme horizon ontologique de l'être de l'étant, mais comme de l'au delà de l'être, comme relation de la 'pensée' à l'Autre et...comme relation au Tout Autre, au Transcendant, à l'Infini". TA, Préface, 8.

⁹ "Nous allons essayer de mettre en question l'idée que le mal est défaut". De l'existence à l'existant, 20, de ora em diante indicado por EE seguido do número da página a que corresponde a referência.

sussurro de um silêncio sem nomes, excesso de ser. A vigília do insone, quando a noite torna-se espessa e não há objeto para vigiar - apenas existir puro, *há* - é como uma eternidade, sem começo, sem interrupções e recomeços ou renovação. Um alargamento do passado, no presente, em que estes não se podem diferenciar - não há tempo, uma "imortalidade de que é impossível escapar"²¹. "O *há*, e o modo que tem o existir de afirmar-se em sua própria aniquilação, se caracterizam por uma vigília sem recurso possível ao sono"²². O anonimato irremissível do *há* é o mais trágico do trágico, que Levinas encontra na impossibilidade de "não-ser", no Hamlet de Shakespeare²³. "Compreende [Hamlet] que o 'não ser' pode ser impossível, e não consegue dominar o absurdo nem sequer mediante o suicídio. A noção de ser irremediavelmente e sem saída constitui o absurdo fundamental do ser. O ser é o mal, não porque seja finito, mas porque carece de limites. A angústia, segundo Heidegger, é a experiência do nada. Não se trata, ao contrário, - se por morte entendemos nada - do fato de que é impossível morrer?"²⁴.

Esse existir, para Levinas, não é um "em-si", mas, propriamente, ele é "ausência de todo si, um *sem-si*"²⁵, daí sua eternidade, própria do que carece de um começo, e seu anonimato, sua não-identidade. Para que fosse um sujeito, seria necessário, pelo menos e em princípio, um começo²⁶. E é neste *há*, neste existir sem existente, que se vai produzir uma *clivagem*²⁷, uma ruptura a que Levinas chamará *hipóstase*. A *hipóstase* quer dar conta deste acontecimento em que, no verbo, produz-se, vem, um substantivo - um existente: "o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo"²⁸. Esta *clivagem*, no existir, é exatamente a ruptura operada por um presente, um começo, um intervalo que leva à identificação deste existente, em que está implicada a possibilidade de seu evento, como eu, e o seu retorno a si, como idêntico, como si mesmo, algo que é. O acontecimento desta liberdade, no existir, é o advento de um instante, em que

o eu posiciona-se. O que Levinas sublinha, com esse presente, é a sua *função* de presente²⁹, o atributo do presente de ser a possibilidade do idêntico, do domínio privado sobre o existir. Naquilo que, antes, Levinas denominou a "economia geral do ser", o presente da *hipóstase*, a posição do eu, no instante, como uma subjetivação do anônimo, prende o eu ao acontecimento do irremediável de sua solidão: seu indelegável ocupar-se de si. "É essencial considerar o presente no limite do existir e do existente em que, função do existir, transforma-se já em existente"³⁰.

Há, para Levinas, uma ambigüidade que é constitutiva da existência, quando pensamos que ela é tomada, enquanto pertença a um existente, porque o objeto da possessão é necessário que exista, antes do advento da posse. Por isso, esta clivagem, instalada exatamente neste limite entre o existente e o existir, foi descrita, nos termos de uma recusa, na preguiça e no cansaço. A presença da existência é a eternidade e a indiferenciação do anônimo: horror. Mas o instante que, nela, se autoconstitui num atraso sobre si do presente, desde uma separação irremediável, é vivido nesta aderência, desde a impossibilidade de abandonar a atitude de recuo a que cumpre o instante³¹.

O recuo face à insônia, a possibilidade de dormir, recorrer ao sono como o inconsciente em que o eu se recolhe e evade-se do ser puro, ocorre no posicionar-se do instante, quando o eu pode se deitar sobre uma base. O recolhimento dessa consciência

¹⁹ "Levinas, guiado pela inspiração de Paul Valéry, que, por sua vez, lembra Platão, assume a categoria de desejo como uma aspiração pura, acima da necessidade, e sem mais correlação com a privação, aspiração que continua vigorosa, mesmo depois e não obstante a satisfação e a abundância. Valéry o tinha denominado, seguindo Platão, de desejo sem defeito. E Levinas o assume em seu discurso nessa direção". Cf.: SUSIN, L. C. O homem messiânico, especialmente o primeiro capítulo (O homem soberano), pp. 33-110 e, às páginas 265-268, sobre "O Desejo" Cabe referir ainda que, neste texto, trato das primeiras obras de Levinas, de seus textos antes de Totalité et Infini e Autrement qu'être ou au-delà de l'essence e algumas ressalvas se fazem necessárias. O *désir*, como modo do eu no mundo, gozo e fruição, sofrerá uma importante diferenciação, especialmente, em Totalité et Infini: desde 1961, este modo da intencionalidade será chamado *nécessité* ou *besoin*, ficando restrito às necessidades de identificação do eu. Pelo *désir*, Levinas expressará, apenas, o desejo provocado, por uma lateralidade, uma saída que já é sem retorno porque provocada por um Infinito, um mais além do ser. Também o gozo ou a fruição, *jouissance*, sofrerão precisões, bastante, relevantes no texto de 1961, passando para o lado do "saber teórico" e deixando de ser uma "gnose da sensibilidade". Cf.: SUSIN, idem, p.36, nota 18. E Totalité et Infini conferir a Segunda e a terceira partes, Intériorité et économie e Le visage et l'extériorité, respectivamente, para *besoin* e identificação, separação, e *désir* como abertura à relação ética. Cf.: TI pp. 111-277.

²⁰ "Aussi l'existence dans le monde a-t-elle toujours un centre; elle n'est jamais anonyme". EE 58

¹⁶ "Concevoir une situation où la solitude est dépassée, c'est éprouver le principe même du lien entre l'existant et son exister. C'est aller vers un événement ontologique où l'existant contracte l'existence. (...) Ce lien entre ce qui existe et son exister est-il indissoluble?". TA 22 e 23.

¹⁷ Agir. c'est assumer un présent...l'apparition d'un sujet Qui est aux prises avec cette existence. Qui est en relation avec elle, Qui l'assume. L'acte est cette assumption". EE 45.

¹⁸ Cf.: EE 30-47

é o seu próprio recuo ao lugar, à base do instante presente: ela mesma constitui-se, enquanto tal, em um lugar, no eu, que existe, como coisa pensante - que é *substância*. A consciência não se reduz a um conteúdo do pensamento: ela é a possibilidade mesma do recuo do presente, sobre si, na preguiça e na fadiga de existir, como exposição demasiada ao ser. Essa retração se realiza no esforço, em que o presente se retrai sobre si mesmo e permanece numa *estância* do instante que irrompeu. Se é deste "atraso do presente sobre si" que o presente se constitui, o surgimento da consciência confunde-se com o seu começo, ela é matéria-prima e ação de criação sobre si mesma: o esforço, relacionado ao cansaço, é o cansaço da exposição ao ser puro que impele a consciência a retrair-se, num átimo de tempo em que cumpre esse atraso, como assunção do presente: seu casulo, sua intimidade.

E é, nesta relação do existente com o seu existir, que Levinas procura descrever o sentido da solidão de ser, de existir: o existente zela, por esta posse, como o seu poder privado, seu começo, o seu identificar-se: "para que possa haver um existente neste existir anônimo, é preciso que seja possível uma saída de si e um retorno a si, ou seja, a ação própria da identidade. Devido a sua identificação, o existente está já fechado em si mesmo: é mônada e solidão"²². Na evanescência deste instante, ele não pode durar, sob pena de constituir passado e não poder ser todo idêntico: todo a partir de si. Esta evanescência, ser exclusivamente a partir de si, é "a situação dialética que, mais do que excluir, descreve um fenômeno que agora se impõe: o 'eu' [je]"²³. O eu, o presente, a posição, ou ditos em termos de relação do existente com a existência, são este evento da *estância* do presente, mas sua contrapartida é o engajamento total, a aderência, sem equívocos, à tarefa da permanente reconquista do começo.

"Toda a agudez do presente vem de seu engajamento sem

²¹ "...dans cette immortalité à laquelle on ne peut échapper...". TA 27.

²² "Par une vigilance, sans recours possible au sommeil, nous allons précisément caractériser l'il y a et la façon qu'a l'exister de s'affirmer dans son propre anéantissement". TA 27.

²³ Cf. TA 28-29.

reserva...no ser...o infinito da existência que se consome no instante..."²⁴, a presença do presente.

O eu, como evanescência, como presente, permite que se possa distinguir o eu, no limite entre o existir e um existente, em sentido rigoroso, tendo-o, apenas, como este instante presente de uma *clivagem*, no existir, "fora das categorias do ser e do nada"²⁵ - um modo de existir, como idêntico a si mesmo, a "primeira liberdade...liberdade do começo". O existir tem um pólo, um ponto-de-partida percebido: "só há existência agora e a partir de algo.(...) É a liberdade do próprio domínio do existente sobre o existir"²⁶.

A solidão de existir corresponde a esta unidade indissolúvel, entre o existente e o seu existir, resultante da *hipóstase*²⁷. Mais do que desespero e privação dos outros ou de companhia, a solidão de ser do existente é, também, o exercício de sua soberania, de seu poder de ser, o seu domínio numa interioridade²⁸. O preço pago por sua identidade é esta unidade de si *consigo*, que, sobre seus ombros, pesa e que é preciso velar, cuidar - não é possível abandonar-se de si, e nisso consiste toda a materialidade do sujeito: estar sempre remetido ao seu si mesmo, ser livre e responsável por si, ao mesmo tempo. A liberdade que é começo - o presente - é liberdade que permanece presa a si mesma, limitada por este compromisso consigo. O presente surgido, sob o ímpeto de um poder, torna-se enclausurado, por este mesmo poder, como único meio de manter-se enquanto poder de ser. "Meu ser se duplica em um dever: estou a cargo de mim mesmo. Nisto consiste a existência material"²⁹. Aqui tem lugar uma provocante afirmação de Levinas: estar comprometido consigo mesmo é o sentido da materialidade

²⁴ "Il comprend que le 'ne pas être' est peut-être impossible et il ne peut plus maîtriser l'absurde, même par le suicide. La notion de l'être irrémissible et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites. L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-elle pas, au contraire, - si par mort on entend néant, - le fait qu'il est impossible de mourir?". TA 29, o grifo é nosso.

²⁵ "...il est précisément absence de tout soi, un sans-soi". TA 27.

²⁶ "...car un sujet est déjà un commencement". TA 28.

²⁷ "Mais la vérité de cette 'dualité', l'accomplissement de cette conquête sont attestés par certains moments de l'existence humaine où l'adhérence de l'existence à l'existant apparaît comme un clivage". EE 27.

²⁸ "... l'événement par lequel l'acte exprimé par un verbe devenait un être désigné par un substantif". EE 141.

²⁹ "Il ne s'agit pas d'un présent découpé dans un temps d'ores et déjà constitué, d'un élément du temps, mais de la fonction du présent, de la déchirure qu'il opère dans l'infini impersonnel de l'exister. Il est comme un schéma ontologique". TA 32.

do sujeito, ser um existente, ser um corpo, significa um vínculo ontológico encarnado em que "eu" e "si mesmo" não podem separar-se: essa é "toda materialidade do homem"⁴⁰. O evento da liberdade que rompe a eternidade do existir é acompanhado por um corpo que encarna esta liberdade, o existente - e do qual ela não pode se separar. "Este caráter definitivo do existente, que constitui o trágico da solidão, é a materialidade. A solidão não é trágica porque é privação do outro, mas porque está encerrada no cativo de sua identidade, porque é matéria"⁴¹. Nesse sentido, e nesse sentido muito próprio, é que a "solidão é uma ausência de tempo"⁴², porque ela é o definitivo da hipóstase: tempo hipostasiado⁴³.

A vida cotidiana, para Levinas, longe de significar a alienação de nosso "destino metafísico" ou mesmo uma queda no inautêntico, revela-se "preocupação pela salvação". Este cotidiano no mundo apresenta-se, como possibilidade de alimentar-se e saciar a fome como uma primeira tentativa de saída do cativo de seu si⁴⁴: aquecer-se e saciar-se, como um primeiro passo sincero em direção a uma ruptura do vínculo material da hipóstase. "Ao ligar solidão e materialidade do sujeito [...] podemos compreender o sentido em que o mundo e nossa existência no mundo constituem uma tendência fundamental do sujeito para sobrepor-se à carga que ele representa para si mesmo, para superar sua materialidade, ou seja, para romper a ligação entre o eu e o si mesmo"⁴⁵. Este distanciamento operado pelo eu, em relação ao si, quando da existência no mundo, dá-se no mundo, enquanto "conjunto de alimentos". Uma "maneira de ser" como gozo: relação com um objeto, limitada pelo objeto, mas que o absorve, por constituir-se desde a luz e o conhecimento. Perceber o mundo à disposição, como alimento é precisar já o intervalo que separa o eu do alimento - o objeto - desde a iluminação do mesmo e a sua demarcação ou situação espacial. A possibilidade, aberta por esta luz, esta luminosidade, é o sair - de si - em direção a este longe em que está o alimento, separado do eu: intervalo que se abre, no qual o eu salta sobre sua materialidade, deixa seu si, no instante da luz, ao voltar-se para o objeto. Para Levinas, a vida cotidiana é uma primeira moral: "contém já um esquecimento de si. A moral dos 'alimentos terrestres' é a primeira moral. A primeira abnegação.

⁴⁰ "Il est essentiel de saisir le présent à la limite de l'exister et de l'existant où, fonction de l'exister, il vire déjà en existant". TA 32.

⁴¹ Cf. EE 130-131.

Não a última, mas é necessário passar por ela"⁴⁶. Mas esta luminosidade não passará de um esquecimento, produzido pela própria luz e a distância torna-se (en)coberta, pela luz que mantém, nesse acontecimento ontológico, a origem do seu sentido, que Levinas chamará seu ponto de referência. Levinas descreve esta luminosidade, também, desde o evento ontológico do sujeito, de sua estrutura hipostasiada. A razão acoplada a esta luz, a inteligibilidade do voltar-se para... está implicando, já, o franqueamento da distância, num retorno inevitável ao si de onde, previamente, já havia brotado o sentido. A inteligibilidade, em que a razão se constitui, é a segurança do idêntico, do trânsito no presente (indiferente ao passado e ao futuro) em que o sentido não provoca abertura, ele vem do interior - assegura-se de sua identidade, sua unidade, sua solidão. "A razão e a luz por si mesmas consomem a solidão do ente enquanto ente, realizam seu destino de ser absolutamente o único ponto de referência", a universalidade é o encontro da Razão consigo mesma e "o solipsismo não é uma aberração nem um sofisma: é a estrutura mesma da razão"⁴⁷. Por isso, a intencionalidade da consciência, para Levinas, é o corolário do *sur plus* que rompe com o anonimato do existir, mas a distinção, por ela operada, entre o eu e as coisas, não é suficiente para romper com a solidão da luz que "nos faz donos do mundo exterior" na mesma medida em que faz-se "incapaz de encontrarmos um interlocutor"⁴⁸.

A transcendência, nesse sentido, permanece na imanência. O espaço, que a luz permite perceber entre o eu e o objeto, será, sempre, um espaço de conquista do eu sobre o si mesmo⁴⁹. A intenção ao mundo, a luminosidade que a acompanha e torna possível a posse, designam esta unidade entre o existente e a existência que não pode ser rompida: este vínculo em que viver, como puro existir, cumpre-se, como definitivo.

O definitivo da hipóstase é o presente, com todo o sentido da sua posição, evanescência no idêntico, solidão. Não há saídas.

⁴² "Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'oeuvre même de l'identité. Par son identification, l'existant s'est déjà refermé sur lui-même; il est monade et solitude". TA 31-32.

⁴³ "C'est précisément parce que le présent est une façon d'accomplir le 'à partir de soi' qu'il est toujours évanescence...L'évanescence serait donc la forme essentielle du commencement. Mais cette évanescence, comment peut-elle aboutir à quelque chose? Situation dialectique qui décrit plutôt qu'elle n'exclut un phénomène qui s'impose maintenant: le 'je'". TA 32-33.

A transcendência não pode ser pensada, desde o presente: tudo o que, nele, pode haver, é já possuído, como condição mesma de o presente se posicionar. O presente cumpre, na sua *estância*, uma solidão que só pode ser absoluta. O tempo, nesse sentido, enquanto simultaneamente é negado pelo presente, é sua única possibilidade de salvação: "o tempo não traduz a insuficiência da relação com o ser que se realiza no presente, mas que ele é destinado a remediar o excesso do contato definitivo, cumprido no instante"⁵⁰. O resto é dor e sofrimento. A dor, o sofrimento atesta, apenas, o irremediável de ser. Neles, "encontramos em estado puro o definitivo que constitui a tragédia da solidão"⁵¹. Sofrer fisicamente é não poder esquecer-se ou libertar-se do fato de que se é *em materialidade*⁵². Não há fuga: "no sofrimento se produz a ausência de todo refúgio"⁵³, eis que a origem da dor, o motivo do sofrimento, é precisamente aquilo a que ele mantém preso quem sofre: a dor do corpo, o sofrimento da conquista, é a possibilidade de poder, liberdade: ser. O sofrimento é o "fato de se estar encurralado [*acculé*] pela vida e pelo ser. Neste sentido, o sofrimento é a impossibilidade do nada"⁵⁴. Nele, permanece e realiza-se a identificação. Mas a identificação é esta posição do eu, no existir anônimo: não se pode, pela identidade, definir o sujeito. Ela é o "evento da identificação do sujeito"⁵⁵.

A "ante-sala" da morte, em que também se pode descrever o sofrimento, tem, para Levinas, um sentido singularmente diferente desta permanência, vivida no sofrimento. A proximidade da morte, no sofrimento, significa, para esse Autor, o inusitado que sempre pode - ou está prestes a - acontecer, quando os limites do possível estenderam-se até o seu final. Assim como a impossibilidade do nada pode ser experimentada, no instante do sofrimento, a morte próxima é, mais do que o insucesso de saber, ou o impossível de saber, aquilo que é refratário a toda luz, a todo saber. Uma recusa à luz, a morte não se encontra no intervalo presente, entre o eu e o si: a luminosidade deste poder hipostasiado não a contém e não a alcança. A "incógnita da morte significa que a própria relação com a morte não pode ter lugar sob a luz; que o sujeito entra em uma relação com algo que não provém dele. Poderíamos dizer que se trata da relação com o mistério"⁵⁶.

O sofrimento cumpre-se, neste sentido, não apenas como uma impotência, mas como uma impotência vivida na espera. Aqui, o sujeito, para Levinas, é tomado desde uma pura passividade, sem poderes ou atividade⁵⁷. A espera, que preenche o presente

do sofrimento, reclama, porque confia uma outra forma de relação, uma outra espécie de experiência que não mais aquelas do saber e da posse, mediadas pela luz. É preciso haver promessa de amparo, remissão de si⁵⁸. Refratária ao presente, mistério que se anuncia e permanece mistério, a morte não integra a posição do eu: ela nunca é presente. Por isso, este tempo sem tempo da hipóstase permanecerá sofrimento. O "fato de que a morte é *incompreensível*, de que assinala o fim da virilidade e do heroísmo do sujeito. ...[porque] a morte nunca é agora"⁵⁹, faz, de sua proximidade, o instante em que o sofrimento mesmo arrasta o eu ao irresponsável de si, ao que Levinas chama o momento do pranto e dos soluços: nessa ocasião o sofrimento é puro e não há intervalo entre ele e o eu que sofre, não há espaço para interpor-se entre eles o peso de ser: é a pura irresponsabilidade⁶⁰. A passividade do sujeito, na relação com a morte, é o que de fato impede que se afirme da mesma, ser um nada como modo de ser deste sujeito, em que ele se nadifica. A nadificação, pela morte, seria, ainda, uma possibilidade de assumi-la, uma possibilidade do sujeito a que a morte mesma estaria reduzida. "O nada é impossível", se não o fosse, ele "deixaria ao homem a possibilidade de assumir a morte, de arrancar à servidão da existência uma soberania suprema"⁶¹. A relação do eu com este mistério ocorre, como uma relação com o futuro. Morte e futuro, passividade e impossibilidade, são traços demarcatórios do domínio do sujeito. A futuridade do acontecimento da morte e a impossibilidade, face à qual o sujeito é passivo, delimitam a sua esfera de poder. "O importante na iminência da morte é que, a partir de certo momento, *já não podemos poder*. É exatamente aí onde o sujeito perde seu domínio de sujeito"⁶². Este não mais poder, a que também está sujeito o existente, no modo como assume a sua existência, põe-no diante de uma

⁵⁴ "Toute l'acuité du présent tient à son engagement sans réserve et en quelque manière sans consolation dans l'être". "Il est au contraire, l'infini de l'existence qui se consomme dans l'instant...". EE 132-134, grifos nossos.

⁵⁵ "saisi à la limite de l'exister et de l'existant, comme fonction d'hypostase, le moi se place d'emblée en dehors des oppositions du variable et du permanent, comme en dehors des catégories de l'être et du néant. Le paradoxe cesse quand on comprend que le 'je' n'est pas initialement un existant, mais le mode d'exister lui-même, qu'il n'existe pas à proprement parler". TA 33.

⁵⁶ Première liberté...la liberté du commencement. (...) C'est à partir de quelque chose maintenant qu'il y a existence. (...) Liberté de l'emprise même de l'existant sur l'exister". TA 34.

⁵⁷ "la solitude ... comme l'unité indissoluble entre l'existant et son exister, (...) Elle tient à l'oeuvre de l'hypostase". TA 35.

⁵⁸ "La solitude n'est donc pas seulement un désespoir et un abandon, mais aussi une virilité et une fierté et une souveraineté". TA 35.

alteridade, algo que não se dá ao gozo, à luz, e "cuja existência mesma está feita de alteridade"⁶³, acontecimento que, ao invés de confirmar a solidão do existente, quebra-a.

A futuridade da morte, modo de sua alteridade, quebra o definitivo da hipóstase: o presente em que a existência é solitária. O poder da morte sobre o eu rompe o definitivo do retorno, na impossibilidade de conhecê-la. Há no existir, desde então, uma pluralidade que independe do eu e o depõe. Não há comunidade na existência: sobrevém, ao eu, um poder que lhe é estranho e misterioso⁶⁴.

Uma alteridade radical, que não padeça sob a categoria de uma exterioridade, compreendida em um horizonte, em um alcance luminoso, é o que Levinas pretende, ao intentá-la desde a diferença que é temporal, que é o sentido de uma impossibilidade de conversão ou sobreposição: por mais que se lhes aproxime, o abismo que os separa, permanece intransponível. A relação com o Outro, como relação com o futuro, quer resguardar, de fato, o sentido dessa separação radical entre o eu e o Outro que se relacionam, ao mesmo tempo em que qualifica, desde o acontecimento mesmo do tempo, o advento deste outro à soberania do eu, rompendo-a e salvando-o, efetivamente, do cativeiro do mal de ser. Não está à disposição do eu, optar ou não, pela relação com o outro, não há modo algum de apropriar-se dele e suscitar a relação: como o futuro, não é o presente que vai até ele, ele é que "cai sobre" o presente e "apodera-se" dele: na relação com o tempo, com o outro, o eu é pura exposição. Igualmente ao que acontece com o futuro, o que caracteriza o surgimento do outro é o inusitado, o imprevisível de seu acontecimento: a surpresa em que acontece o futuro é o que lhe é próprio.

Na mortalidade do sujeito, em seu sofrimento para manter, com a morte, qualquer relação possível, mostra-se, para Levinas, o desejo que qualifica a vida, além da necessidade e além da soberania, desejo de "morrer e ser ao mesmo tempo"⁶⁵. Desenhasse, então, o sentido de uma alteridade radical, um primeiro acontecimento que pode servir, de "rascunho", à relação com o outro concreto, com uma alteridade com rosto certo e rosto humano. É aqui que deve recair o acento de Levinas sobre o significado ontológico do acontecimento de uma alteridade: o máximo de sua proximidade é o mistério, o acontecimento, *não a alteridade*. "Vencer a morte significa manter uma relação com a alteridade do acontecimento que é ainda uma relação pessoal"⁶⁶.

A estrutura da separação, feita temporalidade, significa este

ainda não completo de um ser que se abandonou a um desejo de que não pode retornar. Mas significa, também, a posse de um tempo único que não está referido a um tempo comum e que não pode ser, por esse, absorvido.

A relação com uma alteridade radical insinua-se na futuridade da morte que abre uma primeira fissura, no presente definitivo da hipóstase; fissura pela qual começam a entrar os primeiros anúncios de alteridade - convites à evasão de si - no primeiro instante de tempo que convida ao movimento em sua direção, em direção à temporalidade.

Ao identificar a morte com o futuro, Levinas, ainda, não qualifica este futuro de um sentido temporal. O acontecimento da morte é futuro, mas, ainda, não é tempo e, por isso, precisamente, não há possibilidade de assumi-la: não há possibilidade de relação, no presente, com este futuro absoluto. O futuro, oferecido pela morte, é um "futuro para ninguém, e que só pode converter-se em um elemento do tempo se entra em relação com o presente"⁶⁷. A questão torna-se, então, saber que relação será esta entre o presente e o futuro, o intervalo que medeia o "já não mais presente" e o "ainda não futuro" e que os resguarda do aniquilamento de um e de outro, na projeção do presente no futuro e vice-versa. "A relação com o futuro, a presença do futuro no presente também parece cumprir-se no face-a-face com o outro. A situação do face-a-face representaria a realização mesma do tempo; a usurpação do outro por parte do presente não acontece ao sujeito solitário, mas à relação intersubjetiva. A condição do tempo é a relação entre humanos ou na história"⁶⁸. Uma relação que mantenha a separação entre os instantes que fazem, da realidade, algo real, que se dá no tempo e como tempo, precisa ser pensada, desde uma situação inicial, em que este tempo humanizado, a temporalidade, seja não, apenas, assegurada, mas, fundamentalmente, radicalizada. O sentido radical do tempo é não poder ser apreendido, não poder ser dito, na redução a uma lógica, à lógica da indiferenciação dos múltiplos instantes do tempo. Faz-se precisa uma relação entre os instantes, que não esteja submetida a um termo médio, à mediação da luminosa soberania do presente. Uma relação que assegure a temporalidade do tempo, seu movimento contínuo de instantes, expostos e em relação, Levinas chamou-a *ética*, a *primeira filosofia*.

Mas esse é tema para outro escrito, desde outros escritos.

BIBLIOGRAFIA

- LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947.
- _____. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.
- _____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967. (2^a. ed.)
- _____. *Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961. (Le Livre de Poche).
- _____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- _____. *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982.
- _____. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982.
- _____. *Transcendance et intelligibilité*. Suivi d'un entretien. Genebra: Labor et Fides, 1984.
- _____. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.
- _____. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset, 1993.
- SOUZA, R. T. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: EST, Vozes, 1984.

³⁹ "Mon être se double d'un avoir: je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle". TA 37.

⁴⁰ "Les relations ontologiques ne sont pas des liens désincarnés. La relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même. C'est toute la matérialité de l'homme". TA 38.

⁴¹ "Ce définitif de l'existant qui constitue le tragique de la solitude, c'est la matérialité. La solitude n'est pas tragique parce qu'elle est privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu'elle est matière". TA 38. E, ainda, "La solitude n'est pas maudite par elle-même, mais par sa signification ontologique du définitif". EE 144.

⁴² "La solitude est une absence de temps". TA 38, grifo nosso.

⁴³ "Le temps donné, hypostasié lui-même, expérimenté, le temps à parcourir à travers lequel le sujet charrie son identité, est un temps incapable de dénouer le lien de l'hypostase". TA 38.

⁴⁴ "Il y a autre chose que de la naïveté dans la démenti que les masses opposent aux élites quand elles se préoccupent de pain plus que d'angoisse". "La lutte économique est déjà de plain-pied une lutte pour le salut parce qu'elle est fondée dans la dialectique même de l'hypostase par laquelle se constitue la première liberté". TA 42 e 44.

⁴⁵ "En rattachant la solitude à la matérialité du sujet, la matérialité étant son enchaînement à soi-même, nous pouvons comprendre dans quel sens le monde et notre existence dans le monde constituent une démarche fondamentale du sujet pour surmonter le poids qu'il est à lui-même, pour surmonter la matérialité, c'est-à-dire pour dénouer le lien entre le soi et le moi". TA 44.

⁴⁶ "Déjà elle [vie quotidienne] contient un oubli de soi. La morale des 'nourritures terrestres' est la première morale. La première abnégation. Pas la dernière, mais il faut passer par là". TA 46.

⁴⁷ "La raison et la lumière par elles-mêmes, consomment la solitude de l'étant en tant qu'étant, accomplissent sa destinée d'être à tout le seul et unique point de repère". "En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme: c'est la structure même de la raison". TA 48.

⁴⁸ "...la raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. [...] la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair". TA 48.

⁴⁹ Cf. TA 53-54.

⁵⁰ "...le temps ne traduit pas l'insuffisance de la relation avec l'être qui s'accomplit dans le présent, mais qu'il est appelé à remédier à l'excès du contact définitif qu'accomplit l'instant". EE 147.

⁵¹ "Dans la peine, dans la douleur, dans la souffrance, nous retrouvons, à l'état de pureté, le définitif, qui constitue la tragédie de la solitude". TA 55.

⁵² "Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance". TA 55.

⁵³ "Il y a dans la souffrance une absence de toute refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être". TA 55.

⁵⁴ "Elle [la souffrance] est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. Dans ce sens, la souffrance est impossibilité du néant". TA 56.

⁵⁵ "L'identification est précisément la position même d'un étant au sein de l'être anonyme et anavahissant. On ne peut donc pas définir le sujet par l'identité, puisque l'identité recèle l'événement de l'identification du sujet". EE 149-150.

⁵⁶ "l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière: que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère". TA 56.

⁵⁷ TA 57 e 58.

⁵⁸ "Dans le savoir, toute passivité est, par l'intermédiaire de la lumière, activité. [...] la mort annonce un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet". TA 57.

⁵⁹ "...au fait que la mort est insaisissable, qu'elle marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet. [...] La mort n'est jamais maintenant". TA 59.

⁶⁰ TA 59-60.

⁶¹ "Le néant est impossible. C'est lui qui aurait laissé à l'homme la possibilité d'assumer la mort d'arracher à la servitude de l'existence une suprême maîtrise". TA 61.

⁶² "Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne pouvons plus pouvoir; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet". TA 62.

⁶³ "...quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. Ma solitude ainsi n'est pas confirmée par la mort, mais brisée par la mort". TA 63.

⁶⁴ Cf. TA 63.

⁶⁵ "...nous voulons à la fois mourir et être". TA 66.

⁶⁶ "Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle". TA 73.

⁶⁷ "Car cet avenir qui n'est à personne, cet avenir que l'homme ne peut pas assumer, pour devenir un élément du temps doit tout de même entrer en relation avec le présent". TA 68.

⁶⁸ "La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps: l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire". TA 69.