

Emmanuel Levinas Ética e Infinito

70

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA 7

Emmanuel Levinas examina com simplicidade e lucidez os principais temas da sua filosofia, sobretudo o laço indestrutível entre ética e infinito, na oposição ao neutro, ao mero ser.

ISBN 978-972-44-1367-9



9 789724 413679

Digitalizado por @jacilenesil (twitter)

Título original:
Éthique et infini

«Éthique et infini» de Monsieur Emmanuel Lévinas
World copyright © Librairie Arthème Fayard & Rádio France, 1982

Tradução: João Gama

Revisão: Artur Morão

Capa: FBA

Depósito Legal n.º 258861/07

Paginação, impressão e acabamento:
DPS - DIGITAL PRINTING SERVICES, LDA
para
EDIÇÕES 70, LDA.
Setembro

ISBN: 978-972-44-1367-9
ISBN da 1.ª edição: 972-44-0260-6

Direitos reservados para todos os países de Língua Portuguesa
por Edições 70

EDIÇÕES 70, Lda.
Avenida Fontes Pereira de Melo, 31 - 3.º C - 1050-117 Lisboa / Portugal

e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

Emmanuel Levinas Ética e Infinito

70

Os diálogos apresentados neste volume foram gravados e divulgados pela France-Culture em Fevereiro e Março de 1981. Foram ligeiramente adaptados e completados pela editora. Constituem uma apresentação sucinta da filosofia de Emmanuel Lévinas, a cujo resumo poderia, sem dúvida, convir o título *Ética e Infinito*. As dez conversas acompanham o desenvolvimento do pensamento de Lévinas desde os anos de formação até aos mais recentes artigos dedicados ao problema de Deus – artigos que acabam de ser reunidos numa antologia⁽¹⁾ – passando por duas obras breves, mas importantes: *De l'existence à l'existant* e *Autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence*.

Sucinta – numerosos aspectos da filosofia de Lévinas não são abordados –, esta apresentação não lhe é menos fiel, num sentido especial. Com efeito, é formulada pelo próprio autor, adoptando relativamente à sua obra um ponto de vista geral, aceitando simplificar a expressão dos seus argumentos, não se refugiando por detrás da própria reputação e da lista das suas obras completas – indo assim em sentido inverso ao de uma falsidade e de uma irracionalidade habituais nas nossas academias. Ela é, portanto, fiel à fide-

⁽¹⁾ *De Dieu que vient à l'idée*, Vrin, 1982.

lidade que assegura a um discurso a presença viva do seu autor.

Comentando o Fedro de Platão, o próprio Lévinas insistiu muitas vezes na soberania e na modéstia do autor, pai do discurso, defendendo oralmente o discurso escrito, que se interpela e de que se discorda, pondo-o em jogo e submetendo-o à prova do instante, do outro homem actualmente presente a quem, finalmente, se destina. Neste sentido, e nesta situação, o dizer do autor vivo autentifica o dito da obra apresentada, porque só ele pode desdizer o dito e realçar assim a sua verdade. O autor, ao falar do seu pensamento, decide o que quer redizer. A cedência que, por vezes, faz perante as exigências do interlocutor leva ao prevalecimento com maior nitidez do que acima de tudo ele defende. Tal é o exercício a que Lévinas quis entregar-se ao responder às nossas perguntas. É verdade que estas não o obrigam a pronunciar-se sobre outros temas além dos que longamente tinha tratado nos seus livros – o que não exclui este desenvolvimento ou aquele esclarecimento inéditos.

Emmanuel Lévinas é o filósofo da ética, sem dúvida, o único moralista do pensamento contemporâneo. Mas aos que o consideram especialista da ética como se a ética fosse uma especialidade, estas páginas darão a conhecer a tese essencial: que a ética é a filosofia primeira, aquela a partir da qual os outros ramos da metafísica adquirem sentido. A questão primeira, pela qual o ser se dilacera e o humano se instaura como «diversamente de ser» e transcendência relativamente ao mundo, aquela sem a qual, ao invés, qualquer outra interrogação do pensamento é apenas vaidade e corrida atrás do vento – é a questão da justiça.

Ph. N.

I

BÍBLIA E FILOSOFIA

PHILIPPE NEMO [P.N.] – Como se começa a pensar? Com perguntas que, após acontecimentos originais, fazemos a nós mesmos ou acerca de nós próprios?

EMMANUEL LÉVINAS [E.L.] – Isso começa provavelmente com traumas ou tateios a que nem sequer se é capaz de dar uma forma verbal: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo. É com a leitura de livros – não necessariamente filosóficos – que estes choques iniciais se transformam em perguntas e problemas, dão que pensar. O papel das literaturas nacionais pode aqui ser importante. Não é que se aprendam palavras, mas vive-se «a verdadeira vida que está ausente», que, precisamente, não é utópica. Penso que, no grande medo do livresco, se subestima a referência «ontológica» do humano ao livro que se toma como fonte de informações, ou como um «utensílio» para aprender, como um manual, quando é, na verdade, *uma modalidade* do nosso ser. Com efeito, ler é manter-se acima do realismo – ou da política –, da preocupação por nós mesmos, sem desembocar, contudo, nas boas intenções das nossas belas almas, nem na idealidade normativa do que «deve ser». Neste sentido, a Bíblia seria, para mim, o livro por excelência.

P. N. – Quais foram, portanto, para si, os primeiros grandes livros encontrados: a Bíblia ou os filósofos?

E. L. – Muito cedo, a Bíblia, os primeiros textos filosóficos na universidade; depois, um vago resumo de psicologia na escola secundária e uma rápida leitura de algumas páginas sobre o «idealismo alemão», numa «Introdução à filosofia». Mas, entre a Bíblia e os filósofos, os clássicos russos – Pushkin, Lermontov, Gogol, Turguenev, Dostoievsky e Tolstoi, e também os grandes escritores da Europa Ocidental, e, principalmente, Shakespeare, muito admirado no *Hamlet*, *Macbeth* e *Rei Lear*. O problema filosófico entendido como o do sentido do humano, como a procura do famoso «sentido da vida» – sobre o qual se interrogam sem cessar as personagens dos romances russos – será uma boa preparação para Platão e Kant, que constam do programa da licenciatura de filosofia? É necessário tempo para perceber as transições.

P. N. – Como é que na sua obra se harmonizam estes dois modos de pensamento, o bíblico e o filosófico?

E. L. – Terão de se harmonizar? O sentimento religioso, tal como o recebi, consistia mais no respeito pelos livros – a Bíblia e seus comentários tradicionais, que remontam às origens do pensamento dos antigos rabinos – do que em determinadas crenças. Não quero com isto dizer que era um sentimento religioso atenuado. O sentimento de que a Bíblia é o Livro dos Livros em que se dizem as coisas primeiras, as que se *deviam* dizer para que a vida humana tenha um sentido, e se dizem sob uma forma que abre aos comen-

tadores as próprias dimensões da profundidade, não era uma simples substituição de um juízo literário à consciência do «sagrado». É a extraordinária presença das suas personagens, é esta plenitude de ética e as misteriosas possibilidades da exegese que significam originalmente, para mim, a transcendência. E é o mínimo. Não era pouco entrever e sentir a hermenêutica, com todas as suas ousadias, como vida religiosa e como liturgia. Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se reflectisse imediatamente nas páginas filosóficas. Mas não tinha a impressão, quando principiante na matéria, de que a filosofia era essencialmente ateia, e hoje também não penso assim. E se, em filosofia, o versículo não pode substituir a prova, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antropomórficas do texto, pode permanecer a medida do Espírito para o filósofo.

P. N. – Com efeito, pode interpretar-se a sua obra anterior como uma tentativa para harmonizar o essencial da teologia bíblica com a tradição filosófica e a sua linguagem. Foi necessário ter havido, dentro de si, mais do que uma coexistência pacífica entre as duas «bibliotecas»?

E. L. – Nunca pretendi explicitamente «pôr de acordo» ou «conciliar» as duas tradições. Se concordaram foi porque, provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras. Ela desempenhou, portan-

to, um papel essencial – e, em grande parte, sem que eu o saiba – na minha maneira de pensar filosoficamente, isto é, de pensar dirigindo-se a todos os homens. Mas o que, para mim, mede a profundidade religiosa da experiência fundadora da Bíblia é também a consciência aguda de que a História sagrada não conta apenas uma série de acontecimentos terminados, mas que têm uma relação imediata actual com o destino da dispersão judaica no mundo. Toda a dúvida intelectual relativa ao dogmatismo implícito deste ou daquele ponto do Livro Antigo perdia o seu sentido e os seus efeitos no que há sempre de grave na história judaica real. Em nenhuma ocasião a tradição filosófica ocidental, na minha opinião, perdia o direito à última palavra; com efeito, tudo deve ser expresso na sua linguagem; mas talvez ela não seja o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que o sentido começa.

P. N. – Falemos desta tradição. Quais os primeiros filósofos que leu?

E. L. – Ainda antes de começar os meus estudos de filosofia em França, li os grandes escritores russos, de que lhe falei. O contacto sério com a literatura especificamente filosófica e com os filósofos, foi em Estrasburgo. Aí encontrei, aos dezoito anos, quatro professores a que o meu espírito atribui um prestígio incomparável: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines e Henri Carteron. É isso mesmo, que homens! Exclamação natural que vem ao meu pensamento sempre que evoco esses anos tão ricos e que nada na minha vida pôde desmentir. M. Halbwachs teve uma morte de mártir durante a Ocupação. Foi

no contacto com estes mestres que se revelaram as grandes virtudes da honra intelectual e da inteligência, mas também da clareza e da elegância da universidade francesa. Iniciação aos grandes filósofos, Platão e Aristóteles, Descartes, e os cartesianos, Kant. Ainda não a Hegel, nestes anos 20, na Faculdade de Letras de Estrasburgo! Mas Durkheim e Bergson é que pareciam particularmente vivos no ensino e na atenção dos estudantes. Eram eles que citávamos, a eles nos opúnhamos. Tinham sido incontestavelmente os professores dos nossos mestres.

P. N. – Põe no mesmo plano o pensamento sociológico de um Durkheim e o pensamento propriamente filosófico de um Bergson?

E. L. – Aparentemente, Durkheim inaugurava uma sociologia experimental. Mas a sua obra aparecia também como uma «sociologia racional»: como elaboração das categorias fundamentais do social, como aquilo que hoje se chamaria uma «eidética da sociedade», partindo da ideia-força de que o social não se reduz à soma das psicologias individuais. Durkheim metafísico! A ideia de que o social é a própria ordem do espírito, nova intriga no ser acima do psiquismo animal e humano; o plano das «representações colectivas» definido com rigor e que abre a dimensão do espírito na própria vida individual em que só o indivíduo chega a ser reconhecido e até libertado. Há em Durkheim, num sentido, uma teoria dos «níveis do ser»; da irreducibilidade dos níveis entre si: ideia que adquire o seu sentido no contexto husserliano e heideggeriano.

P. N. Citoû igualmente Bergson. Qual é, no seu entender, o principal contributo deste para a filosofia?

E. L. – A teoria da duração. A destruição da primazia do tempo dos relógios; a ideia de que o tempo da física é apenas derivado. Sem esta afirmação da prioridade de certa forma «ontológica» e não apenas psicológica da duração irreduzível ao tempo linear e homogêneo, Heidegger não poderia ter tido a ousadia da sua concepção da temporalidade finita do *Dasein*, apesar da diferença radical que separa, claro está, a concepção bergsoniana do tempo da concepção heideggeriana. É a Bergson que pertence o mérito de ter libertado a filosofia do prestigiado modelo do tempo científico.

P.N. – Mas a que questão ou inquietação mais pessoais correspondeu, para si, a leitura de Bergson?

E. L. – Certamente ao terror de se encontrar num mundo sem novidades possíveis, sem futuro da esperança, mundo onde tudo é regulado antecipadamente; ao antigo terror face ao destino, por exemplo, o do mecanicismo universal, destino absurdo, porque o que se vai passar é, em certo sentido, já passado! Bergson, pelo contrário, evidenciava a realidade própria e irreduzível do tempo. Não sei se a ciência mais moderna nos acantona ainda num mundo sem «nada de novo». Penso que, pelo menos, nos assegura a renovação dos seus próprios horizontes. Mas foi Bergson quem nos ensinou a espiritualidade do novo, o «ser» libertado do fenómeno para um «diversamente de ser».

P. N. – Quando terminou os seus estudos, que queria fazer em filosofia?

E. L. – Queria certamente «trabalhar em filosofia», mas que é que isto podia significar além de uma actividade puramente pedagógica ou da vaidade de fabricar livros? Fazer sociologia como ciência empírica, que Durkheim exigia e recomendava aos seus alunos, e cujos *a priori* ele tinha elaborado? Repetir a obra de Bergson, acabada, completa, perfeita como um poema, ou apresentar variações a seu respeito? Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de «trabalhar em filosofia» sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método; percepção da conveniência e da legitimidade de um questionamento e de uma pesquisa filosófica que se desejaria desenvolver «sem sair das fileiras». Foi este, sem dúvida, o primeiro atractivo da sua mensagem, que formula «a filosofia como ciência rigorosa». Não foi por esta promessa, um pouco formal, que a sua obra me conquistou.

P. N. – Como entrou em contacto com a obra de Husserl?

E. L. – Por um mero acaso. Em Estrasburgo, uma jovem colega, M^{lle} Peiffer, com quem, mais tarde, participei na tradução das husserlianas *Meditações Cartesianas*, e que preparava sobre Husserl o que então se chamava a memória do diploma de estudos superiores, recomendara-me um texto que estava a ler – creio que eram as *Investigações Lógicas*. Introduzi-me nesta

leitura, muito dificilmente ao princípio, com muita aplicação, mas também com muita perseverança, e sem guia. Foi pouco a pouco que se formou no meu espírito a verdade essencial de Husserl, na qual ainda hoje acredito, se bem que, segundo o seu método, não obedeça a todos os seus preceitos escolares.

Em primeiro lugar, a possibilidade de *sich zu besinnen*, de me apoderar de mim próprio ou de recuperar o meu próprio domínio e de formular claramente a pergunta: «Onde estamos?», saber exactamente onde se está. É isto talvez a fenomenologia no seu sentido mais amplo e para além da visão das essências, da *Wesensschau*, que fez tanto furor. Uma reflexão radical, ensimesmada, um *cogito* que se procura e se descreve sem ser vítima de qualquer espontaneidade, de nenhuma presença já feita, numa desconfiança maior perante o que naturalmente se impõe ao saber, feito mundo e objecto, mas cuja objectividade encobre, na realidade, e estorva o olhar que a fixa. É necessário sempre – desde a objectividade – ascender a todo o horizonte dos pensamentos e das intenções que a visam, que ela ofusca e faz esquecer. A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que o seu exercício efectivo houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objectividade, do seu ser, não respondendo apenas à pergunta de saber «o que é?», mas à pergunta «como é o que é, que significa que ele seja?».

Evocação das intenções ofuscadas do pensamento; a metodologia do trabalho fenomenológico está também na origem de algumas ideias que me parecem indispensáveis a toda a análise filosófica. É o novo vigor dado à ideia medieval de intencionalidade da consciência: toda a consciência é consciência de alguma coisa, não é descritível sem referência ao objecto que ela «pretende». Focagem intencional que não é um *saber*, mas que, nos sentimentos ou aspirações, é, com o seu próprio dinamismo, «afectivamente» qualificada. Primeira constatação radical no pensamento ocidental da prioridade do teórico e que, em Heidegger, será brilhantemente retomada, sobretudo na descrição do utensílio. Ideia correlativa da intencionalidade, igualmente característica da fenomenologia: os modos da consciência que tem acesso aos objectos são *essencialmente* dependentes da essência dos objectos. O próprio Deus não pode conhecer uma coisa material senão torneando-a. O ser dirige o acesso ao ser. O acesso ao ser pertence à descrição do ser. Penso que também aqui Heidegger é anunciado.

P. N. – Apesar de tudo, para qualquer pessoa como o senhor, que centrou toda a obra na metafísica enquanto ética, há aparentemente pouco a extrair directamente de Husserl, cujo domínio privilegiado de meditação é mais o mundo e sua constituição do que o homem e o seu destino?

E. L. – Esquece-se da importância, para Husserl, da intencionalidade axiológica, de que acabo de falar; o carácter de valor não se chapa nos seres após a modificação de um *saber*, mas resulta de uma atitude específica da consciência, de uma intencionalidade

não-teorética, irreduzível, no seu todo, ao conhecimento. Existe aqui uma possibilidade husserliana que se pode desenvolver para além do que o próprio Husserl disse sobre o problema ético e sobre a relação com outrem que nele permanece representativa (ainda que Merleau-Ponty tenha tentado interpretá-la de outra maneira). A relação com outrem pode investigar-se como intencionalidade irreduzível, ainda que se tenha de acabar por ver nisso a ruptura da intencionalidade.

P. N. – Será precisamente este o percurso do seu pensamento.

Conheceu Husserl?

E. L. – Fui, durante um ano, seu ouvinte em Friburgo. Acabara de se reformar, mas ainda ensinava. Consegui visitá-lo e recebia-me amavelmente. Nesta época, a conversação com ele, depois de algumas perguntas ou réplicas de estudante, era o monólogo do mestre preocupado em lembrar os elementos fundamentais do seu pensamento. Mas, por vezes, também se abandonava a análises fenomenológicas particulares, inéditas, referidas a numerosos manuscritos não publicados. Os Arquivos Husserl de Lovaina, organizados e dirigidos pelo meu saudoso e eminente amigo o padre Van Breda, tornaram legíveis e acessíveis muitas páginas. Os cursos que segui tratavam, em 1928, da noção de psicologia fenomenológica, e no Inverno de 1928-1929, da constituição da intersubjetividade.

II

HEIDEGGER

P. N. – Quando foi para Friburgo para acompanhar o ensino de Husserl, descobriu lá um filósofo que antes não conhecia, mas que teria uma importância capital na elaboração do seu pensamento: Martin Heidegger.

E. L. – Com efeito, descobri *Sein und Zeit*⁽²⁾, que se lia à minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros...

P. N. – Quais?

E. L. – Por exemplo, o *Fedro* de Platão, *A Crítica da Razão Pura*, de Kant, a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; também o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, de Bergson. A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração por *Sein und Zeit*.

Procuro sempre reviver o ambiente destas leituras em que 1933 era ainda impensável.

(2) *L'Être et le temps*.

Habitualmente, fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo. Em francês, diz-se «l'être» (o ser), ou «un être» (um ser). Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua «versatilidade», o que nele é acontecimento, o «passar-se» do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se «ocupassem em estar a ser», «fizessem uma profissão de ser». Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou. É inesquecível, ainda que banal actualmente, esta reeducação dos nossos ouvidos! A filosofia teria assim sido – mesmo quando não se dava conta – uma tentativa por responder à questão do significado do ser, como verbo. Enquanto Husserl ainda propunha – ou parecia propor – um programa transcendental à filosofia, Heidegger define claramente a filosofia em relação aos outros modos de conhecimento como «ontologia fundamental».

P. N. – Que é a ontologia, neste contexto?

E. L. – É precisamente a compreensão do verbo «ser». A ontologia distingue-se de todas as disciplinas que exploram o que existe, os seres, isto é, os «entes», a sua natureza, as suas relações – esquecendo-se de que, ao falar dos entes, elas já compreenderam o sentido da palavra ser, sem contudo o terem explicitado. Estas disciplinas não se preocupam com tal explicitação.

P. N. – *Sein und Zeit* apareceu em 1927; esta maneira de apresentar a tarefa da filosofia era uma novidade absoluta na época?

E. L. – Em todo o caso, é a impressão com que fiquei. Decerto, na história da filosofia, acontece depararmos extemporaneamente com tendências que, numa visão retrospectiva, parecem anunciar as grandes inovações de hoje; mas estas consistem, pelo menos, em tematizar alguma coisa que o não estava antes. Tematização que exige génio e proporciona uma nova linguagem.

O trabalho que então fiz sobre «a teoria da intuição» em Husserl foi assim influenciado por *Sein und Zeit*, na medida em que procurava apresentar Husserl como tendo percepcionado o problema ontológico do ser, a questão do *estatuto* mais do que a da *quididade* dos seres. A análise fenomenológica, dizia eu, ao investigar a constituição do real para a consciência, não se entrega tanto a uma pesquisa das condições transcendentais no sentido idealista do termo, como não se interroga sobre o significado do ser dos «entes» nos diversos níveis do conhecimento.

Nas análises da angústia, da preocupação, do ser-para-a-morte de *Sein und Zeit*, assistimos a um exercício soberano da fenomenologia. Este exercício é extremamente brilhante e convincente. Visa descrever o ser ou o existir do homem – não a sua natureza. O que se chamou o existencialismo foi, certamente, determinado por *Sein und Zeit*. Heidegger não gostava que se desse ao seu livro este significado existencialista; a existência humana interessava-lhe enquanto «lugar» da ontologia fundamental; mas a análise da existência feita no livro marcou e determinou as análises ulteriormente chamadas «existencialistas».

P. N. – Que é que, em especial, lhe chamou a atenção no método fenomenológico de Heidegger?

E. L. – A intencionalidade que anima o próprio existir e toda uma série de «estados de alma» que, antes da fenomenologia heideggeriana, passavam por «cegos», por simples conteúdos; as páginas sobre a afectividade, sobre a *Befindlichkeit* e, por exemplo, sobre a angústia: a angústia surge ao estudo banal como um movimento afectivo sem causa ou, mais exactamente, como «sem objecto»; ora, é precisamente o próprio facto de existir sem objecto que, na análise heideggeriana, se mostra verdadeiramente significativo. A angústia seria o acesso autêntico e adequado ao nada, o qual parece ser, para os filósofos, uma noção derivada, resultado de uma negação, e talvez, como em Bergson, ilusória. Para Heidegger, não se «tem acesso» ao nada por uma série de etapas teóricas mas, na angústia, de um acesso directo e irreduzível. A própria existência, como por efeito de uma intencionalidade, está animada de um sentido, do sentido ontológico primordial do nada. Não resulta do que se pode saber *sobre* o destino do homem, ou *sobre* as suas causas, ou *sobre* os seus fins; a existência, no seu próprio acontecimento de existência, significa, na angústia, o nada, como se o verbo existir tivesse um complemento directo.

Sein und Zeit permaneceu o próprio modelo da ontologia. As noções heideggerianas da finitude, do estar-aí, do ser-para-a-morte, etc., permanecem fundamentais. Mesmo se nos libertarmos dos rigores sistemáticos deste pensamento, fica-se marcado pelo próprio estilo das análises de *Sein und Zeit*, pelos «pontos cardeais» a que se refere a «analítica existencial». Sei que a homenagem que presto a *Sein und Zeit* parecerá pálida aos discípulos entusiastas do grande filósofo. Mas penso que é graças a *Sein und Zeit* que permanece

válida a obra ulterior de Heidegger, que não produziu em mim uma impressão semelhante. Não é que seja insignificante; mas é muito menos convincente. Não digo isto por causa dos compromissos políticos de Heidegger, tomados alguns anos depois do *Sein und Zeit*, se bem que nunca me tenha esquecido destes compromissos, e que Heidegger nunca, na minha opinião, se tenha desculpado da sua participação no nacional-socialismo.

P. N. – Em que é que a segunda parte da obra heideggeriana o decepciona?

E. L. – Talvez devido ao desaparecimento nela da fenomenologia propriamente dita; pelo primeiro lugar que começam a ocupar nas suas análises a exegese da poesia de Hölderlin e as etimologias. Claro está, sei que as etimologias não são, no seu pensamento, uma contingência; para ele, a linguagem traz uma sabedoria, que deve explicitar-se. Mas esta maneira de pensar parece-me muito menos controlável do que a de *Sein und Zeit* – livro no qual, é verdade, há já etimologias, mas adjacentes e que não fazem mais do que completar o que existe de eminentemente forte na análise propriamente dita e na fenomenologia da existência.

P. N. – Para si, a linguagem não tem esta importância originária?

E. L. – Com efeito, para mim, o *dito* não conta tanto como o próprio *dizer*. Este não me importa menos pelo seu conteúdo em informação do que pelo facto de se dirigir a um interlocutor. Mas voltaremos

a falar disto. Penso, apesar destas reservas, que um homem que, no século xx, começa a filosofar não pode deixar de ter atravessado a filosofia de Heidegger, mesmo para dela sair. Este pensamento é um grande acontecimento do nosso século. Filosofar sem ter conhecido Heidegger implicaria uma dose de «ingenuidade», no sentido husserliano do termo: há para Husserl saberes muito respeitáveis e alguns, os saberes científicos, que são «ingênuos» na medida em que são absorvidos pelo objecto, ignoram o problema do estatuto da sua objectividade.

P. N. – Diria de Heidegger, *mutatis mutandis*, o que Sartre dizia do marxismo: que é o horizonte inultrapassável do nosso tempo?

E. L. – Há muitas coisas que também não posso perdoar a Marx... Quanto a Heidegger, não se pode efectivamente ignorar a ontologia fundamental e a sua problemática.

P. N. – Há, porém, hoje uma escolástica heideggeriana...

E. L. – ... que toma as peripécias do percurso pelas referências últimas do pensamento.

Devo ainda sublinhar um último contributo do pensamento de Heidegger: uma nova maneira de ler a história da filosofia. Os filósofos do passado já tinham sido salvos do seu arcaísmo por Hegel. Mas entravam no «pensamento absoluto» como momentos, ou como etapas a atravessar; estavam *aufgehoben*, isto é, total e perfeitamente aniquilados ao mesmo tempo que conservados. Em Heidegger, há uma nova

maneira, directa, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente actuais. Claro está, o filósofo do passado não se apõe, de repente, ao diálogo; há todo um trabalho de interpretação a fazer para o tornar actual. Mas, nesta hermenêutica, não se manipulam velharias; reconduz-se o impensado ao pensamento e ao dizer.

III O «HÁ»

P. N. – O senhor, primeiramente, foi historiador da filosofia, ou analista dos outros filósofos, porque publicou artigos e obras sobre Husserl e Heidegger. Mas o primeiro livro em que exprime o seu pensamento é uma pequena obra intitulada *De l'existence à l'existant*. Escreveu-o durante a guerra, di-lo no seu prefácio, no *stalag*. De que trata?

E. L. – Nele se trata do que chamo o «há». Não sabia que Apollinaire tinha escrito uma obra intitulada *Il y a*. Mas a expressão significa aí a alegria do que existe, a abundância, um pouco como o «*es gibt*» heideggeriano. Pelo contrário, «há», para mim, é o fenómeno do ser impessoal: «il» (il y a). A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como «sussurrante».

P. N. – Um silêncio sussurrante?

E. L. – Algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um

barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que, ainda se nada existisse, o facto de que «há» não se poderia negar. Não que haja isto ou aquilo; mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há.

P. N. – Evocou, há momentos, o «*es gibt*», o «há» alemão, e a análise que Heidegger dele faz como generosidade, porque neste «*es gibt*» há o verbo *geben*, que significa dar. Para si, pelo contrário, não há generosidade no «há»?

E. L. – De facto, insisto na impersonalidade do «há»; «há», como «chove» ou «é de noite». E não há nem alegria nem abundância: é um ruído que volta depois de toda a negação do ruído. Nem nada, nem ser. Emprego, por vezes, a expressão: o terceiro excluído. Não pode dizer-se deste «há» que persiste, que é um acontecimento do ser. Não se pode também dizer que é o nada, ainda que não exista nada. *De l'existence à l'existant* tenta descrever esta coisa horrível, e, aliás, descreve-a como horror e desvario.

P. N. – A criança que na cama sente a noite durar tem uma experiência de horror...

E. L. – ... Que, apesar de tudo, não é uma angústia. O livro apareceu com uma cinta onde eu mandara escrever: «Onde não se trata da angústia». Começava-se a falar muito da angústia em Paris, em 1947... Outras experiências, muito próximas do «há», são descritas neste livro, principalmente a da insónia. Na insónia, pode e não se pode dizer que há um «eu»

que não chega a dormir. A impossibilidade de sair da vigília é algo de «objectivo», de independente da minha iniciativa. Esta impersonalidade absorve a minha consciência; a consciência está despersonalizada. Eu não velo: «isto» vela. Talvez a morte seja uma negação absoluta em que «a música terminou» (aliás, não sabemos nada). Mas, na enlouquecedora «experiência» do «há», tem-se a impressão de uma impossibilidade total de dela sair e de «parar a música».

É um tema que encontrei em Maurice Blanchot, embora ele não fale do «há», mas do «neutro» ou do «fora». Há aqui uma abundância de formas muito sugestivas: fala da «desarrumação» do ser, do seu «rumor», do seu «murmúrio». Uma noite, num quarto de hotel em que, por detrás da divisória, «não se acaba de remexer»; «não se sabe o que fazem ao lado». Já não se trata de «estados de alma», mas de um fim da consciência objectivante, de uma inversão do psicológico. Provavelmente é este o tema dos seus romances e dos seus contos.

P. N. – Quer dizer que nas obras de Blanchot não há nem psicologia nem sociologia, mas ontologia? Neste «há», seja ou não horrível, o que está em jogo é o ser?

E. L. – Para Blanchot, não é o ser, não é também um «algo», e é necessário desdizer sempre o que se disse – é um acontecimento que não é nem o ser nem o nada. No seu último livro^(*), Blanchot chama a isso «desastre», o que não significa nem morte nem infe-

(*) *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1981.

licidade, mas como se o ser se separasse da sua fixidez de ser, da sua referência a uma estrela, de toda a existência cosmológica, um *desastre*. Atribui ao substantivo desastre um sentido quase verbal. Desta situação enlouquecedora, obsessiva, parece que, para ele, é impossível sair. No livrinho de 1947, de que estou agora a falar, como no que se lhe segue, com o título, *Le Temps et l'Autre*, em 1948, as ideias que hoje defendo ainda se procuram, acontecem muitas intuições que assinalam mais um percurso do que uma conclusão. O que se apresentou como exigência é uma tentativa de sair do «há», sair do não-sentido. No *De l'existence à l'existant* analisava outras modalidades do ser, tomado no seu sentido verbal: a fadiga, a preguiça, o esforço. Mostrava, nestes fenómenos, um terror perante o ser, um recuo impotente, uma evasão e, por consequência, também aí, a sombra do «há».

P. N. – Qual era então a «solução» que propunha?

E. L. – A minha primeira ideia era que talvez o «ente», o «algo» que se pode apontar com o dedo, corresponda a um domínio do «há» que aterroriza no ser. Portanto, falava do «ente» ou do existente determinado, como de uma aurora de claridade no horror do «há», de um momento em que o sol se levanta, em que as coisas aparecem por si mesmas, em que não são levadas pelo «há», mas o dominam. Não se diz que a mesa existe, que as coisas existem? Por isso, relacionamos o ser com o existente, e já o eu aqui domina os existentes que possuí. Falava também da «hipóstase» dos existentes, isto é, da passagem que vai do ser a um algo, do estado de verbo ao estado de coisa. O ser que se põe, pensava eu, está «salvo». De facto, esta ideia

não passava de uma primeira etapa. O eu que existe é estorvado por todos os existentes que ele domina. O estorvo da existência era a forma que, para mim, adquiria a famosa «preocupação» heideggeriana.

Daí outro movimento: para sair do «há» não é necessário pôr-se, mas depor-se; fazer um acto de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos. A deposição da soberania pelo eu é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada. Escrevo-a com três palavras para realçar a saída do ser que ela significa. Desconfio da palavra «amor», que está estragada, mas a responsabilidade por outrem, o ser-para-o-outro, pareceu-me desde essa época parar o rumor anónimo e insignificativo do ser. É sob a forma de uma tal relação que me surgiu a libertação do «há». Depois de isto se me ter imposto e se ter clarificado no meu espírito, já não falei, nos meus livros, do «há» por si mesmo. Mas a sombra do «há» e do não-sentido parece-me ainda necessária como a própria prova do desinteresse.

IV
A SOLIDÃO DO SER

P. N. – Após *De l'existence à l'existant* escreveu *Le Temps et l'Autre*, volume que reúne quatro conferências feitas no Collège de Filosofia de Jean Wahl. Em que circunstâncias decidiu fazer estas conferências?

E. L. – Jean Wahl – a quem devo muito – andava à espreita de tudo o que tinha um sentido, mesmo fora das formas tradicionalmente dedicadas à sua manifestação. Interessava-se especialmente pela continuidade entre a arte e a filosofia. Pensava que, paralelamente à Sorbona, era necessário dar oportunidade a que discursos não académicos se fizessem ouvir. Por isso, tinha fundado este Collège, no Quartier Latin. Era o espaço onde o não-conformismo intelectual – e mesmo o que se considerava tal – era tolerado e aguardado.

P. N. – Quando, em 1948, muitos espíritos se ocupavam com o aspecto social dos problemas, depois da grande revolução que tinham sido a guerra e a Libertação, foi fiel ao seu projecto metafísico?

E. L. – Claro que sim, mas não se esqueça de que era a época em que Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-

Ponty dominavam o horizonte filosófico, em que chegava a França a fenomenologia alemã, em que Heidegger começava a ser conhecido. Só se debatiam problemas sociais; havia uma espécie de abertura geral e uma curiosidade por tudo. Aliás, não acredito que a filosofia pura possa ser pura sem ir ao «problema social».

Le Temps et l'Autre é uma investigação sobre a relação com outrem enquanto ela tem como elemento o tempo; como se o tempo fosse a transcendência, fosse, por excelência, a abertura a outrem e ao Outro. Esta tese sobre a transcendência, pensada como diacronia, em que o Mesmo é não-in-diferente ao Outro sem o investir de modo algum – nem sequer pela coincidência mais formal com ele numa simples simultaneidade –, em que a estranheza do futuro não se descreve de repente na sua referência ao presente onde terá-que-vir e onde estará já antecipado numa pro-tensão, esta tese (que me preocupa muito actualmente) era, há trinta anos, apenas entrevista. Em *Le Temps et l'Autre*, era tratada a partir de uma série de evidências mais imediatas que preparavam alguns elementos do problema, como agora o equaciono.

P. N. – Escrevia na primeira página:

«A finalidade das conferências é demonstrar que o tempo não é o facto de um sujeito isolado e único, mas a própria relação do sujeito com outrem.»⁽⁴⁾

Maneira estranha de começar: é supor que a solidão é em si um problema.

⁽⁴⁾ *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 17.

E. L. – A solidão era um tema «existencialista». A existência descrevia-se na época como o desespero da solidão, ou como o isolamento na angústia. O livro representa uma tentativa para sair deste isolamento do existir, como o livro precedente significava uma tentativa para sair do «há». Também aqui há duas etapas. Examino, em primeiro lugar, uma «saída» para o mundo, no conhecimento. O meu esforço consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência, e que não há ruptura do isolamento do ser no saber; que, por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do em frente dele. Mas estar em relação directa com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objecto conhecido, nem comunicar-lhe um conhecimento. Na realidade, o facto de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. Portanto a solidão aparece aqui como o isolamento que marca o evento do próprio ser. O social está para além da ontologia.

P. N. – Escrevia:

«É banal dizer que nunca existimos no singular. Estamos rodeados de seres e de coisas com os quais mantemos relações. Pela vista, pelo tacto, pela simpatia, pelo trabalho em comum, estamos com os outros. Todas estas relações são transitivas. Toco um objecto, vejo o outro; mas não sou o outro.»⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 21.

E. L. – É o problema do *com*, como possibilidade de sair da solidão, que aqui é formulado. Representará «existir com» uma verdadeira partilha da existência? Como realizar esta partilha? – Ou ainda (porque a palavra «partilha» significaria que a existência seria da ordem do *ter*): haverá uma participação com o *ser* que nos faça sair da solidão?

P. N. – Pode partilhar-se o que se tem, não se pode partilhar o que se é?

E. L. – De facto, a relação fundamental do *ser*, em Heidegger, não é a relação com outrem, mas com a morte, em que tudo o que há de não-autêntico na relação com o outro se denuncia, porque se morre sozinho.

P. N. – O senhor continua:

«Estou completamente só, é portanto o *ser* em mim, o facto de eu existir, o meu existir, que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo se pode trocar entre os seres, excepto o existir. Neste sentido, *ser* é isolar-se pelo existir. Sou mónada enquanto existo. É pelo existir que sou sem portas nem janelas, e não por qualquer conteúdo que em mim seria incomunicável. Se é incomunicável, é porque está enraizado no meu *ser*, que é o que há de mais privado em mim. De modo que todo o alargamento do meu conhecimento, dos meus meios de expressar-me, permanece sem efeito sobre a minha relação com o existir, relação interior por excelência.

E. L. – Contudo, é necessário compreender bem que a solidão não é em si o tema primeiro destas reflexões. É apenas uma das notas do *ser*. Não se trata de sair da solidão, mas sim de sair *do ser*.

P. N. – Portanto, a primeira solução é a saída de si que constitui a relação com o mundo do conhecimento e naquilo que chamou os «alimentos».

E. L. – Entendo por isso todos os alimentos terrestres: as fruições pelas quais o sujeito engana a sua solidão. A própria expressão «enganar a sua solidão» indica o carácter ilusório e puramente aparente de tal saída de si. No que respeita ao conhecimento: ele é, por essência, uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo cuja alteridade se suspende, com aquilo que se torna imanente, porque está à minha medida e à minha escala. Penso em Descartes, que dizia que o *cogito* pode proporcionar-nos o sol e o céu; a única coisa que ele não nos pode proporcionar é a ideia de Infinito. O conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e o que ele pensa. Há no conhecimento, ao fim e ao cabo, uma impossibilidade de sair de si; portanto, a socialidade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento.

P. N. – Há nisso qualquer coisa de paradoxal. Para a consciência ordinária, pelo contrário, o conhecimento é, quase por definição, o que nos faz sair de nós. Ao passo que o senhor defende que no conhecimento, mesmo dos astros, daquilo que está mais distante, permanecemos no elemento do «mesmo»?

E. L. – O conhecimento foi sempre interpretado como uma assimilação. Mesmo as descobertas mais surpreendentes acabam por ser absolvidas, compreendidas, com o que há de «prender» no «compreender». O conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão com o verdadeiramente outro; não substitui a socialidade; é ainda e sempre uma solidão.

P. N. – Fala, sob este aspecto, do conhecimento como de uma luz: o que está iluminado é, por isso mesmo, possuído.

E. L. – Ou possuível. Até as estrelas mais distantes.

P. N. – Por discriminação, a saída da solidão vai ser um despojamento ou um abandono?

E. L. – A socialidade será uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento. A demonstração não é levada, neste livro, até ao fim, mas é o tempo que então me aparecia como um alargamento da existência. O livro mostra, em primeiro lugar, na relação com o outro, estruturas que não se reduzem à intencionalidade. Põe em dúvida a ideia husserliana de que a intencionalidade representa a própria espiritualidade do espírito. E o livro procura compreender o papel do tempo nesta relação: o tempo não é uma simples experiência da duração, mas um dinamismo que nos leva para outro lado diferente das coisas que possuímos. Como se, no tempo, houvesse um movimento para além do que é igual a nós. O tempo como relação com a alteridade inatingível e, assim, interrupção do ritmo e dos seus giros. As duas principais

análises que defendem esta tese em *Le Temps et l'Autre* referem-se, por um lado, à relação erótica, relação – sem confusão – com a alteridade do feminino e, por outro, à relação de paternidade, que vai de mim para um outro que, em certo sentido, é ainda eu e, contudo, absolutamente outro; temporalidade próxima da concreção e do paradoxo lógico da fecundidade. Relações com a alteridade que se demarcam entre si, em que o Mesmo domina ou absorve ou engloba o Outro e cujo saber é o modelo.

V
O AMOR E A FILIAÇÃO

P. N. – A primeira análise em que a relação com o *outro* rompe com o modelo do sujeito ao tomar conhecimento de um objecto será, portanto, a que diz respeito ao *eros*, apesar das metáforas que sugerem que o amor é conhecimento. A alteridade de outrem seria significativa como o futuro do tempo?

E. L. – No *eros* exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro. Mas a alteridade erótica não se limita à que, entre estes seres comparáveis, se deve a atributos diferentes que os distinguem. O feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto a alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza. Não se trata, na relação erótica, de um atributo noutrem, mas de um atributo de alteridade nele. Em *Le Temps et l'Autre*, em que o masculino e o feminino não são pensados na reciprocidade neutra que dirige o seu intercâmbio interpessoal, em que o eu do sujeito se põe na sua virilidade e onde é mesmo procurada – será puro anacronismo? – a estrutura ontológica própria da feminidade (sobre a qual já direi algumas palavras), o feminino é

descrito como *de si outro*, como a origem do próprio conceito de alteridade. Que importância têm a pertinência última destas perspectivas e as alterações importantes que exigem! Permitem compreender em que sentido, irreduzível ao da diferença numérica e da diferença de natureza, se pode pensar a alteridade que dirige a relação erótica. Nada nesta relação reduz a alteridade que nela se exalta. Totalmente em oposição ao conhecimento que é supressão da alteridade e que, no «saber absoluto» de Hegel, celebra «a identidade do idêntico com o não-idêntico», a alteridade e a dualidade não desaparecem na relação amorosa. A ideia de um amor que seria uma confusão entre dois seres é uma falsa ideia romântica. O patético da relação erótica reside no facto de serem dois, e de o outro ser aí absolutamente outro.

P. N. – Seria o não-conhecer-outrem que faria a relação?

E. L. – O não-conhecer não deve aqui compreender-se como uma *privação* do conhecimento. A imprevisibilidade só é a forma da alteridade relativamente ao conhecimento. Para este, o outro é essencialmente o que é imprevisível. Mas a alteridade, no *eros*, não é sinónimo de imprevisibilidade. Não é como um malogro do saber que o amor é amor.

P. N. – Eis algumas linhas do capítulo *Le Temps e l'Autre* dedicado à relação amorosa:

«A diferença de sexo não é a dualidade de dois termos complementares. Dois termos complementares supõem um todo preexistente. Ora, dizer que a

dualidade sexual supõe um todo é considerar antecipadamente o amor como fusão. O patético do amor consiste, pelo contrário, numa dualidade insuperável dos seres; é uma relação com aquilo que se esquia para sempre. A relação não neutraliza, *ipso facto*, a alteridade, mas conserva-a. O outro enquanto não é, aqui, um objecto que se torna nosso ou que se transforma em nós, pelo contrário, retira-se para o seu mistério. O que me importa nesta noção do feminino não é apenas o incognoscível, mas um modo de ser que consiste em se esconder a luz. O feminino é, na existência, um acontecimento diferente do da transcendência espacial ou da expressão, que se dirigem para a luz; é uma fuga diante da luz. A maneira de existir do feminino é esconder-se, ou o pudor. Por isso, a alteridade do feminino não consiste numa simples exterioridade do objecto. Não se faz de uma oposição de vontades.»⁽⁶⁾

«... A transcendência do feminino consiste em retirar-se para outro lado, movimento oposto ao movimento da consciência. Mas nem por isso é inconsciente ou subconsciente, e não vejo outra possibilidade senão chamar-lhe mistério. Quando situamos o outro como liberdade, pensando-o em termos de luz, vemo-nos obrigados a confessar o fracasso da comunicação, não declarámos aqui senão o fracasso do movimento que tende a conquistar ou a possuir uma liberdade. Só ao mostrarmos aquilo por que o *eros* difere da posse e do poder é que podemos admitir uma comunicação no *eros*. Não é nem uma luta, nem uma fusão, nem um conhecimento. Há que reconhecer o seu lugar excep-

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, pp. 78-79

cional entre as relações. E a relação com a alteridade, com o mistério, isto é, com o futuro, com aquilo que, num mundo onde tudo está dado, nunca lá está.»⁽⁷⁾

E. L. – Veja, esta última proposição atesta a preocupação de pensar conjuntamente o tempo e o outro. Por outro lado, todas estas alusões às diferenças ontológicas entre o masculino e o feminino parecerão talvez menos arcaicas se, em vez de dividir a humanidade em duas espécies (ou em dois géneros), elas quisessem significar que a participação no masculino e no feminino é próprio de todo o ser humano. Será este o sentido do enigmático versículo do *Génese*, I, 27: «homem e mulher os criou»?

P. N. – Continua com uma análise da volúpia:

«Quem é acariciado não é, propriamente falando, tocado. Não é o aveludado ou a tepidez desta mão dada no contacto, que a carícia procura. E a procura da carícia que constitui a sua essência, pelo facto de a carícia não saber o que procura. Este “não saber”, este desordenamento fundamental é-lhe essencial. É como um jogo com algo que se esconde e um jogo absolutamente sem projecto nem plano, não com aquilo que pode tornar-se nosso e nós, mas com qualquer coisa de outro, sempre outro, sempre inacessível, sempre por chegar. E a carícia é a espera deste puro fruto, sem conteúdo.»⁽⁸⁾

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, p. 81.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, p. 82.

Há uma segunda figura de relação com outrem que não é uma relação de conhecimento e realiza autenticamente a saída para fora do ser, e que implica ainda a dimensão do tempo: é filialidade.

E. L. – A filialidade ainda é mais misteriosa: é uma relação com outrem em que outrem é radicalmente outro, e em que apesar de tudo é, de alguma maneira, eu; o eu do pai tem de haver-se com uma alteridade que é sua, sem ser possessão nem propriedade.

P. N. – Diz que o filho representa possibilidades que são, para o pai, impossíveis e que, apesar de tudo, são as suas possibilidades?

E. L. – Um dia pronunciei em casa de Jean Wahl uma conferência sobre a filialidade que intitulei «Para além do possível», como se o meu ser, na fecundidade – e a partir das possibilidades dos filhos – ultrapassasse as possibilidades inscritas na natureza de um ser. Gostaria de sublinhar o abalo – que isto significa – da condição ontológica e até lógica da substância, por um lado, da subjectividade transcendental, por outro.

P. N. – Vê aí um traço propriamente ontológico e não apenas um acidente psicológico ou talvez uma astúcia da biologia?

E. L. – Creio que os «acidentes» psicológicos são maneiras sob as quais se mostram as relações ontológicas. O psicológico não é uma peripécia.

O facto de ver as possibilidades do outro como as minhas próprias possibilidades, de poder sair do fechamento da minha identidade e do que me foi

concedido para algo que não me foi concedido e que, apesar de tudo, é meu – eis a paternidade. Este futuro para além do meu próprio ser, dimensão constitutiva do tempo, adquire, na paternidade, um conteúdo concreto. Os que não têm filhos não devem ver nisto qualquer consideração; a filialidade biológica é apenas a figura primeira da filialidade; mas pode perfeitamente conceber-se a filialidade como uma relação entre seres humanos sem laço de parentesco biológico. Pode ter-se, a respeito de outrem, uma atitude paternal. Considerar outrem como seu filho é precisamente estabelecer com ele as relações que designo «para além do possível».

P. N. – Pode dar exemplos destas filiações espirituais? Haverá semelhante coisa na relação do mestre com o discípulo?

E. L. – Filiação e fraternidade – relações parentais sem bases biológicas – metáforas correntes da nossa vida quotidiana. A relação de mestre com o discípulo não se reduz a isto, mas decerto que as implica.

P. N. – Escrevia:

«A paternidade é uma relação com um estranho que, sendo completamente outro, é eu. A relação do eu com um eu-mesmo que, contudo, me é estranho. Com efeito, o filho não é simplesmente obra minha, como um poema ou como um objecto fabricado; nunca é minha propriedade. Nem as categorias do poder nem as do ter podem indicar a relação com o filho. Nem a noção de causa, nem a noção de propriedade permitem compreender o facto da fecundidade.

Não tenho o meu filho, sou, de alguma, o meu filho. Só que as palavras “eu sou” têm aqui um significado diferente do significado eleático ou platónico. Há uma multiplicidade e uma transcendência no verbo existir, uma transcendência que até falta às análises existencialistas mais audaciosas. Por outro lado, o filho não é um acontecimento qualquer que me acontece como, por exemplo, a minha tristeza, a minha prova ou o meu sofrimento. É um eu, é uma pessoa. Enfim, a alteridade do filho não é a de um *alter ego*; a paternidade não é uma simpatia, pela qual me posso colocar no lugar do filho; é pelo meu ser que sou o meu filho e não pela simpatia [...] Não é segundo a categoria da causa, mas segundo a categoria do pai que se faz a liberdade e se cumpre o tempo [...] A paternidade não é simplesmente uma renovação do pai no filho e a sua confusão com ele. É também a exterioridade do pai relativamente ao filho. É um existir pluralista.»⁽⁹⁾

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, p. 86-87.

VI
SEGREDO E LIBERDADE

P. N. – Falaremos hoje de *Totalidade e Infinito*, livro que data de 1961 e que, com *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, é uma das suas principais obras de filosofia. O título contém em si mesmo um problema ou uma questão. Em que é que «totalidade» e «infinito» se opõem?

E. L. – Na crítica da totalidade que a própria associação destas duas palavras implica, há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. Na história da filosofia, houve poucos protestos contra esta totalização. No que me diz respeito, foi na filosofia de Franz Rosenzweig, que é essencialmente uma discussão de Hegel, que encontrei pela primeira vez uma crítica radical da totalidade. Esta crítica parte da experiência da morte; na medida em que o indivíduo englobado na totalidade não venceu a angústia da morte, nem renunciou ao seu destino particular,

não se encontra à vontade na totalidade ou, se quisermos, a totalidade não se «totalizou». Em Rozenzweig, há, pois, um estoírar da totalidade e a abertura de um caminho completamente diferente na pesquisa do significativo.

P. N. Caminho que a filosofia ocidental não explorou, preferindo maciçamente a dos sistemas?

E. L. – Com efeito, a evolução da filosofia ocidental, que desemboca na filosofia de Hegel, é que pode, com razão, aparecer como conclusão da própria filosofia. Por toda a parte na filosofia ocidental, em que o espiritual e o significativo residem sempre no saber, se pode ver esta nostalgia da totalidade. Como se a totalidade se tivesse perdido e tal perda fosse um pecado do espírito. Então, é a visão panorâmica do real que é a verdade e dá toda a satisfação ao espírito.

P. N. – Esta visão globalizante, que caracteriza, pois, os grandes sistemas filosóficos, parece-lhe constituir um insulto a outra experiência do sentido?

E. L. – A experiência irreduzível e última da relação parece-me, de facto, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. Mas é necessário compreender que a moralidade não surge, como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstracta sobre a totalidade e seus perigos: a moralidade tem um alcance independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética.

P. N. – Em oposição à ideia de que se pode totalizar ultimamente todo o sentido num único saber, há coisas que o senhor chamou «não-sintetizáveis». Serão, pois, situações éticas?

E. L. – O não-sintetizável por excelência é, certamente, a relação entre os homens. Também nos podemos interrogar se a ideia de Deus, sobretudo como Descartes a pensa, pode fazer parte de uma totalidade do ser, e se ela não é antes transcendente relativamente ao ser. O termo de «transcendência» significa precisamente o facto de não se poder pensar Deus e o ser conjuntamente. Da mesma maneira, na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.

P. N. – Outro exemplo de não-sintetização que cita no seu livro. Uma vida humana, com o nascimento e a morte, pode ser descrita por qualquer pessoa, por aquele que justamente ainda não morreu, que o senhor chama o sobrevivente ou o historiador. Ora, cada qual percebe que há uma diferença irreduzível entre o percurso da sua vida e o que dela será consignado depois na sucessão cronológica dos acontecimentos da história e do mundo. A minha vida e a história não formam uma totalidade?

E. L. – De facto, os dois pontos de vista são absolutamente não-sintetizáveis. Entre os homens, está ausente esta esfera do comum que toda a síntese pressupõe. O elemento comum que permite falar de uma sociedade objectivada, e pela qual o homem se asse-

melha às coisas e se individualiza como uma coisa, não é primeiro. A verdadeira subjectividade humana é indiscernível, segundo a expressão de Leibniz, e por consequência não é como indivíduos de um género que os homens estão juntos. Sempre se soube isto, ao falar do segredo da subjectividade, mas este segredo foi ridicularizado por Hegel; falar assim era bom para o pensamento romântico...

P. N. – Nos pensamentos da totalidade há um totalitarismo, uma vez que o segredo não tem nele entrada?

E. L. – A minha crítica da totalidade surgiu, de facto, após uma experiência política que ainda não esquecemos.

P. N. – Falemos da filosofia política. Em *Totalidade e Infinito*, procura fundar a «socialidade» sem ser num conceito global e sintético de «a» sociedade. Escreve esta frase: «O real não deve determinar-se apenas na sua objectividade histórica, mas também a partir do *segredo* que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse segredo.»⁽¹⁰⁾ Uma sociedade respeitadora das liberdades não poderia ter, pois, como fundamento simplesmente o «liberalismo», teoria objectiva da sociedade que afirma que esta funciona melhor quando as coisas se deixam andar liberalmente. Semelhante liberalismo fará depender a liberdade de um princípio objectivo e não de um segredo essencial

⁽¹⁰⁾ *Totalidade e Infinito*, Edições 70, 1988, p. 45.

das vidas. A liberdade seria então totalmente relativa: bastaria que se provasse objectivamente a maior eficácia, no plano político ou económico, de um dado tipo de organização, para que a liberdade ficasse sem voz. Para fundar uma sociedade autenticamente livre, necessitar-se-á apenas da ideia metafísica do «segredo»?

E. L. – *Totalidade e Infinito* é o meu primeiro livro que vai nesse sentido. Quer colocar o problema da relação intersubjectiva. O que dissemos até agora é apenas negativo. Em que consiste, positivamente, a «socialidade» diferente da socialidade total e adicional? Esta foi a minha preocupação, logo a seguir. A frase que leu continua ainda bastante formal relativamente ao que hoje me parece essencial.

Não se deve deduzir do que acabo de dizer uma menor apreciação da razão e da aspiração da razão à universalidade. Apenas procuro deduzir da necessidade de um social racional exigências do intersubjectivo, tal como eu o descrevo. É extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem. O social, com as suas instituições, as suas leis, resulta de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem?

P. N. – No primeiro caso, tem-se uma concepção da política que faz dela uma regulação interna da sociedade, como numa sociedade de abelhas ou de formigas; é uma concepção naturalista e «totalitária». No

segundo caso, há uma regra superior, de uma outra natureza, ética, pendente sobre a política?

E. L. – A política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de socialidade faria justiça ao segredo que é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas segredo que consiste na responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta.

VII

O ROSTO

P. N. – Em *Totalidade e Infinito*, o senhor falou longamente do rosto. É um dos seus temas frequentes. Em que consiste e para que serve a fenomenologia do rosto, isto é, a análise do que se passa quando contemplo outrem frente a frente?

E. L. – Não sei se podemos falar de «fenomenologia» do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.

Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente.

A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.

P. N. – Os relatos de guerra dizem-nos, de facto, que é difícil matar alguém que nos olhe de frente.

E. L. – O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na rectidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto. Normalmente, somos «personagens»: é-se professor na Sorbona, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativa a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu. Neste sentido, pode dizer-se que o rosto não é «visto». Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber. Pelo contrário, a visão é procura de uma adequação: é aquilo que por excelência absorve o ser. Mas a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo *sentido* consiste em dizer: «tu não matarás». O homicídio, é verdade, é um facto banal: pode matar-se outrem; a exigência ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna impossível o homicídio, mes-

mo se a autoridade da proibição se mantém na má consciência do mal feito – malignidade do mal. Também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo. Mas, em boa verdade, a aparição, no ser, destas «raridades éticas» – humanidade do homem – é uma ruptura do ser. É significativo, ainda que o ser se renove e se recupere.

P. N. – Outrem é rosto; mas outrem, igualmente, fala-me, e eu falo-lhe. Será que o discurso humano não é também uma maneira de romper com o que chama «totalidade»?

E. L. – Certamente. Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso. Recusei, agora mesmo, a noção de visão para descrever a relação autêntica com outrem o discurso e, mais exactamente, a resposta ou a responsabilidade, é que é esta relação autêntica.

P. N. – Mas, já que a relação ética está para além do saber, e que, por outro lado, é autenticamente assumida pelo discurso, não será porque o próprio discurso é alguma coisa da ordem do saber?

E. L. – Sempre distingui, com efeito, no *discurso*, o *dizer* e o *dito*. Que o *dizer* deve implicar um *dito* é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o dizer é o facto de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. É difícil calarmo-nos diante de

alguém; esta dificuldade tem o seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito. É necessário falar de qualquer coisa, da chuva e do bom tempo, pouco importa, mas falar, responder-lhe e já responder por ele.

P. N. – No rosto de outrem há, diz o senhor, uma «elevação», uma «altura». O outro é mais alto do que eu. Que entende por isto?

E. L. – O «Tu não matarás» é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto «primeira pessoa», sou aquele que encontra processos para responder ao apelo.

P. N. – Apetece dizer-lhe: sim, em certos casos... Mas noutros, pelo contrário, o encontro com o outro faz-se de acordo com a violência, o ódio e o desprezo.

E. L. – Claro. Mas penso que, seja qual for a motivação que explique esta inversão, a análise do rosto tal como a acabo de fazer, com o domínio de outrem e da sua pobreza, com a minha submissão e a minha riqueza, é primeira. É o pressuposto de todas as relações humanas. Se não existisse, nem sequer diríamos, diante de uma porta aberta: «Primeiro o senhor!» É um «Primeiro o senhor!» original que eu procuro descrever.

Falou da paixão do ódio. Receava uma objecção muito mais grave: como é possível poder castigar e

redimir? Como é possível haver uma justiça? Respondo que é o facto da multiplicidade dos homens e a presença do terceiro ao lado de outrem que condicionam as leis e instauram a justiça. Se estou sozinho perante o outro, devo-lhe tudo; mas há o terceiro. Saberei eu o que é o meu próximo relativamente ao terceiro? Saberei eu se o terceiro está de acordo com ele ou é sua vítima? Quem é o meu próximo? Por consequência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável. A relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem; daí a justiça. Esta, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial.

P. N. – Eis, portanto, na sua metafísica, a experiência crucial: a que permite sair da ontologia de Heidegger como ontologia do Neutro, ontologia sem moral. É a partir desta experiência ética que constrói uma «ética»? Depois, a ética é feita de regras; será necessário estabelecer estas regras?

E. L. – A minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda a filosofia deva ser programática. Foi, sobretudo, Husserl quem teve a ideia de um programa da filosofia. Sem dúvida, pode construir-se uma ética em função do que acabo de dizer, mas não é propriamente este o meu tema.

P. N. – Pode precisar em que é que a descoberta da ética no rosto rompe com as filosofias da totalidade?

E. L. – O saber absoluto, tal como foi procurado, prometido ou recomendado pela filosofia, é um pensamento do Igual. O ser é abrangido, na verdade. Ainda que se considere a verdade como jamais definitiva, há a promessa de uma verdade mais completa e adequada. Sem dúvida, o ser finito que somos não pode, no fim de contas, levar a bom termo a tarefa do saber; mas, dentro dos limites em que esta tarefa fica cumprida, ela consiste em fazer que o Outro se torne o Mesmo. Inversamente, a ideia do Infinito implica um pensamento do Desigual. Parto da ideia cartesiana do infinito, onde o *ideatum* desta ideia, isto é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu o penso. Há desproporção entre o acto e aquilo a que o acto dá acesso. Para Descartes, reside aqui uma das provas da existência de Deus: o pensamento não pôde ter produzido algo que o ultrapassa: era necessário que este algo tivesse sido posto em nós. Logo, há que admitir um Deus infinito que pôs em nós a ideia do Infinito. Mas não é prova procurada por Descartes que aqui me interessa. Reflicto aqui no espanto perante a desproporção entre o que ele chama a «realidade objectiva» e a «realidade formal» da ideia de Deus, perante o próprio paradoxo – tão antigrego – de uma ideia «posta» em mim, quando Sócrates nos ensinou que era impossível pôr uma ideia num pensamento, sem aí a já ter encontrado.

Ora, no rosto, tal como descrevi a sua aproximação, produz-se a mesma superação do acto por aquilo a que ele conduz. No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus. Em Descartes, a ideia do Infinito permanece uma ideia teórica, uma contemplação, um saber. Penso, na minha opinião,

que a relação com o Infinito não é um saber, mas um Desejo. Tentei descrever a diferença entre o Desejo e a necessidade, pelo facto de o Desejo não poder ser satisfeito; que o Desejo, de alguma maneira, se alimenta com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação; que o Desejo é como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa. Estrutura paradoxal, sem dúvida, mas que o não é mais do que a presença do Infinito num acto finito.

VIII
A RESPONSABILIDADE
POR OUTREM

P. N. – No seu último grande livro publicado, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o senhor falava da responsabilidade moral. Husserl já tinha falado da responsabilidade, mas de uma responsabilidade pela verdade; Heidegger tinha falado da autenticidade; que entende o senhor por responsabilidade?

E. L. – No livro, falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.

Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto.

P. N. – Como é que, tendo descoberto outrem no rosto, ele se descobre como aquele por quem se é responsável?

E. L. – Descrevendo positivamente o rosto, e não apenas de um modo negativo. O senhor lembra-se daquilo que dizíamos: a abordagem do rosto não é da ordem da percepção pura e simples, da intencionalidade que se encaminha para a adequação. Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter de *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em *Autrement qu'être*, que a responsabilidade é inicialmente um *por outrem*. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade.

P. N. – Em que é que a responsabilidade por outrem define a estrutura da subjectividade?

E. L. – Com efeito, a responsabilidade não é um simples atributo da subjectividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjectividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para outro. A proximidade de outrem está apresentada no livro como o facto de que outrem não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele. É uma estrutura que, de modo algum, se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, ao objecto – a qualquer objecto, ainda que fosse um objecto humano. A proximidade não se reduz a esta intencionalidade; em particular não se reduz ao facto de eu conhecer o outro.

P. N. – Posso conhecer alguém perfeitamente, mas tal conhecimento nunca será, por si mesmo, uma proximidade?

E. L. – Não. O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceite ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso. A encarnação da subjectividade humana garante a sua espiritualidade (não vejo como os anjos se poderiam dar ou como entreajudar-se). Diaconia antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem “para além da imagem que faço de outro homem – , o seu rosto, o expressivo no outro (e todo o corpo humano é, neste sentido mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me *manda* servi-lo. Emprego esta fórmula extrema. O rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significada. Permita-me dizer que, se o rosto significa uma ordem a meu respeito, não é da maneira como um signo qualquer significa o seu significado; esta ordem é a própria significância do rosto.

P. N. – O senhor diz ao mesmo tempo «pede-me» e «ordena-me». Não há aqui uma contradição?

E. L. – Pede-me como se pede a alguém a quem se ordena, como quando se diz: «Pedimos-lhe».

P. N. – Mas o outro não é também responsável a meu respeito?

E. L. – Talvez, mas isso é assunto *dele*. Um dos temas fundamentais, de que ainda não falámos, de *Totalidade e Infinito*, é que a relação intersubjectiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou «sujeito» essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo. Conhece a frase de Dostoievsky: «Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.»⁽¹¹⁾ Não devido a esta ou àquela culpabilidade efectivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros.

P. N. – Quer dizer que, se os outros não fazem o que têm a fazer, é por causa de mim?

E. L. – Aconteceu-me dizer algures – é uma palavra que não gosto muito de citar, porque deve completar-se com outras considerações – que sou responsável pelas perseguições que sofro. Mas apenas eu! Os «meus próximos» ou «o meu povo» são já os outros, e, para eles, reclamo justiça.

P. N. Vai até esse ponto!

⁽¹¹⁾ *Les Frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310.

E. L. – Porque eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem. São fórmulas extremas que não se devem separar do contexto. No concreto, muitas outras considerações intervêm e exigem a própria justiça para mim. As leis evitam, na prática, certas consequências. Mas a justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade pelo outro homem. Em princípio, o eu não se arranca à sua «primeira responsabilidade»; sustém o mundo. A subjectividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incube ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assume a condição ou a incondição – de refém. A subjectividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros.

Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas a humanidade do humano – a verdadeira vida – está ausente. A humanidade no ser histórico e objectivo, a própria aberta do subjectivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. É o que quer dizer o título do livro: «de outro modo que ser». A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num «de outro modo que ser». Não apenas num «ser de modo diferente»; ser diferente é ainda ser. O «de outro modo que ser», na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do *esse* – do ente.

Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. Vê-se assim que no sujeito humano, contemporânea de uma sujeição total, se manifesta a minha primo-genitura. A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: «Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.»

IX

A GLÓRIA DO TESTEMUNHO

P. N. – A relação ética faz-nos sair da «solidão do ser. Mas se já não estivermos no ser, estaremos apenas numa sociedade?

E. L. – O senhor pensa: que é feito do Infinito que o título anunciava: «Totalité et Infini»? Não tenho receio da palavra Deus, que aparece muitas vezes nos meus ensaios. O Infinito vem-me à ideia na significância do rosto. O rosto *significa* o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no facto de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem.

P. N. – Há um infinito na exigência ética por ela ser insaciável?

E. L. – Sim. Ela é exigência de santidade. Ninguém pode dizer em momento algum: cumpri todo o meu dever. Excepto o hipócrita... É neste sentido que há uma abertura para além do que se delimita; e tal é a manifestação do Infinito. Não é uma «manifestação» no sentido de «desvelamento», que seria adequação a um dado. O que, pelo contrário, é próprio da relação

com o Infinito é que ela não é desvelamento. Quando, na presença de outrem, digo «Eis-me aqui!» é o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver. Por não ser tematizado, não aparece, em todo o caso, originalmente. O «Deus invisível» não se deve compreender como Deus invisível aos sentidos, mas como Deus não-tematizável no pensamento, e contudo como não-indiferente ao pensamento, que não é tematização, e provavelmente nem sequer uma intencionalidade.

Vou referir-lhe um traço singular da mística judaica. Em determinadas orações muito antigas, fixadas por vetustas autoridades, o fiel começa por dizer a Deus «tu» e acaba a proposição começada, dizendo «ele», como se, na cercania do «tu», sobreviesse a sua transcendência no «ele». É o que, nas minhas descrições, chamei a «elidade» do Infinito. Assim, no «Eis-me aqui!» da aproximação a outrem, o Infinito não se mostra. Como adquire, então, sentido? Direi que o sujeito que diz «Eis-me aqui!» dá testemunho do Infinito. É por este testemunho, cuja verdade não é verdade de representação ou de percepção, que se produz a revelação do Infinito. É por este testemunho que a própria glória do Infinito se glorifica. O termo «glória» não pertence à linguagem da contemplação.

P. N. – Mas espere: quem testemunha de quem e de quê no testemunho? A testemunha ou o profeta de que fala, que viu ele para disso dar testemunho?

E. L. – Continua assim a pensar no testemunho como baseado num conhecimento e numa tematização. O conceito de testemunho que procuro descrever implica, decerto, um modo de revelação, mas

esta revelação não nos dá nada. O falar filosófico está sempre a regressar a uma tematização...

P. N. “... Então poder-se-ia perguntar por que é que o senhor tematiza tudo isto, e precisamente neste momento. Não é também, em certo sentido, para dar testemunho?

E. L. Naturalmente que me pus essa objecção. Falei algures do *dizer* filosófico como de um dizer que reside na necessidade de sempre se desdizer. Fiz até deste desdito um modo próprio de filosofar. Não nego que a filosofia seja um conhecimento, enquanto nomeia o que nem sequer é nomeável, e tematiza o que não é tematizável. Mas, ao dar assim àquilo que rompe com as categorias do discurso a forma do *dito*, talvez imprima no dito os vestígios desta ruptura.

O testemunho ético é uma revelação que não é um conhecimento. Ainda é necessário dizer que desta maneira apenas se «testemunha» do infinito, de Deus, de que nenhuma presença nem nenhuma actualidade é capaz. Não há infinito actual, diziam os filósofos. O que poderia considerar-se um «defeito» do infinito é, pelo contrário, uma característica positiva do infinito – a sua própria infinidade.

Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, escrevia isto:

«Do Infinito, de que nenhum tema, nenhum presente é capaz, dá testemunho, portanto, o sujeito ou o Outro no Mesmo, enquanto o Mesmo é para o Outro. Onde a diferença se absorve na medida em que a proximidade se torna mais próxima e por esta mesma absorção se anuncia gloriosamente e me anuncia sempre cada vez mais. Onde o Mesmo, na sua posição de Mesmo é cada vez mais considerado

em vista do Outro, considerado até à substituição como refém, expiação que coincide, ao fim e ao cabo, com a extraordinária e diacrónica inversão do Mesmo no Outro na inspiração e no psiquismo.»⁽¹²⁾

Quero dizer que a maneira como o Outro ou o Infinito se manifesta na subjectividade é o próprio fenómeno da «inspiração» e, por consequência, define o elemento psíquico, e até o pneumático do psiquismo.

P. N. – Isto é, o Espírito. Assim, se Deus não se vê, torna-se testemunho d'Ele; se não é tematizado, é atestado.

E. L. – O testemunho testemunha aquilo que por ele é dito. Porque ele disse, «Eis-me aqui!» perante outrem; e pelo facto de, perante outrem, ter reconhecido a responsabilidade que lhe incumbe, acontece ter manifestado o que o rosto de outrem significou para ele. A glória do Infinito revela-se pelo que ela é capaz de fazer no testemunho.

P. N. – Por isso, dizer «Eis-me aqui!» quando a vida parece dirigir-se numa direcção totalmente oposta, porque a vida só se quer a ela mesma e impera a persistência no ser, é manifestar por contraste algo de superior à vida e à morte, glorioso por isso mesmo...

E. L. – A glória de Deus é o «de modo que ser».

⁽¹²⁾ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Haia, 1974, p. 187.

«A ideia de Infinito, que em Descartes se situa num pensamento que a não pode conter, exprime a desproporção da glória com o presente, desproporção que é a própria inspiração. Sob peso que ultrapassa a minha capacidade, uma passividade mais passiva do que toda a passividade correlativa dos actos, a minha passividade rebenta ao dizer: "Eis-me aqui!" A exterioridade do Infinito torna-se, de algum modo, "interioridade" na sinceridade do testemunho»⁽¹³⁾.

P. N. – O infinito é absorvido quando não é conhecido?

E. L. – Não. Ordena.

P. N. – Pelo menos, neste sentido, não é exterior; aproximou-se decisivamente.

E. L. – Com efeito; ele ordena e neste sentido é interior.

«A glória que não vem afectar-me como representação nem como interlocutor seja o que for perante o qual e perante quem me coloque, glorifica-se no meu dizer, ordenando-me pela minha boca. A interioridade não é, por consequência, um local secreto algures dentro de mim. E a reviravolta em que o eminentemente exterior, precisamente em virtude desta exterioridade eminente, da impossibilidade de ser conteúdo e, por consequência, de entrar num tema, infinita excepção da essência, me concerne e me

⁽¹³⁾ *Ibid.*

cerca e me ordena pela minha própria voz. Ordem que se exerce pela boca de quem manda, o infinitamente exterior transforma-se em voz interior, mas voz que testemunha a fissão do segredo interior, fazendo sinal a outrem. Sinal da própria doação do sinal. Via sinuosa. Claudel escolheu para epígrafe do seu *Soulier de Satin* um provérbio português que se pode interpretar no sentido que acabo de expor: "Deus escreve direito por linhas tortas"⁽¹⁴⁾.

X

A DUREZA DA FILOSOFIA E AS CONSOLAÇÕES DA RELIGIÃO

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*

P. N. – Nesta insistência no testemunho, irreduzível a um saber tematizante, não haverá uma definição indirecta do profetismo?

E. L. – O profetismo é, com efeito, o modo fundamental da revelação – contanto que se entenda o profetismo num sentido muito mais amplo do que o dom, o talento ou a vocação particulares dos que chamamos profetas. Pensô o profetismo como um momento da própria condição humana. Assumir a responsabilidade por outrem é, para todo o homem, uma maneira de testemunhar a glória do Infinito, de ser inspirado. Há profetismo, há inspiração no homem que responde por outrem, paradoxalmente, mesmo antes de saber o que, concretamente, se exige dele. Esta responsabilidade *anterior* à Lei é revelação de Deus. Há um texto do profeta Amós que diz: «Deus falou: quem não profetizará?»⁽¹⁵⁾, em que a profecia parece apresentar-se como o facto fundamental da humanidade do homem. Sendo assim, ao lado da exigência ética ilimitada, a profecia interpre-

⁽¹⁵⁾ Amós, 3, 8.

ta-se sob formas concretas, em que se fez texto e livros. Nestas formas concretas, tornadas religiões, os homens encontram consolações. Mas isto de modo algum põe em dúvida a estrutura rigorosa que procurei definir, em que sou sempre eu que sou responsável e que suporto o universo, seja qual for a continuação da história.

A propósito destas poucas reflexões que acabo de fazer, perguntaram-me se a ideia messiânica ainda tinha para mim um sentido, e se era necessário conservar a ideia de um estágio último da história em que a humanidade já não seria violenta, em que a humanidade teria definitivamente atravessado a crosta do ser, em que tudo se esclareceria. Respondi que, para ser digno da era messiânica, era necessário admitir que a ética tem um sentido, mesmo sem as promessas do Messias.

P. N. – As religiões positivas ou, pelo menos, as três grandes religiões do Livro que se reconhecem no Ocidente, cada qual se define pela sua relação com um texto definitivamente estabelecido, contendo a Revelação; ora, quando o senhor fala da «revelação» trazida pelo «testemunho», parece encontrar outra origem para a verdade religiosa, e no próprio presente.

E. L. – O que aí digo só a mim me compromete! É neste pressuposto que respondo à pergunta. Que a Bíblia seja o resultado de profecias, que nela o testemunho – não digo a «experiência» – ético esteja declarado em forma de escrituras, estou disso convencido. Mas isto harmoniza-se perfeitamente com a humanidade do homem enquanto responsabilidade por outrem, que já se expôs nos nossos diálogos. Que a crítica histórica moderna tenha demonstrado que a

Bíblia tinha múltiplos autores, distribuídos por épocas muito diferentes, contrariamente ao que se acreditava há alguns séculos, em nada muda esta convicção, pelo contrário. Sempre pensei que o grande milagre da Bíblia não está de modo algum na origem literária comum, mas, inversamente, na confluência das literaturas diferentes para um mesmo conteúdo essencial. O milagre da confluência é maior do que o milagre do autor único. Ora, o pólo desta confluência é a ética, que domina incontestavelmente todo este livro.

P. N. – Iria ao ponto de afirmar que qualquer homem ético poderia, em qualquer tempo ou em qualquer lugar, proporcionar testemunhos, escritos ou orais, que poderiam constituir eventualmente uma Bíblia? Ou que, entre homens que pertencem a tradições diferentes ou que não se reconhecem em qualquer tradição religiosa, poderia haver uma Bíblia comum?

E. L. – Sim, a verdade ética é comum. A leitura da Bíblia, ainda que seja diversa, exprime na sua diversidade o que cada pessoa traz à Bíblia. A condição subjectiva da leitura é necessária à leitura do profético. Mas é certamente necessário acrescentar-lhe a necessidade do confronto e do diálogo e, com isso, surge todo o problema do apelo à tradição, que não é uma obediência, mas uma hermenêutica.

P. N. – Isso vale, sem dúvida, para a leitura da própria Bíblia pelos judeus e cristãos. Mas a minha pergunta ia mais longe. Queria dizer: se é o testemunho da ética que revela a glória do Infinito, e não um texto contendo um saber, qual é o privilégio da

própria Bíblia? Não se poderá ler, como uma Bíblia, Platão, ou grandes textos em que a humanidade reconheceu um testemunho do Infinito?

E. L. – Ao descrever há pouco – de passagem – o humano como uma aberta que se produz no ser e *põe em questão* a orgulhosa independência dos seres na sua identidade que ela submete ao *outro*, não invoquei as profundezas «insondáveis» e utópicas da «interioridade». Falei da Escritura e do Livro. Pensei na sua firmeza que já se adensa, dura como um versículo, em todas as línguas, antes de se terem tornado letras traçadas pelo estilete ou a pena. O que se diz estar escrito nas almas está primeiramente escrito nos livros, cujo estatuto foi sempre demasiado depressa banalizado entre os utensílios ou os produtos culturais da Natureza ou da História; ao passo que a sua literatura leva a cabo uma ruptura no ser e se reduz também pouco a pouco a não sei que voz íntima ou à abstracção normativa dos «valores», que o próprio mundo em que estamos não se reduz à objectividade dos seus objectos. Penso que através de toda a literatura fala – ou balbucia, ou adopta uma atitude ou luta com a sua caricatura – o rosto humano. Apesar do fim do europocentrismo, desqualificado por tantos horrores, creio na eminência do rosto humano expresso nas letras gregas e nas nossas letras que lhes devem tudo. E graças a elas que a nossa história nos envergonha. Há participação na Sagrada Escritura nas literaturas nacionais, em Homero e Platão, em Racine e Victor Hugo, como em Pushkin, Dostoievsky ou Goethe, como, claro está, em Tolstoi ou em Agnon. Mas estou certo da excelência profética incomparável do Livro dos Livros, que todas as letras do mundo esperavam ou comentam. As Sagradas Escri-

turas não significam pelo relato dogmático da sua origem sobrenatural ou sagrada, mas pela expressão do rosto do outro homem antes de a si mesmo ter conferido uma atitude ou posição, que elas esclarecem. Expressão tão irrecusável como são imperiosas as preocupações do mundo quotidiano dos seres históricos que somos. Significam, para mim, por tudo o que despertaram ao longo dos séculos nos seus leitores e receberam das suas exegeses e da transmissão destas. *Prescrevem toda a gravidade das rupturas* em que, no nosso ser, se põe em questão a boa consciência do seu estar-aí. É nisto que reside a sua própria santidade, fora de toda a significação sacramental; estatuto único, e irreduzível aos dos sonhos das «belas almas», se é que podemos chamar estatuto a este vento de crise – ou este espírito – que sopra e dilacera apesar dos nós da História que voltam a apertar-se.

P. N. – A aproximação do Infinito é, pois, essencialmente a mesma para todo o homem. Contudo, só as religiões particulares proporcionam aos homens consolações. A exigência ética é universal, mas a consolação é um assunto de família?

E. L. – Com efeito, a religião não é idêntica à filosofia, a qual não proporciona necessariamente as consolações que a religião sabe outorgar. A profecia e a ética não excluem de modo algum as consolações da religião; mas repito ainda: só pode ser digna destas consolações uma humanidade que pode passar sem elas.

P. N. – Falemos dos seus trabalhos mais recentes. Ainda hoje continua a sua meditação sobre a responsabilidade por outrem, mediante a meditação sobre a

responsabilidade pela morte de outrem. Que se deve entender por tal?

E. L. – Penso que na responsabilidade por outrem se é, em última análise, responsável pela morte do outro. A rectidão do olhar não será uma exposição por excelência, que é exposição à morte? O rosto, na sua verticalidade, é o que é visado «à queima-roupa» pela morte. O que nele se diz como pedido significa certamente um apelo ao dar e ao *servir* – ou o mandamento de dar e de servir – mas acima disso, e incluindo isso, a ordem de não deixar outrem sozinho, ainda que seja perante o inexorável. O que é provavelmente o fundamento da socialidade, do amor sem *ems*. O temor da morte do outro está, com certeza, na base da responsabilidade por outrem.

Um tal temor não é a mesma coisa que o medo. Penso que a noção do medo pelo outro homem sobressai em brilhantes análises, que Heidegger fez, da afectividade: dos sentimentos, da emoção, da *Befindlichkeit*. Toda a emoção tem, segundo ele, o que chama uma dupla intencionalidade: é emoção *diant*e de qualquer coisa e *por* qualquer coisa. O medo é medo *do* que é assustador e sempre medo *por* mim. Heidegger insiste no facto de, em alemão, os verbos que exprimem a emoção serem sempre reflexos, como em francês os verbos, comover-se, assustar-se, entristecer-se, etc. Segundo ele, a angústia é uma emoção excepcional em que o *de* e o *por* coincidem: angústia *da* finitude, ela é angústia *pela* minha finitude e, em certo sentido, toda a emoção, devido a este voltar a si, vem a dar na angústia. Pareceu-nos que o medo pelo outro não tem este retorno a si. Não é nela que a noção de temor de Deus reencontra o seu sentido

separado de toda a referência à ideia de um Deus ciumento?

P. N. – Em quê?

E. L. – Temor des-inter-essado; timidez, vergonha... Em todo o caso, nunca temor da sanção.

P. N. – Mas se se teme por outrem e não por si mesmo, pode apenas viver-se?

E. L. – É, com efeito, a questão que, por último, se deve colocar. Será que me devo ao ser? Será que existindo, persistindo no ser, eu não mato?

P. N. – Com certeza, agora que o paradigma biológico se nos tornou familiar, sabemos que toda a espécie vive à custa de outra e que, no interior de cada espécie, todo o indivíduo substitui outro. Não se pode viver sem matar.

E. L. – Não se pode, na sociedade tal como funciona, viver sem matar, ou, pelo menos, sem preparar a morte de alguém. Por consequência, a questão mais importante do sentido do ser não é: por que é que há qualquer coisa e não nada – questão leibniziana tão comentada por Heidegger – mas: não será que mato, existindo?

P. N. – Enquanto outros, da constatação de que não se pode viver sem matar ou pelo menos sem luta, tiram a conclusão de que, de facto, é necessário matar, e que a violência serve a vida e dirige a evolução, o senhor recusa esta resposta?

E. L. – O desabrochar do homem no ser, a aberta do ser de que falei ao longo destes diálogos, a crise do ser, o de outro modo que ser, estão, com efeito, marcados pelo facto de que o mais natural é o que se torna mais problemático. Será que tenho o direito de ser? Será que, ao estar no mundo, não ocupo o lugar de outro? Impugnação da perserverança, ingénua e natural, no ser!

P. N. – Cita, em epígrafe de *Autrement qu'être*, uma frase de Pascal: «Este é o meu lugar ao sol. Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra» e «Servimo-nos da concupiscência como pudemos para a pôr ao serviço do bem público. Mas isto é só fingimento e uma falsa imagem da caridade. No fundo, não passa de ódio»⁽¹⁶⁾.

Porém, se conviermos que esta questão é a última questão, ou a primeira, da metafísica, como é que empenha a sua própria resposta? Chegaria ao ponto de dizer que não tem o direito de viver?

E. L. – De modo algum quero ensinar que o suicídio deriva do amor ao próximo e da vida verdadeiramente humana. Quero dizer que uma vida verdadeiramente humana não pode permanecer uma vida *satisfeita* na sua igualdade ao ser, vida de quietude, que ela desperta para o outro, isto é, vai perdendo as ilusões, que o ser nunca é – contrariamente ao que dizem tantas tradições tranquilizadoras – a sua própria razão de ser, que o famoso *conatus essendi* não é a fonte de todo o direito e de todo o sentido.

⁽¹⁶⁾ Pascal, *Pensées*, Br. 295 e 451.

ÍNDICE

CAPÍTULO I – Bíblia e Filosofia	9
CAPÍTULO II – Heidegger	21
CAPÍTULO III – O «Há»	31
CAPÍTULO IV – A Solidão do Ser	39
CAPÍTULO V – O Amor e a Filiação	49
CAPÍTULO VI – Segredo e Liberdade	59
CAPÍTULO VII – O Rosto	67
CAPÍTULO VIII – A Responsabilidade por Outrem	77
CAPÍTULO IX – A Glória do Testemunho	85
CAPÍTULO X – A Dureza da Filosofia e as Consolações Da Religião	93