

RECENSÕES

EMMANUEL LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, col. Figures, 1991, 271 pp.

Elaborados ao longo de 37 anos, os textos que compõem esta mais recente obra de Levinas testemunham a continuidade de pensamento e a constância de princípios próprios ao autor, na abordagem de temas tão diversos como o sofrimento, o amor, o tempo, os direitos humanos ou a cultura, para além do confronto, sempre presente ao longo da obra, com a fenomenologia husserliana e a ontologia contemporânea, muito particularmente com a figura de Heidegger¹.

1. Embora se tenha optado por uma organização cronológica dos estudos que integram esta colectânea, não deixa de estar presente a preocupação de lhes conferir uma unidade temática, expressa, desde logo, pelo próprio Levinas, quando afirma no prefácio que o primeiro texto seleccionado "[...] indica o debate geral dos estudos que o seguem. A racionalidade do psiquismo humano é aí buscada na relação intersubjectiva, na relação de um a outro, na transcendência do "para-o-outro" que instauram o "sujeito ético", que instauram o *entre-nós*."(p.9).

É, pois, o estatuto da racionalidade ocidental que aqui se questiona, patente na pergunta que dá título ao estudo inaugural: "L'Ontologie est-elle fondamentale?", datado de 1951. Nele, Levinas põe em causa o sentido inovador da "ontologia fundamental" heideggeriana, situando-a no interior da tradição ocidental, na medida em que cumpre ainda os desígnios de uma razão pautada pelo postulado da inteligibilidade universal. Fazer preceder o ente por um "horizonte de ser" ou por uma "abertura" onde a luz é filtrada e determina os contornos deste, tornando-o acessível à compreensão, significaria manter o primado da razão teórica e do conhecimento sobre a existência, de tal modo que o *Dasein*, enquanto "ek-sistente", se encontra já projectado e vocacionado para a compreensão radical do ser. A abordagem do tema da morte, num texto muito posterior ("Mourir

1 Todos os presentes estudos figuram pela primeira vez numa obra do autor, excepto "Herméneutique et au-delà" que surgira já integrado em *De Dieu qui vient à l'idée*.

pour...", de 1987), vem completar a tese avançada, ao identificar o *Dasein* com o modelo de uma subjectividade auto-suficiente e fechada sobre si própria, onde a morte, longe de constituir um limite ao *poder* de compreensão e de apropriação de si do sujeito, o potencia, pondo-se, mesmo, como sua condição última de possibilidade.

Na comparação entre as análises da mentalidade primitiva e do sagrado, levadas a cabo por Lévy-Bruhl, e a filosofia heideggeriana, em "Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine" (1957), procura-se mesmo alicerçar a "experiência do ser", predominantemente afectiva e pré-predicativa, na categoria da *participação*. Participar do ser significaria não só integrar-se nele, mas comungar do seu *poder*, e, como tal, ascender à compreensão e à dominação, pela coincidência com uma entidade anónima investida de uma dignidade sobrenatural. O primeiro passo estaria dado para um processo tendente a converter a participação em objectivação, a qual, longe de ser contestada pelas reflexões heideggerianas sobre a técnica, apenas se confirmaria pela tentativa de retorno à sua fonte originária.

2. A uma razão objectivante e a uma subjectividade autónoma Levinas opõe uma razão intersubjectiva ou dialógica e uma subjectividade heterónoma, onde o outro é invocado em vez de compreendido e o eu se dispõe a morrer por ele em vez de "cuidar" da sua existência em face da morte. Esta racionalidade encontraria a sua expressão filosófica na fenomenologia husserliana, muito em particular no tema da redução fenomenológica, assimilada a esse "acordar" da consciência que repousa na identidade consigo mesma. O estudo "La Philosophie et l'éveil", de 1976, descortina, para além da busca da certeza e da evidência, que torna a fenomenologia ainda herdeira das "filosofias do saber", esse plano mais originário da vivência, onde o eu se despoja de todo o aparelho teórico da adequação e da identificação objectiva, para *transcender* a imanência da consciência. A ideia de uma apodicticidade que não pressuponha a adequação, expressa nas *Meditações Cartesianas*, permite fundamentar uma referência a si do eu que não tenha origem nele, mas precisamente numa alteridade de tal modo radical que não lhe permite reduzi-la a si, antes o expulsa da identidade consigo próprio.

Num texto da mesma época – "Herméneutique et au-delà" (1977) – Levinas extrai as consequências desta inadequação primeva do eu para a reflexão filosófica, mostrando como conduz à superação do primado ontológico. A *ênfase*, enquanto método proposto para a filosofia, explicaria não só a passagem da posição do ente à autopoisição ou à consciência de si, mas, sobretudo, a transmutação desta última em exposição a outrem, a sua sublimação num para além do ser, em que passa de ontológica a ética.

A definição da ética como "ênfase da ontologia" pressupõe, assim, um movimento simultaneamente além e aquém da consciência intencional, pondo a claro o primado da consciência "não-intencional" ou da "má consciência" como núcleo da racionalidade dialógica. O estudo intitulado "La conscience non-intentionnelle" (datado de 1983 na versão aqui disponível) traça este mesmo percurso, definindo o não-intencional como a passividade inconvertível em espontaneidade

com que o sujeito é afectado pelo Outro, posto em causa na sua identidade ontológica, numa palavra, acusado de ser, de possuir um "lugar ao sol", e, por isso mesmo, odiável, na expressão de Pascal, repetidamente invocada por Levinas. Esta "má consciência" pelo simples facto de se ser não tem ainda uma conotação moral, pois não implica culpabilidade, mas é ética e metafísica, diz respeito à imputação do eu pelo sofrimento injustificável de outrem. Ora, esse "sofrimento inútil", que dá nome ao texto de 1982, constitui a malignidade do mal, anterior a toda a explicação ontológica e moral com que a teodiceia procura justificá-lo, quer recusando-lhe positividade quer reduzindo-o ao cálculo da recompensa e do castigo. Assim se anuncia, no século marcado pelo holocausto da segunda guerra mundial, o fim da teodiceia, pois "para uma sensibilidade ética [...] a justificação da dor do próximo é certamente a origem de toda a imoralidade"(p.116).

A ideia de Infinito e o apelo a uma temporalidade diacrónica completam o quadro da metafísica levinasiana. Num dos textos mais recentes desta colectânea – "L'idée d'infini en nous", de 1988 – o autor retoma a análise da ideia cartesiana de Infinito, iniciada 30 anos antes, enfatizando a natureza *afectiva* da relação entre finito e infinito, onde a intencionalidade objectivante é substituída pela adoração e pela submissão a uma transcendência que, justamente por ser incompreensível e destituir o eu do seu poder, imprime nele a sua marca indelével, obrigando-o a responder. Por seu turno, estudos como "De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps" (1983) e "Diachronie et représentation" (1985), retratam o diálogo encetado entre o eu finito e o Outro infinito em termos de uma diacronia impossível de colmatar pelo retorno ao Uno primordial ou de sincronizar em totalidade. Toda a filosofia ocidental, desde Plotino até Husserl, se teria esgotado na tentativa de recuperar a unidade perdida, fazendo da presença à consciência o simulacro de uma eternidade de onde tivesse sido banida toda a referência ao tempo. O esforço husserliano de verter o fluxo temporal na sincronia da consciência, pelo recurso à sua dupla faceta retencional e protencional, revelar-se-ia infrutífero em face de um tempo vindo do Outro, isto é, sem começo para a consciência, pois tem origem num "passado imemorial" que nunca foi presente, mas que, por essa mesma razão, apela a um movimento de futuração infinito, onde o diálogo recomeça a cada instante, consciente da sua natureza inexaurível.

3. O privilegiar da relação a dois, onde o carácter único do Outro se sobrepõe a todos os outros, não significa, no entanto, por parte do autor, uma recusa incondicional da totalidade ontológica, mas tão-só a sua subordinação ao princípio ético-metafísico da separação. Já em 1954, no texto "Le Moi et la Totalité", Levinas mostra como o "milagre" da actividade pensante torna o eu irreduzível à organicidade do todo natural, mas também social, fazendo desta separação metafísica o fundamento do diálogo encetado com um Outro igualmente irreduzível à totalidade. Porém, este elo exclusivo, cujo modelo é a relação amorosa, deve ser mediado pelo *terceiro*, figura da comparação e da medida niveladora, capaz de instituir a justiça equitativa no seio do todo social. Ora, tal abandono da clausura própria à relação diádica torna-se ambivalente, na medida em que subsume cada

eu à economia de todo, mas, em simultâneo, abre caminho à universalização da responsabilidade ética.

A exigência de fazer coexistir os planos ético e ontológico, ou o amor (do Outro) e a justiça (para com o Terceiro), constitui um dos aspectos mais polémicos e, ao mesmo tempo, mais sugestivos, da reflexão levinasiana. Nela se conjuga a impossibilidade de fundar um discurso sobre o Outro sem traír a sua alteridade e a urgência em dirigir-lhe a palavra da responsabilização (cf. a entrevista de 1983, significativamente intitulada "Philosophie, Justice et Amour"). A filosofia deverá ter justamente como tarefa enunciar esta dificuldade e não tentar resolvê-la, mas, para tal, o "amor da sabedoria" deverá inverter-se em "sabedoria do amor", onde este funda e transcende sempre aquela, em vez de ser por ela instrumentalizado. É nesta inversão que a tarefa do filosofar se mostra prioritariamente ética, ao anunciar o primado do agir responsável sobre a liberdade reflexiva, inversão essa que, de algum modo, resume o projecto levinasiano no seu cerne.

Cristina Beckert

CLÉMENT ROSSET, *Principes de Sagesse et de Folie*, Paris, Minuit, col. Critique, 1991, 125 pp.

Conhecido essencialmente pelos seus estudos sobre Schopenhauer¹, Clément Rosset é, no entanto, autor de uma vasta obra filosófica de cunho marcadamente pessoal, tanto no estilo como nos temas abordados². Entendendo a filosofia enquanto atitude sapiencial e crítica, Rosset procura mostrar-nos como a assunção integral e incondicionada da *realidade*, naquilo mesmo que ela tem de efémera e accidental, é condição de possibilidade da verdadeira experiência jubilosa de existir.

Influenciado pela noção nietzscheana de "gaia ciência" (*fröhliche Wissenschaft*), Rosset sublinha a reciprocidade existente entre o sentimento de alegria e a aprovação incondicionada do acto de existir. Daí a sua crítica mordaz a todas as filosofias que, de algum modo, buscam encontrar um fundamento exterior ao real, como é o caso, segundo a sua opinião, da filosofia heideggeriana, quando sustenta uma diferença ontológica fundamental entre o ser e os entes. Ao propor esta "duplicidade ontológica", Heidegger não fez mais do que consubs-

1 *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, PUF, 1967; *Schopenhauer*. Paris, PUF, 1968; *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris, PUF, 1969.

2 *La philosophie tragique*. Paris, PUF, 1960; *Logique du pire*. Paris, PUF, 1971; *L'anti-nature*. Paris, PUF, 1973; *Le réel et son double*. Paris, Gallimard, 1976; *Le réel. Traité de l'idiotie*. Paris, Minuit, 1978; *L'objet singulier*. Paris, Minuit, 1979; *La force majeure*. Paris, Minuit, 1983; *Le philosophe et les sortilèges*. Paris, Minuit, 1985; *Le principe de cruauté*. Paris, Minuit, 1988.