

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 21 - número 41 - março 2012

vol. 21 - número 41 - março 2012

Fundação Eng. António de Almeida



A ASSINATURA ÉTICO-METAFÍSICA DA *EXPERIÊNCIA DO CATIVEIRO*
DE EMMANUEL LEVINAS

Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra *incondição* para o humano

FERNANDA BERNARDO*

«Nul ne témoigne pour le témoin»

Paul Celan

«Être responsable d'autrui, c'est être otage»

E. Levinas

«Le mot 'otage',

je le connais depuis la période de la persécution nazie.»

E. Levinas

Resumo: Tendo em conta as publicações de Emmanuel Levinas anteriores ao seu cativo, este artigo ensaia *uma* leitura dos *Carnets de Captivité et autres inédits* de Emmanuel Levinas (Ed. Grasset & Fasquelle /IMEC Ed., Paris, 2009) apresentando-os como o momento em que, no *corpus* levinasiano, emerge e explicitamente se formula, contra Heidegger e o todo da filosofia ocidental, a viragem de uma *filosofia da evasão do ser* (anunciada e proposta com a marca da necessidade e da urgência nos ensaios de 1934, *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, e, e sobretudo, de 1935, em *De l'Évasion*) para uma *filosofia de timbre ético-metafísico*, como virá a ser aquela que, no tecido da ocidentalidade filosófica, singulariza o idioma filosófico de Emmanuel Levinas.

Uma hipótese de leitura em jeito de *quase* tese que, no mesmo lance, salienta duas coisas: por um lado, o quanto a vivência desta *experiência* no período hitleriano da Europa terá decidido e marcado o pensamento de Emmanuel

* Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da FLUC – fernandabern@gmail.com

Levinas – simultaneamente vivida como uma experiência do ser, da barbárie do ser, e do judaísmo, a *experiência do cativo* terá sido a experiência pré-filosófica que terá *definitivamente* determinado, decidido e nomeado a orientação filosófica de Emmanuel Levinas: vivendo-a e pensando-a, isto é, sofrendo-a, isto é, respondendo-*lhe* e respondendo *por ela*, Levinas terá extraído desta experiência, para além de motivos e de filosofemas que não-de vir a caracterizar a sua subjectividade ética (como «persecução» e «refém», nomeadamente), a «orientação» que, pelo menos desde 1935, procurava para a filosofia. Por outro lado e *ipso facto*, esta hipótese de leitura não salienta menos a importância da edição dos *Carnets de Captivité* e, neles, de títulos como «Carnets de Captivité» e como «Écrits sur la Captivité et Hommage à Bergson» para a aproximação e compreensão da génese da *orientação* e da *modulação* ético-metafísicas do pensamento filosófico de Emmanuel Levinas.

Palavras-chave

Testemunho, «experiência do cativo», judaísmo, refém, eleição

Lituano e judeu de nascimento, mas naturalizado francês a 8 de Abril de 1931, Emmanuel Levinas (1906¹-1995) foi mobilizado para o exército francês, aquando da segunda Guerra Mundial, a 27 de Agosto de 1939. Menos de um ano depois, a 18 de Junho de 1940², foi feito prisioneiro em Rennes.

Ficou prisioneiro durante cinco anos em *campos especiais para prisioneiros judeus* – até 1942, em vários pontos de França (em Rennes, Laval e Vesoul, nomeadamente), e depois, até à libertação, no *Kommando 1492* (ano da expulsão dos Judeus de Espanha pelos reis católicos como Levinas o há-de sublinhar, sublinhando a estranha coincidência...) do Stalag³ XI de Fallingsbostel na Alemanha.

Destes cinco longos anos de cativo muito pouco ou quase nada se sabia: aqui e ali na sua obra – em *De l'existence à l'existant* (1947), em «Une religion d'adultes» (1957), em «Sans Nom» (1966), em «Signature» (1966), em «Nom d'un chien ou le droit naturel» (1975), em «Judaïsme

¹ Pelo calendário gregoriano, Levinas nasceu a 12 de Janeiro de 1906 – pelo juliano, então em vigor no império russo, a 30 de Dezembro de 1905.

² Cf. Carta de Raïssa Levinas, datada de 24 de Outubro de 1940, ao Presidente da Comissão de Naturalizações transcrita em Salomon Malka, *Emmanuel Levinas. La vie et la trace*, J-C Lattès, Paris, 2002, p. 81-82.

³ «Stalag», abreviatura de «*Stammlager*», termo usado pelo Terceiro Reich para designar os campos de prisioneiros de guerra na Segunda Guerra Mundial.

“et” Christianisme» (1987), nas dedicatórias de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), nomeadamente... –, uma ou outra referência, sempre breve e como que carregada de silêncio: um silêncio que, em primeiro lugar, deixava pressentir a desmesura de uma perplexidade e de um sofrimento para os quais não haveria jamais palavras – um silêncio que não podia não testemunhar também a impossibilidade de contar⁴, de narrar, de rememorar⁵ mesmo o vivido a que se havia logrado sobreviver:

«Sabe, é muito difícil comunicar isto,», confessará Levinas, em Março de 86, a François Poirié, «esta espécie de desespero ininterrupto que foi o período hitleriano na Europa erguendo-se do fundo desta Alemanha tão fundamental, desta Alemanha de Leibniz e de Kant, de Goethe e de Hegel...»⁶.

Um silêncio que não insinuava menos *também* a discrição da culpabilidade de um sobrevivente demasiado consciente do «injustificado privilégio de ter sobrevivido a 6 milhões de mortos», como Levinas o dirá, em 1966, em «Sans Nom»: é que, protegido pelo uniforme francês e pela letra da Convenção de Genebra⁷ – uma letra⁸ todavia algo amarrotada que o filósofo virá mais tarde a repensar repensando os Direitos Humanos, que a terão inspirado, à luz da incondicional primazia outorgada ao direito do «outro homem»⁹ –, a sua condição de prisioneiro terá talvez também

⁴ Como bem refere S. Malka (in *Emmanuel Levinas. La vie et la trace*, p. 80): «aqueles que não conheceram a experiência do campo têm dificuldade em apreendê-la, aqueles que a conheceram têm dificuldade em falar dela.»

⁵ Uma imemorialidade que advém da impossibilidade ou da invivibilidade do próprio presente da experiência ou do evento que, por isso, não poderá nunca vir a ter a feição do dito ou do documento, mas tão somente a da evocação ou do testemunho numa língua que não lhe poderá nunca ser contemporânea, cf. nota 102.

⁶ F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987, p. 83.

⁷ Levinas reconhece-o em diálogo com F. Poirié: «Eis-me de imediato restringindo a uma condição especial: declarado como Judeu, mas poupado pelo uniforme ao destino dos deportados, reagrupado com outros judeus num comando especial. Trabalhando – separado dos outros franceses – na floresta mas aparentemente beneficiando das disposições da Convenção de Genebra que protegiam o prisioneiro.», E. Levinas in F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 84.

⁸ «Tinha-se conhecimento da exterminação em massa dos Israelitas na Europa oriental. Nunca nos dessolidarizámos. Diante de uma vontade sistemática de exterminação, o que é que podia valer na hora suprema a Convenção de Genebra, este pedaço de papel?», E. Levinas, «L’expérience juive du prisonnier» in “Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 210.

⁹ «Que os Direitos do homem sejam originalmente os direitos do outro homem e que eles expressem para além do desabrochar das identidades na sua própria identidade e no seu instinto de livre conservação, o *para-o-outro* do social, do para-o-estrangeiro – tal me parece ser o sentido da sua novidade.», E. Levinas, «Les Droits de l’Autre Homme» (1989) in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995, p. 155.

contribuído para Levinas ter logrado escapar ao genocídio então perpetrado contra os judeus: um genocídio que, de entre os seus familiares mais próximos, lhe vitimou, para além dos pais, dos dois irmãos e dos avós, à data residentes na Lituânia, a sogra. Do extermínio dos primeiros, o filósofo apenas terá tomado conhecimento no fim do seu próprio cativeiro – desta dor não transpirará mais do que um eco discretíssimo numa linha da dedicatória de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974):

«à memória dos seres mais próximos de entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado de milhares e de milhares de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio pelo outro homem, do mesmo anti-semitismo».

Segue-se depois, em hebreu, um *in memoriam* que, como o túmulo¹⁰ que nenhum deles logrou ter, evoca cada um desses familiares pelo próprio nome:

«À memória de meu pai e mestre, Rabi Yehiel filho de Abraham Halévy, de minha mãe e guia Dvora, filha de Rabi Moshé, de meus irmãos Dov filho de Rabi Yehil Halévy e Aminadab, filho de Rabi Yehiel Halévy, de meu avô Rabi Shmuel filho de Rabi Guershon Halévy e de minha avó, Malka filha de Rabi Haïm.»

A prisão da sogra em Paris, em 1943, seguida de deportação, será aliás um dos raros momentos de que os «Carnets de Captivité» registam um pungente queixume pessoal:

«Isto», escreverá Levinas no «Carnet 3», «soará para sempre na minha vida: o desespero da avó separada de Simone [a filha de Levinas], de R. [Raïssa, a mulher de Levinas] completamente sozinha. Nada conseguirá apagar isto. *Doravante, como um espinho na minha carne.*»¹¹ Eu sublinho.

Desta deportação, Levinas falará ainda, com a mesma discrição, numa passagem datada dos anos 80 que fazemos questão de lembrar também ainda aqui, não só por ela deixar pressentir algo do horror desses tempos de guerra e de cativeiro, que, de certa forma, os *Carnets* silenciam ou apenas subentendem, ao dizer também algo do modo como logrou salvar-

¹⁰ E isto porque, como Derrida mo lembra, o nome próprio – que, por definição, é feito para sobreviver ao seu portador –, tem sempre esta dimensão testamentária ou tumular: nomear, dar um nome (por quem começou igualmente por recebê-lo) é, *ao mesmo tempo*, uma declaração *e* de amor *e* de morte ou, melhor, de mortalidade: «Ser chamado [...] receber um nome pela primeira vez é talvez saber-se mortal e é mesmo sentir-se morrer. Já morto por estar prometido à morte: morrendo.», J. Derrida, «L'animal que donc je suis» in *L'Animal Autobiographique*, Galilée, Paris, 1999, p. 270.

¹¹ E. Levinas, «Carnet 3» (1943) in *Carnets*, p. 99.

-se a família que lhe restou da catástrofe – a saber, a mulher e a filha –, mas também em razão de, implicitamente, esta passagem salienta um paradoxo¹² dos tempos da Europa sob Hitler a que Emmanuel Levinas terá sido sempre extremamente sensível: o paradoxo das relações judaico-cristãs¹³ no seio da própria memória europeia:

«Devo a vida da minha família a um mosteiro onde a minha esposa e a minha filha foram salvas. A sua mãe tinha sido deportada, mas a minha mulher e a filhinha encontraram refúgio e protecção nas Irmãs de São Vicente de Paulo. O que eu devo ultrapassa a gratidão, o reconhecimento vai bem mais longe.»¹⁴

É desta *experiência do cativo* de Emmanuel Levinas numa Europa e num mundo em guerra (experiência entendida como provação, como indelével provação), de que no fundo tão pouco se sabia, que os *Carnets de Captivité et autres inédits* (o 1º volume¹⁵ das anunciadas *Obras Completas* do filósofo conjuntamente editado pelas Éditions Grasset & Fasquelle / IMEC no Outono de 2009, sob a responsabilidade de Rodolphe Calin e de Catherine Chalié) nos trazem agora o raro testemunho – e digo *raro* testemunho por várias razões, de que destaco duas:

– A primeira, em razão da sua estrutura formal, da descontinuidade do texto e da sua discretíssima referência à dureza e à precariedade extrema

¹² «Penso que, de uma maneira geral, a caridade cristã não apareceu a muitos de nós senão durante as perseguições hitlerianas. Paradoxo da experiência, eu disse sempre a mim mesmo que os carrascos de Auschwitz, protestantes ou católicos, tinha provavelmente todos feito o seu catecismo. E todavia, o que conhecemos da população civil – simples fiéis e membros da hierarquia – que acolheu, ajudou e muitas vezes salvou muitos dos nossos, é absolutamente inolvidável», E. Levinas in F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 85.

¹³ Veja-se também «Une Religion d' Adultes» in *Difficile Liberté*, p. 25-26.

¹⁴ E. Levinas, «Judaïsme “et” Christianisme» in *À l'Heure des Nations*, Minuit, Paris, 1988, p. 191.

¹⁵ Um primeiro volume, no essencial, constituído por três partes: *uma primeira*, que integra os «*Carnets de Captivité* (1940-1945)» (p. 47-198) propriamente ditos e que, pela sua especial importância no seio do volume, o intitulam; *uma segunda parte* constituída pelos «*Écrits sur la Captivité et Hommage à Bergson*» (p. 199-219) que, no meu entender, é como que o eixo em torno do qual gravita este volume, em razão de conter o ponto de vista pessoal de Levinas sobre o cativo e sobre a sua experiência do cativo; e, finalmente, *uma terceira e última parte* constituída pelas «*Notes Philosophiques Diverses*» (p. 221-478) que terão preparado o pensamento que haveria de se vir a expor em *Totalité et Infini* (1961).

do quotidiano vivido no cativo – os «Carnets de Captivité» nada têm de facto de um diário de cativo. Ou mesmo de um memorial. É grande a sua diferença – no modo, na estrutura formal e, claro, no tom¹⁶ – com o *Journal de Captivité. Stalag XA. 1940-1945* de Louis Althusser¹⁷, por exemplo - ou com *Par-delà le Crime et le Châtiment* de Jean Améry¹⁸, uma obra redigida posteriormente ao cativo do seu autor que reflecte sobre a *conditio inhumana* da vítima judia na situação específica do intelectual num campo de concentração durante o *III Reich*. Para nada dizer também da diferença dos «Carnets...» em relação a uma obra como *Si c'est un Homme*, de Primo Lévi¹⁹, ou como *L'Espèce Humaine*, de Robert Antelme, elas também um grito à beira do abismo.

Do rol das reflexões dispersas e não raro incompletas e rasuradas, dos apontamentos, das citações e das inúmeras notas de leitura, que fazem a trama descosida, fragmentada e heterogénea, dos «Carnets de Captivité», o que por excelência se desprende – para além da revelação de algumas das fontes intelectuais da formação do filósofo e das vozes que o terão acompanhado na solidão do cativo (Platão, Hegel, Bergson, Rousseau, Heidegger, Proust, Bloy, Baudelaire, Puchkine, Shakespeare, Poe, Dickens, ... e, claro, Dostoievski e Tolstoi na sua paixão da procura da nudez²⁰ e/ou do mistério de cada ser...) – é o despontar do *timbre* ético-metafísico de uma *obra a fazer* (que incluiria a filosofia, a literatura e a crítica²¹) na angústia do tempo dolorosamente perdido²² e na incerteza de um amanhã pleno de desconhecido e de ameaças. Uma obra que haveria de vir a repensar a própria ideia de *obra* – a repensá-la em termos meta-éticos²³, justamente – e que à data se sonhava, se pensava e se alinhavava mesmo

¹⁶ O tom, lembra Blanchot, «não é a voz do escritor, mas a intimidade do silêncio que ele impõe à palavra, o que faz com que este silêncio seja ainda o seu, o que resta dele mesmo na discrição que o põe à parte.», M. Blanchot, *L'Espace Littéraire*, Gallimard, folio, Paris, 1955, p. 22.

¹⁷ Louis Althusser, *Journal de Captivité. Stalag XA. 1940-1945*, Sock/IMEC, Paris, 1992.

¹⁸ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. do alemão por Françoise Wuilmar, Actes Sud, Arles, 1995.

¹⁹ Primo Lévi, *Si c'est un Homme*, Pocket, Paris, 1988.

²⁰ Cf. E. Levinas, «Carnet 2» in *Carnets*, p. 87 e 99-100.

²¹ Cf. E. Levinas, «Carnet 2» (1934) in *Carnets*, p. 74.

²² «Inveja de toda esta gente que sabe para onde vai. E, todavia, se calhar vai para o deboche – perde o seu tempo – inveja das pessoas que são habituados, que não têm a inquietude do tempo perdido como eu; a preocupação com uma obra.», E. Levinas, «Carnet 2» (1942) in *Carnets*, p. 81.

²³ «a Obra pensada radicalmente é um movimento do Mesmo para o Outro que não retorna jamais ao Mesmo.», E. Levinas, «La signification et le sens» in *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 44.

já, se tivermos em conta os títulos de que à data Emmanuel Levinas era já o autor, e se nos lembrarmos também de que o prefácio a *De l'existence à l'existant* (1947) nos informa que, começado embora antes da guerra, este livro terá em grande parte sido redigido no cativeiro: uma informação na qual perpassa uma ironia implacável, ácida e desencantada, que está longe de visar exclusivamente a justificação do seu silêncio nesta obra de 47 em relação a obras editadas, «avec tant d'éclat»²⁴, refere Levinas, entre 1940 e 1945... Não será certamente também por uma razão diferente que Maurice Blanchot²⁵ há-de reparar que René Char – o poeta da palavra matinal²⁶ e da resistência francesa, o poeta-resistente – nada escreveu durante a Guerra... É que, como Blanchot o dirá também, «há um limite em que o exercício de uma arte, qualquer que ela seja, se torna um insulto à infelicidade»²⁷...

De facto, a *escrita do desastre*, a escrita como desastre, isto é, a escrita *tout court* – aquela que merece o nome! tão poucos são, de facto, os que realmente escrevem, como, entre alguns outros e algumas outras, Duras²⁸ o terá, ela também, lembrado – sabe de cor que jamais o tempo do golpe e da respiração suspensa coincidirá com o tempo da expiração – da «mudança de respiração» («Atemwende»), como Celan *como que* definirá e aproximará o poema no justo eclipse da cópula ontológica²⁹ e no alheamento crítico da's poética's³⁰: Celan, o poeta do «resistir» («*stehen*») e do «resto cantante» («*Singbarer Rest*») que dizia não ver nenhuma diferença de princípio entre um aperto de mão e um poema e para quem o que estava no pulmão estava igualmente na língua. Mas num outro tempo, necessariamente... O tempo do envio do vivido à língua. O tempo da *sobrevivência*. O tempo da sorte de ter tempo³¹, ele que vem sempre a faltar³²... A mudança de respiração, isto é, a viragem ou o desvio

²⁴ E. Levinas, «Avant Propos» a *De l'Existence à l'Existant*, Vrin, Paris, 1990, p. 10.

²⁵ M. Blanchot, «Lettre 5» in *Lettres à Vadim Kozovoï suivi de La parole Ascendante*. Ed. Manucius, Paris, 2009, p. 34.

²⁶ Cf. René Char, *Les Matinaux*, Gallimard, Paris, 1974.

²⁷ M. Blanchot, *L'Écriture du Désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 132.

²⁸ M. Duras in <http://vimeo.com/27046752>

²⁹ «Dichtung : das kann eine Atemwende bedeuten.» («Poesia: (isso) pode significar uma mudança de respiração.»), Paul Celan, «Der Meridien» in *Ausgewählte Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 141.

³⁰ «É não nos venham com o “poiein” e coisas assim», P. Celan, Carta a Hans Bender, in *Arte Poética*, trad. J. Barreto/V. Milheiro, Cotovia, Lisboa, 1996, p. 66.

³¹ «O tempo vem inicialmente da noção “ter tempo” [...] tal é a condição da reflexão para a própria inteligência. A possibilidade de se apreender e de se reassumir», Levinas, «Carnet 2» (1942) in *Carnets*, p. 71.

³² «O tempo vem a faltar-nos. É sempre assim que ele vem, o tempo. É assim que ele nos chega. O tempo falta-nos. É-nos dado como o que vai faltar-nos», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in colectivo, s.d. René Major, *Derrida pour les temps à venir*, Stock, Paris, 2007, p. 24.

(ou o desastre!) não eram unicamente (embora também) marcados pela letra – pela quase-inscrição do golpe sofrido ou da experiência vivida no corpo da letra, aí onde, no dizer de Levinas (que, como sabemos, *marca* a distinção entre Dizer e Dito³³), «o Dizer expira – ou abdica – em fábula e escrita»³⁴... Não. A viragem ou o desvio eram *também* devidos à «dramaticidade»³⁵ ou à «fissilidade»³⁶ do próprio instante vivido *ou* sofrido e, por conseguinte, ao contratempo próprio daquilo a que, nos «Carnets» e a respeito de Proust, Levinas chama a «reflexão da emoção» – a saber, a reflexão *sui generis* do sobrevivente. Uma reflexão que Levinas tem pela «própria emoção»³⁷. Um contratempo que marca assim o intervalo entre a dor sofrida e a dor sentida ou ressentida, uma como a outra, no fundo, o intervalo «entre o homem e o seu sofrimento»³⁸, algures aí onde, para o filósofo, «a vida espiritual começa»³⁹ – a «vida espiritual», a meditação, as artes, a escrita e a própria filosofia... No dizer dos «Carnets», o «ponto de vista filosófico aparece com a descontinuidade e o tempo»⁴⁰. Aparece como uma estação da aventura do tempo⁴¹. Literalmente: «après-coup»... Como um post-scriptum (e) a lembrar que a *assinatura* de um texto é uma ferida – ou está no lugar de uma ferida *sem idade*.

– A segunda, a segunda razão da *rareza* deste testemunho que os *Carnets* nos oferecem e, eles próprios, consubstanciam, porque, tratando-se de um filósofo como Emmanuel Levinas – um filósofo para quem, lembremo-lo, a dignidade humana (dignidade que, lembremo-lo também,

³³ Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht/Boston/London, p. 6-9.

³⁴ Ibid, p. 56.

³⁵ «O tempo é portanto essencialmente “drama”», E. Levinas, «Carnet 7» (1945) in *Carnets*, p. 173.

³⁶ «Para a possibilidade da perturbação é preciso exigir um presente fissil, «desestruturando-se» na sua própria fissilidade. [...] Todos os instantes do tempo histórico são físeis», E. Levinas, «Énigme et Phénomène» in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 210-211.

³⁷ «Em Proust os sentimentos são sempre reflectidos. Quero dizer: a emoção é sempre suscitada por uma reflexão sobre a sua própria emoção e, mais frequentemente ainda, pela reflexão sobre a emoção de outrem. Melhor ainda: esta reflexão é a própria emoção.», E. Levinas, «Carnet 2» in *Carnets*, p. 71.

³⁸ E. Levinas, «L'Expérience juive du prisonnier» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 211.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid, p. 86.

⁴¹ «A filosofia não é idêntica à salvação. Não é, ela própria, a aventura da existência como quer Heidegger. Ela não é o conhecimento do bem [...] Mas um elemento da aventura do tempo.», E. Levinas, «Carnet 7» (1945) in *Carnets*, p. 176.

nele é sinónimo de hiper-passividade hiper-responsável e de hiper-liberdade *justificada*⁴²) residia no pensar, no peso⁴³ ou na responsabilidade de pensar que é também o pensamento como hiper-responsabilidade (como dirá o «Carnet 1»: «o pensamento é finalmente todo o homem. {(Toda a nossa dignidade consiste no pensamento.)}»⁴⁴) - porque tratando-se de um filósofo como Emmanuel Levinas, dizia, um tal testemunho tinha necessariamente de ser também muito mais do que o mero arquivo (a supor a sua possibilidade!) desta *experiência* no esfiapado tecido da língua, *documentando* as difíceis e precárias condições quotidianas dos «prisoneiros israelitas». Em jeito de evasão e de resistência possíveis; em jeito de silenciosa reafirmação da sua dignidade pessoal humilhada pela *experiência* do cativo; em jeito de vigilante meditação à procura de um ensinamento a retirar da miséria de uma tal *experiência*, e portanto também em jeito de melancólica e jubilosa⁴⁵ tentativa de um sobrevivente para quotidianamente ir logrando triunfar sobre a brutalidade e a humilhação de uma tal *experiência* respondendo-lhe e, de certa forma, respondendo já *por ela* – uma tentativa de sabor manifestamente judaico-cristão⁴⁶, sim,

⁴² «[...] a liberdade do eu relativamente ao mundo e relativamente a si – não é ser mas a evasão do ser.», E. Levinas, «Carnet 1» (1934), p. 59. E no «Carnet 7», p. 186, Levinas precisa: «Liberdade implicando responsabilidade – é liberdade em relação aos outros – liberdade excluindo responsabilidade – liberdade relativamente a si.»

⁴³ Para esta questão, cf. J. Derrida, *Carneiros*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2008 e Jean-Luc Nancy, *O peso do pensamento, a aproximação*, trad. Fernanda Bernardo e Hugo Monteiro, Palimage/Terra Ocre, Coimbra, 2011.

⁴⁴ E. Levinas, «Carnet 1» in *Carnets de Captivité*, p. 59. O que deverá entender-se tendo em conta o registo heteronómico-dissimétrico do pensamento que, de todo, interdita todo e qualquer conotação de idealismo. Lembremos que, em perfeita consonância com o «ar dos tempos», uma obra como *De l'Évasion* (1935) parte da crítica do idealismo – uma crítica que Levinas assume desde 1929 e do famoso episódio de Davos que opôs Heidegger a Cassirer: não sem pena, em razão do que terá sido o seu posterior comportamento político, Levinas optou aí decidida (e ludicamente, cf. *Les Imprévus de l'Histoire* (Fata Morgana, 1994, p. 209-210)) por Heidegger contra Cassirer.

⁴⁵ E melancólica e jubilosa tendo em conta que o triunfo é um momento do próprio luto, do luto impossível, como, no prosseguimento de Freud, Derrida no-lo lembra, lembrando a *double bind* da escrita como *sobrevivência: The Triumph of Life* (Shelley) / *L'arrêt de Mort* (Blanchot), cf. J. Derrida, «Journal de Bord» in *Parages*, Galilée, Paris, 1986.

⁴⁶ No sentido em que ambas as tradições procuram retirar o poder último ao sofrimento procurando dar-lhe um sentido – triunfar do sofrimento é a essência tanto do judaísmo como do cristianismo: no caso de Levinas, os *Carnets* deixam perceber que o sofrimento da experiência do cativo lhe terá apontado uma outra *orientação* para o pensamento e lhe terá revelado a *incondição* do humano – a incondição da responsabilidade arqui-originária ou infinita (*diacônia*), cf., nomeadamente, E. Levinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p. 87.

E no «Carnet 5», datado de 1944, Levinas escreve: «o fraco que triunfa do forte – é isto todo o j.»

é certo, mas uma tentativa onde é igualmente possível surpreender já o gesto do perfil ético-metafísico que virá a ser o do idioma filosófico de Emmanuel Levinas –, um tal testemunho, para além do outro lado de um grito silenciado – quem, de facto, lograria ouvi-lo na excepcionalidade⁴⁷ daquela tão absoluta e desamparada solidão⁴⁸? – e, para além de um traço de sobrevivência quotidiana, de reafirmação quotidiana de sobre-vivência, é manifestamente também a cena de uma tentativa para pensar, para dar um pensamento, uma voz e um sentido ao sofrimento e à humilhação da *experiência do cativo*: uma *experiência* na qual, aos olhos de Levinas, se terá simultaneamente plasmado e denunciado a *experiência do ser* – uma experiência no âmbito da qual a desmesura do desumano proveio do próprio humano em tons inauditamente sombrios: «alguma coisa compensava esta miséria?»⁴⁹, perguntar-se-á Levinas. Uma «miséria» que o filósofo tenta evocar e sugerir na contida descrição que faz dos tempos do cativo no *incipit* de «Captivité» – o primeiro dos seus «Écrits sur la Captivité» (1945) que são o lugar onde, nos *Carnets*, verdadeiramente se pode encontrar o ponto de vista do filósofo sobre a *experiência do cativo*: uma descrição que, na sua gravidade e lapidar sobriedade, não deixa de revelar também – como não o notar? como não o dizer? – o escritor que há em Emmanuel Levinas, o escritor que Emmanuel Levinas também quis ser, pelo menos, até 1950⁵⁰, como os «Carnets» o documentam; numa palavra, o escritor que no fundo é *também* o *filósofo* Emmanuel Levinas, fazendo assim jus ao dito de Ulrich Sonnemann, citado

⁴⁷ Excepcionalidade em razão da separação absoluta dos prisioneiros judeus, separados, como eram, dos demais prisioneiros: «Os outros [prisioneiros] falavam em reforma, revezamento, libertação – o Israelita sabia-se num mundo duro, sem ternura, sem paternidade. Existia sem nenhum recurso humano. Assumia sozinho todo o peso da sua existência. E estava sozinho com a morte.», E. Levinas, «La spiritualité chez le prisonnier israélien» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 207.

⁴⁸ Levinas perguntar-se-á em «Sans Nom» (1966): «Quem dirá a solidão daqueles que pensavam morrer ao mesmo tempo que a Justiça no tempo em que os juízos vacilantes sobre o bem e o mal não encontravam critério senão nas pregas da consciência subjectiva, onde sinal algum chegava do exterior?», *op. cit.* in *Noms Propres*, p. 142.

⁴⁹ E. Levinas, «Captivité» in *Carnets*, p. 201

⁵⁰ Data na qual Levinas sonha ainda com a ideia de fazer «um romance j – sobre o cativo» para os seus pais, cf. E. Levinas, «Carnet 7» in *Carnets*, p. 192. Mas o literato, o romancista, o escritor, o crítico, que Levinas então sonhava *também* vir a ser, tinha manifestamente também implícito um repensar da literatura, da crítica e do romance a partir do excesso da transcendência da exterioridade absoluta que inspirava já o seu pensamento. O que é dizer a latitude comum ao pensamento, à literatura, ao romance, à crítica, ... numa palavra, à escrita, a uma certa ideia de escrita, e portanto o *punctum caecum* da sua origem, intersecção e partilha.

e contra-assinado por Adorno e por Derrida⁵¹, e segundo o qual não há grande filósofo que não seja também um grande escritor. Eis a insinuante descrição que, no momento da sua libertação, o pensador-filósofo-escritor Emmanuel Levinas faz da *atmosfera* do cativo:

«Disse-se tudo do cativo: o cinzeo do sítio enfarçado e, nos comandos, as madrugadas brumosas em que se parte para o trabalho. Abandono. Humidade. Frio. Ou sol primaveril que azucrina. Perdida a conta dos dias passados e dos dias por vir. [...] muito embora os prisioneiros não tenham conhecido os horrores de Buchenwald, houve um grande sofrimento nos stalags e nos oflags»⁵².

Aquilo de que, antes de mais, os «Carnets» me parecem de facto o luminoso testemunho é da tentativa do prisioneiro-filósofo Emmanuel Levinas para *se acusar* respondendo (*hinneni, me voici, eis-me aqui*) à experiência e *pela* experiência vivida onde, no meu entender, é possível vislumbrar já o emergir e o fermentar daquele que virá a ser o «sentido do sentido»⁵³ ou a «significação da significação» tal como, mais tarde, Levinas os virá a formular, ou seja, o emergir do «novo ponto de vista» e da nova *orientação* (para o «sentido») que, já atentamente perscrutada com os tons da necessidade e da urgência desde 1935, pelo menos, virá a inspirar, a nortear, a magnetizar e a timbrar o idioma ético-metafísico de Emmanuel Levinas – como se, do sem-sentido daquela experiência traumática, Levinas lograsse ainda assim retirar um sentido... Um sentido outro para o próprio sentido, para o pensamento e para a racionalidade filosófica. Como se a dor provocada por aquela experiência se fosse fazendo *timbre*... Se tivesse feito *timbre*...

O que é dizer que, não *documentando* embora o difícil e incerto quotidiano dos prisioneiros judeus e, muito especificamente, do prisioneiro judeu que foi Emmanuel Levinas, como à partida seria talvez de esperar, os «*Carnets de Captivité*» – cuja redacção vai no entanto de 1935 a 1950 – e os «*Écrits sur la Captivité*», – redigidos, ao que se estima, por volta de 1945, ou seja, imediatamente após a libertação do filósofo – são uma via privilegiada de acesso ao impacto que a *experiência do cativo* terá tido no pensamento levinasiano e no seu repensar crítico, melhor, hiper-crítico dos axiomas da filosofia e da civilização ocidentais que, porque *determinantemente* entretecidas pelo ser, e portanto porque aceitando o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, o filósofo

⁵¹ J. Derrida, *Fichus*, Galilée, Paris, 2002, p. 27.

⁵² E. Levinas, «Captivité» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 201.

⁵³ Cf. E. Levinas, «La signification et le sens» (1964) in *Humanisme de l'Autre Homme*, Fata Morgane, Montpellier, 1972, p 15 ss.

ousará predicar ainda de bárbaras⁵⁴: uma via privilegiada que lança *uma nova luz* para a aproximação, a detecção e a melhor compreensão da «génese» e da «orientação» ético-metafísicas, singularmente⁵⁵ ético-metafísicas do pensamento de Emmanuel Levinas. E isto, notemo-lo também, quase desde o *incipit* do «Carnet 1» na meditação que Levinas aí leva a cabo da nudez e do pudor (que lhe corresponde) – uma nudez que não é a nudez *como tal*, mas uma nudez absoluta⁵⁶. Uma nudez à época já tida pelo filósofo como a condição *e* de possibilidade *e* de interrupção ou de obliteração do fenómeno, da forma, do volume, da superfície, da linha, da palavra, da cor, do som, ... Uma nudez tida pela revelação ou pela expressão do enigma da transcendência ou da alteridade absoluta – ou da «verdadeira exterioridade» que, à data, Levinas contrapõe ao «espaço» e à «profundidade»⁵⁷ e tem pelo próprio «sal da vida»⁵⁸. De facto, tendo em conta as publicações de Levinas anteriores ao seu cativeiro (que sucintamente, e para justificarmos a nossa hipótese de leitura, lembraremos também já a seguir) e pensando muito especialmente, quer nas suas notas de leitura de Proust (tido pelo poeta do «social puro»⁵⁹, quer dizer, diz Levinas no «Carnet 2», «do próprio facto de haver outrem para mim»⁶⁰, e pelo poeta da «vida interior»⁶¹) quer nas de Léon Bloy nos «Carnets», quer ainda na interpretação⁶²

⁵⁴ Cf. E. Levinas, *De l'Évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, p. 98.

⁵⁵ «A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como o questionamento do Mesmo pelo Outro, quer dizer a ética que realiza a essência crítica do saber», E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 13.

⁵⁶ «Despojar da forma – desnudar. Nudez não é o simples desnudado. [...] A beleza veste.», E. Levinas, «Carnet 1» (1937), p. 52.

⁵⁷ Cf. E. Levinas, «Carnet 1» (1937) in *Carnets*, p. 57.

⁵⁸ E. Levinas, «Carnet 5» (1944) in *Carnets*, p. 136.

⁵⁹ «Toda a história de Albertina prisioneira – é a história da relação com outrem. O que é Albertina {e as suas mentiras} senão a própria evanescência de outrem, a sua realidade feita do seu nada, a sua presença feita da sua ausência, a luta com o inapreensível?», E. Levinas, «Carnet 2» (1942) in *Carnets*, p. 72.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 179.

⁶² «O que eu mais gosto, ao ler a narrativa bíblica de Abraão indo imolar Isaac, é de imaginar os três dias no decurso dos quais o pai e o filho caminham para o sítio indicado pelo Senhor em que eles têm todo o tempo para avaliar o evento no qual estão enredados, o silêncio destes três dias somente rompido durante a última etapa por uma pergunta do filho e pela resposta do pai com tudo quanto esta conversa deixa de subentendidos. É graças a tais «moratórias» que a provação é fecunda.», E. Levinas, «L'Expérience Juive du Prisonnier» in «Ecrits» in *Carnets*, p. 211.

que os próprios «Écrits»⁶³ já revelam⁶⁴ do Sacrifício de Isaac (*Gen.*, 22) nomeadamente (ao enfatizarem como o *contratempo* da provação de Abraão recebeu um sentido a partir da resposta deste – um *contratempo* que dá justamente conta do tempo da viragem da respiração de Abraão, aí onde se marca o intervalo entre ele e o seu sofrimento: o intervalo do tempo onde, no dizer de Levinas, desponta o pensamento e a «vida espiritual»), tendo pois em consideração as publicações de Levinas anteriores ao seu cativo e, nos «Carnets», as notas da sua leitura de Proust e, sobretudo, de Léon Bloy, assim como a interpretação que os próprios «Écrits» já revelam do Sacrifício de Isaac, dizia, eu ousaria mesmo dizer que os «Carnets de Captivité» e os «Écrits sur la Captivité» são a cena na qual aflora e começa a modular-se a *orientação* e o *timbre* ético-metafísicos que filosoficamente virão a ser os de Emmanuel Levinas... E, se não fosse *demasiado* abusivo – porque é abusivo! –, eu diria mesmo que eles atestam que, simultaneamente vivida como uma experiência e do ser e do judaísmo, como uma tomada de consciência do judaísmo (justamente graças à sorte de, na miséria do cativo, apesar dela, lhe ter sido dado tempo⁶⁵ – sorte de que não terão desfrutado os detidos nos «campos da morte»), a *experiência do cativo* terá sido o traumatismo que terá ditado e inspirado a Levinas o que, mais tarde, ele designará pela paixão⁶⁶ (absoluta) da recorrência da *ipseidade*⁶⁷ para

⁶³ E. Levinas, «L'Expérience Juive du prisonnier» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 211.

⁶⁴ A interpretação de Levinas do Sacrifício de Isaac expõe-se sobretudo em «Kierkegaard» (1963) e em «À propôs de “Kierkegaard vivant”» (1966) in *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, p. 86 e 90.

⁶⁵ «Nós tínhamos portanto tempo para nos debruçarmos sobre a nossa infelicidade», E. Levinas, «L'expérience juive du prisonnier» in «Écrits» in *Carnets*, p. 211.

⁶⁶ Levinas sugere-o em «Une religion d'adultes» (1957): «Gostaria de lembrar [...] o que foram, para os judeus da Europa, os anos 1933-1945. Entre os milhões de seres humanos que neles encontraram a miséria e a morte, os judeus fizeram a experiência única de uma derrelicção total. Eles conheceram uma existência inferior à das coisas, uma experiência da passividade total, uma experiência da Paixão», E. Levinas, «Une religion d'adultes» in *Difficile Liberté*, p. 25.

⁶⁷ «Paixão, absoluta por ser siderante sem nenhum *a priori*. Consciência, consequentemente, atingida antes de ter uma imagem do que vem até ela, atingida *malgré elle*. Reconhecemos sob estes traços a perseguição, um pôr em questão anterior ao questionamento e responsabilidade para além do *logos* da resposta. Como se a perseguição por outrem estivesse no fundo da solidariedade com outrem. [...] *O termo em recorrência* será procurado aqui para além – ou antes – da consciência e do seu jogo, para além ou aquém do *ser* que ela tematiza, fora do ser e, por isso, em si como em exílio; sob o efeito de uma expulsão – de que convém explicitar a significação positiva; sob o efeito de uma tal expulsão fora do ser, em si; expulsão por ela me intimar antes de eu me mostrar, antes

pensar e nos dar a pensar a *incondição* da subjectividade do sujeito – uma *incondição* que diz o seu impoder absoluto, a sua vulnerabilidade extrema, a sua passividade pura⁶⁸: uma passividade que, enfática e recorrentemente (e justamente à luz do seu “método enfático”⁶⁹ que pretende traduzir a *via eminentiae*), Levinas dirá «uma passividade mais passiva do que toda e qualquer passividade» para dizer a sujeição *des-inter-essada* do sujeito a outrem, tido pelo «primeiro vindo» (e uma «passividade mais passiva do que toda e qualquer passividade» porque mais originária, porque arqui-originária, justamente, e, enquanto tal, a condição de possibilidade ético-metafísica da própria passividade, não mais tida como o oposto simétrico da actividade: com efeito, com a erosão da origem plena e a atenção a um passado ab-soluto, com a fissilidade da presença do presente e da presença de si a si, inerente à condição de criatura, são os binarismos oposicionais e hierárquicos, como são sempre as oposições binárias, que, inevitavelmente, tombam...).

Numa palavra e em suma, os *Carnets* atestam que, simultaneamente vivida como uma experiência *e* do ser *e* do judaísmo, a *experiência do cativo* terá sido a *experiência pré-filosófica*⁷⁰ que terá determinado e decidido a *orientação* filosófica de Emmanuel Levinas – ela terá ditado ou inspirado a Levinas, quer a *orientação* ético-metafísica que ele virá a imprimir à sua filosofia e à filosofia – *orientação* que tem implícito um repensar meta-ontológico-filosófico da própria ética, lembremo-lo também, que vai no sentido de repensar a própria eticidade da ética dela fazendo a *prima philosophia*⁷¹ –, quer a *incondição* ético-metafísica que ele outorgará ao humano verdadeiramente humano.

Liminarmente: os «Carnets» e os «Écrits» atestam já a *assinatura ético-metafísica* de Emmanuel Levinas da sua *experiência do cativo*. O que é dizer que o *idioma* filosófico de Emmanuel Levinas nasce como *uma* resposta – lúcida, exigente, compassiva e responsável, hiper-responsável –

de eu me instalar: sou intimado sem recurso, sem pátria, já reenviado a mim mesmo, mas sem conseguir manter-me aí – constringido antes de começar. Nada que se pareça com a consciência de si, o que só tem sentido como surgimento em mim de uma responsabilidade anterior ao compromisso, quer dizer, de uma responsabilidade para outrem. Sou aí uno e insubstituível – uno enquanto insubstituível na responsabilidade.», E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 130-131.

⁶⁸ Cf. E. Levinas, «Carnet 7» (1945) in *Carnets*, p. 180.

⁶⁹ Cf. E. Levinas, «Questions et Réponses» in *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 142.

⁷⁰ «Todo o pensamento filosófico repousa em experiências pré-filosóficas», E. Levinas in *Éthique et Infini*, Dialogue avec Philippe Nemo, Biblio-Essais, Paris, 1982, p. 14.

⁷¹ «É a significação do para-além, da transcendência e não a ética que o nosso estudo procura. Ele encontra-a na ética. Significação, porque a ética se estrutura como um-para-o-outro», E. Levinas, «Dieu et la Philosophie» in *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 114, nota 15.

à trágica barbaridade dos eventos do seu tempo: uma barbaridade *quase* metaforizada na *experiência* do seu próprio cativo. O que vai, aliás, ao encontro do que já então era o entendimento de Levinas da filosofia e do filosofar: «o aspecto verdadeiramente filosófico de uma filosofia», escreveu em 1935, «mede-se pela sua actualidade. A maior homenagem que se pode fazer-lhe consiste em misturá-la com as preocupações da hora.»⁷² Não há dúvida: se há algo que os «Carnets» e os «Écrits» atestem é justamente o facto de o *idioma* ético-metafísico de Emmanuel Levinas ter brotado da acuidade da sua atenção às «preocupações da hora» que lhe coube em sorte. Com o intuito de a repensar, de lhe responder e de responder por ela – e com a esperança e a responsabilidade de doravante tentar evitar tais «horas» ... Como, melhor do que ninguém e antes de mais ninguém – e num *certo eco* da interrogação de Adorno sobre «que poesia depois de Auschwitz?» –, Maurice Blanchot soube vê-lo e dizê-lo, dizendo a *incondicionalidade* que dita e assedia e a filosofia de Emmanuel Levinas e a filosofia segundo Emmanuel Levinas: lembremo-lo aqui:

«Como filosofar, como escrever na memória de Auschwitz, na memória daqueles que nos disseram, por vezes em notas enterradas ao pé dos crematórios: sabeis o que se passou, não esqueçam e, ao mesmo tempo, nunca vós sabereis.

É este pensamento que atravessa, que porta toda a filosofia de Levinas e que ele nos propõe sem o dizer, além e antes de qualquer obrigação.»⁷³

Um pensamento «além e antes de qualquer obrigação» (tradicionalmente tida por moral), isto é, um pensamento *incondicionalmente* obrigado e obrigante que, como os «Carnets» e os «Écrits» bem o testemunham, põe também definitivamente a nu a importância que o judaísmo e o atribulado destino do povo judeu terão tido na modulação do seu idioma «ético» (meta-ontológico, meta-ético-filosófico e meta-gnosiológico): com efeito, se os *Carnets* mostram também algo à evidência, é justamente o modo como a *experiência do cativo*, para além de uma experiência da barbárie do ser⁷⁴ ou do «il y a» como «noite do ser»⁷⁵, foi necessariamente também vivida por Levinas como uma *experiência do judaísmo*⁷⁶ – e digo

⁷² E. Levinas, «L'actualité de Maïmonide» in *Emmanuel Levinas, L'herne*, Paris, 1991, p. 142.

⁷³ M. Blanchot, «Notre Compagne Clandestine» in *Textes pour Emmanuel Levinas*, p. 86-87.

⁷⁴ «O ser é cadáver», Levinas, «Carnet 2» in *Carnets*, p. 69.

⁷⁵ E. Levinas, «Carnet 3» (1943) in *Carnets*, p. 103.

⁷⁶ Nos «Écrits sur la Captivité», Levinas fala sobretudo de «experiência judia», de «ser judeu» e de «judeu prisioneiro» sem, no entanto, proceder a uma distinção sistemá-

necessariamente, não apenas em razão do que foi o destino do povo judeu durante a segunda Guerra Mundial, mas também, e *pour cause*, em razão da *excepcionalidade* da detenção de Levinas em campos especificamente destinados a *prisioneiros judeus, separados* dos demais prisioneiros – numa espécie de separados de separados, de apartados absolutos⁷⁷ –, facto que terá levado a um sentimento de pertença a uma *comunidade de destino* e, portanto, a uma identificação *electiva* com base na excepcionalidade desta segregação⁷⁸: uma segregação na qual ecoava a memória de tantas outras ocorridas no decurso da história⁷⁹ da ocidentalidade e da Europa – como seja a memória do cativo e fuga do Egipto; como seja a memória da expulsão dos judeus de Espanha, em 1492, no reinado de Fernando V, o Católico – e que punha a nu a absoluta *in-condição* do «prisioneiro judeu». A sua *in-condição* de *refém*, justamente. Uma *in-condição* na qual Levinas perscrutará o brotar de uma «espiritualidade» de peculiar tonalidade (cf. «La spiritualité chez le prisonnier israélite», p. 205-208) que tomará como a da arqui-passividade e da vulnerabilidade da *criatura* ou do próprio (rosto⁸⁰) humano, fazendo do destino do judeu cativo o destino universal do humano⁸¹ e da «espiritualidade» do judeu cativo a própria espiritualidade do humano – do humano *humano*⁸², do humano

tica (que, por exemplo, Yerushalmi faz) entre *judaísmo* (*Judaism*: a cultura, a religião, a comunidade histórica, nacional ou estado-nacional) e *judeidade* (*Jewishness*). Em «Sans Nom» (1966) (in *Noms Propres*, p. 145), Levinas define o judaísmo como sendo «a humanidade à beira da moral sem instituições.»

⁷⁷ «Os Judeus prisioneiros sentiam-se condenados à morte que planava sobre os seus trabalhos e sobre os seus risos como uma sombra familiar. Nos Comandos especiais onde eles estavam agrupados, na maioria nalgum ponto perdido de uma floresta, eles encontraram-se ao mesmo tempo separados dos outros prisioneiros e da população civil. Tudo se passava como se algo se preparasse para eles, mas se adiasse sempre.», E. Levinas, «L'expérience juive du prisonnier» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 210.

⁷⁸ «Na perseguição eu reencontro o sentido original do j., a sua emoção inicial. Não perseguição qualquer – perseguição absoluta [...] Situação do «sofrer» puro onde há uma eleição», E. Levinas, «Carnet 7» (1945) in *Carnets*, p. 179-180.

⁷⁹ «O destino pessoal de cada um encontrou-se solidário de uma velha herança de lágrimas e sofrimentos. Amplificou-se, cresceu.», E. Levinas, «La spiritualité chez le prisonnier israélite» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 207.

⁸⁰ Numa nota do «Carnet 7» datada de 1946, à pergunta «O que é o espírito?», Levinas responde: «Eis um ser humano que tem um rosto», E. Levinas, «Carnet 7» in *Carnets*, p. 186.

⁸¹ «O autenticamente humano é o ser-judeu em todo o homem – que isto não o choque! – e o seu eco no singular e no particular.», E. Levinas, «Judaïsme “et” Christianisme» in *À l'Heure des Nations*, p. 192.

⁸² «A humanidade da consciência não está de todo nos seus poderes mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação para com outrem.», E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991, p. 130.

ético ou *justo*. Ou seja, do humano in-finitamente *vocacionado* para a *ética* ou para a *justiça* ou para a *santidade*⁸³, independentemente do seu querer e do seu saber («malgré lui»), tendo em conta que, lembremo-lo também, Levinas dirá inúmeras vezes na sua obra não se interessar pela dita realidade tal como ela é, mas sim como ela *deveria ser* se não atraísse o *bem*⁸⁴ e o *rigor* desta indesmentível vocação ética⁸⁵.

Em suma, para Levinas a incondição do *judeu cativo* tornar-se-á exemplar da incondição do próprio humano – tal como da incondição do homem da palavra e da escrita (cf. Jabès⁸⁶): é um «testemunho do universal», mas, como Derrida o sublinha, «a título da singularidade absoluta»⁸⁷.

Eis, finalmente, como é que, sublinhando a excepcionalidade da *incondição* do prisioneiro judeu na sua condição de apartado ou de separado absoluto, em «L'Expérience juive du Prisonnier» (1945), Levinas como que descreve a *experiência traumática do cativo* como uma *experiência do judaísmo*:

«No drama que acaba de viver o judaísmo europeu, os prisioneiros de guerra israelitas não desempenharam o papel principal. Eles não viveram nos campos da morte. Milagrosamente protegidos pelo uniforme, regressaram, na sua grande maioria, da Alemanha. Conheceram, é certo, a existência morna de todos os prisioneiros – o trabalho ingrato, o trabalho maldito da escravatura, a monotonia dos dias, dos meses e dos anos intermináveis – e a fome e o frio, mas era o destino de toda a gente. E esta participação no destino geral

⁸³ «Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano. [...] O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar uma prioridade ao outro sobre si. Não creio que haja uma humanidade capaz de recusar este ideal, nem que tenha de se declará-lo ideal de santidade. Eu não digo que o homem é um santo, eu digo que ele é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.», E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, p. 127.

⁸⁴ Já o «Carnet 2» (1942) diz: «O Bem – ultrapassa o ser.», E. Levinas, *op. cit.* in *Carnets*, p. 66.

⁸⁵ Da sua ética, diz Levinas : «Eu não sei se esta situação é invivível. Ela não é o que se chama de agradável, é certo, ela não é agradável, mas é bem. O que é muito importante – e eu posso defender isto sem ser eu-mesmo um santo, e eu não me dou por santo – é poder dizer que o homem verdadeiramente homem, no sentido europeu do termo, saído dos Gregos e da Bíblia, é o homem que compreende a santidade como valor último, como valor inatacável. Claro, é muito difícil pregar isto, não é muito popular de pregar e faz mesmo rir a sociedade evoluída.», E. Levinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre Nous*, p. 239.

⁸⁶ «Dificuldade de ser Judeu que se confunde com a dificuldade de escrever, porque o judaísmo e a escrita não são senão uma mesma espera, uma mesma esperança, uma mesma usura.», E. Jabès, *Le Livre des Questions*, Gallimard, Paris,

⁸⁷ J. Derrida, *Schibboleth*, Galilée, Paris, 1986, p. 92.

trazia como que um começo de consolação. Quando o sofrimento físico não é mortal cede a razões morais, paga-se o luxo de pensamentos reconfortantes. Reconhecer no seu padecimento o padecimento de toda a gente era para os israelitas nestes anos de distinção e de exclusão raciais juntarem-se a uma ordem universal, encontrar a dignidade do ser humano.

E todavia, apesar de tudo quanto o cativo criava de igualdade, ele tinha sido a todo o momento para o israelita uma experiência do judaísmo. Esta coisa para a qual, antes da guerra, não existia em nenhum registo oficial francês rubrica especial [...] *As tristezas que ele partilhava com os seus camaradas não-judeus, ela emprestava uma significação própria. Era uma consciência do judaísmo aguda como uma crispação.*»⁸⁸ Eu sublinho.

Vivida, como foi, como uma experiência de um *certo* judaísmo, a *experiência do cativo* não podia também não consubstanciar uma experiência de singular identificação: a *paixão* do judeu cativo parece ter revelado a Levinas o que, mais tarde, ele virá a ter pela passividade inerente à *incondição* do *si-mesmo*⁸⁹ (*soi*), isto é, à condição de sujeito meta-ético-humano. O que é dizer que, na excepcionalidade da sua singularidade, a (*religiosidade*⁹⁰, o *ateísmo* ou a *separação* da) condição do prisioneiro judeu (condição que «Captivité»⁹¹ contrapõe à do burguês instalado) terá ditado ou inspirado a Levinas a condição ética, meta-ética do humano: uma condição que é uma *incondição* cuja descoberta terá sido algo assim como o *para além* ou o outro lado do sofrimento do prisioneiro sobrevivente, o *para além* ou o outro lado da sua angústia diante da iminência da morte e da sua solidão com Deus – ou o que, em jeito de ensinamento ou de «arte» (neste caso da arte do pensamento tanto quanto do pensamento da's arte's que nele também se consubstancia) terá restado ao *filósofo* Emmanuel Levinas das suas emoções de sobrevivente desta experiência – ele que, lembremo-lo, nos «Écrits sur la Captivité», se perguntava se porventura algo viria a compensar a miséria imensa do cativo:

⁸⁸ E. Levinas, «L'expérience Juive du Prisonnier» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 210.

⁸⁹ «Passividade extrema da «incarnação» – ser exposto à doença, ao sofrimento, à morte, é ser exposto à compaixão e, Si, ao dom que custa. Aquém do zero da inércia e do nada, deficitário de ser em si e não no ser, precisamente sem lugar onde deitar a cabeça, no não-lugar e, assim, sem condição, o si-mesmo mostrar-se-á portador do mundo – portando-o ou carregando-o, sofrendo-o, falhanço do repouso e da pátria, e correlativo da perseguição – substituição pelo outro.», E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 139.

⁹⁰ «Religiosidade – sentir que a história mundial roda à minha volta.», E. Levinas, «Carnet 5» (1944) in *Carnets*, p. 141. E cf. «Captivité» in «Écrits» in *Carnets*, p. 201-203.

⁹¹ Cf. E. Levinas, «Captivité» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 202.

«Terá o prisioneiro israelita ido para além destas emoções em formas de culto ou de arte?», perguntava-se Levinas em 1945, em «La spiritualité chez le prisonnier israélien». E, no modo do «talvez», acrescentava: «Mas talvez também a emoção não se transforme em cultura senão muito lentamente e somente o pós-guerra verá o desabrochar em culto, em misticismo, em arte [incluindo a arte do pensamento e de um outro pensamento da's arte's que, a partir da sua nudez, as repensa como re-invenção contínua] destas emoções que longe de serem um amontoado de estados desagradáveis – {figuraram} como que um atalho do nosso destino humano na sua angústia e no seu sofrimento fundamental – quer dizer, na sua religiosidade { } natural.»⁹²

O que é dizer que a dor, a exclusão e a humilhação extremas da *experiência do cativo* terão acabado por ser vividas, sentidas e, seguramente não sem temor e tremor⁹³, pensadas por Levinas como uma *eleição*⁹⁴: como uma *eleição pela incondição do abandono, da solidão, da passividade extrema do prisioneiro* (aí onde o judeu, o ser-judeu se acusa ou se re-afirma) para a *consciência extrema da responsabilidade do filósofo-sobrevivente*. Uma responsabilidade anárquica e infinita⁹⁵ de que o filósofo fará a *incondição* do humano digno do nome: um humano não mais pensado a partir do seu poder ou em termos de poder (na velhíssima linha do *zoon logon ekhon* aristotélico), mas a partir da passividade, da incondicionalidade e da hiperbolicidade da sua «extra-vagante responsabilidade»⁹⁶ de criatura – eis pois o ensinamento que Levinas terá retirado do (seu) cativo: como aliás o escreverá, em 1945, ou seja, no momento da sua libertação, em «La spiritualité chez le prisonnier israélien». Escutemo-lo:

«Acantonados em barracas ou nos Kommandos especiais [...] o prisioneiro israelita reencontrou bruscamente a sua identidade de Israelita. Esta coisa para a qual antes da guerra não existia em nenhum registo oficial francês rubrica especial [...] De há muito habituado a considerar-se como pertencendo à

⁹² E. Levinas, «La spiritualité chez le prisonnier israélien» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 207-208.

⁹³ «A experiência do tremor é sempre a experiência de uma passividade absoluta, absolutamente exposta, absolutamente vulnerável, passiva ante um passado irreversível tal como ante um porvir imprevisível.», J. Derrida, «Como no temblar?» in *Acta Poética*, 30-2, Otoño, 2009, p.24.

⁹⁴ Esta problemática da «eleição» centra um dos principais focos do debate de Derrida com Levinas. Um debate que está fora de questão enunciar aqui.

⁹⁵ «A subjectividade do sujeito é a responsabilidade ou o ser-em-questão em jeito de exposição total à ofensa, na face estendida àquele que a agride.», E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de la question*, p. 142.

⁹⁶ Cf. E. Levinas, «Paix et Proximité» in *Altérité et Transcendance*, p. 150.

Comunidade francesa, ele conheceu a grande dor de dela se sentir excluído, mas, amarrado ao seu judaísmo, extraiu dela outra coisa que não a amargura do ultraje e da vergonha. *A humilhação retomou o sabor bíblico da eleição.*»⁹⁷ Eu sublinho.

E «L'expérience juive du prisonnier» (1945) reitera:

«Na passividade total do abandono, no desligamento relativamente a todos os laços – sentir-se como entre as mãos do Senhor, sentir a sua presença. Na queimadura do sofrimento distinguir a chama do beijo divino. Descobrir a misteriosa reviravolta do sofrimento supremo em felicidade. No fim de contas, o que é o judaísmo [...] senão a experiência, desde Isaías, desde Job, desta reviravolta possível – *antes da esperança, no fundo da desesperança* – da dor em felicidade; a descoberta no próprio sofrimento dos sinais da eleição [...]?»⁹⁸. Levinas sublinha.

Daí a nossa convicção de que os «Carnets» e os «Écrits sur la Captivité» lançam de facto *uma nova luz* sobre a «gênese» da «orientação» e do «timbre» ético-metafísicos do pensamento levinasiano que põe também a nu o quanto Emmanuel Levinas terá ficado para sempre *refém* desta *experiência* – com efeito, inassumível⁹⁹, indescritível¹⁰⁰, incomunicável¹⁰¹ e impartilhável, impartilhável na própria partilha do seu testemunho, que acontece mesmo ser o seu próprio testemunho mais precisamente – um testemunho¹⁰² que não testemunha *sem resto* ou na sua condição de

⁹⁷ E. Levinas, «La spiritualité chez le prisonnier israélien» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 205-206.

⁹⁸ E. Levinas, «L'expérience Juive du Prisonnier» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 213.

⁹⁹ cf. nomeadamente E. Levinas, «La souffrance inutile» in *Entre Nous*, p. 107.

¹⁰⁰ Cf. E. Levinas in *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous ?*, p. 83.

Por sua vez, da dor da tortura, diz Jean Améry: «Seria completamente absurdo querer descrever aqui as dores que então senti. [...] A dor era o que era. Nada mais há a dizer. A maneira como as coisas se sentem é tão incomparável quanto indescritível. Marca os limites do poder da palavra na comunicação.», Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. do alemão por Françoise Wuilmart, Actes Sud, Arles, 1995, p. 81-82.

¹⁰¹ «Para além da incomunicável emoção desta Paixão onde tudo foi consumido, o que se deve e o que se pode transmitir vinte anos depois sob forma de ensinamento?», E. Levinas, «Sans Nom» in *Noms Propres*, p. 143.

¹⁰² A literatura – e os próprios testemunhos – sobre o registo impossível, críptico, ou mesmo secreto do testemunho é imensa – lembremos aqui Primo Levi na sua dupla condição de testemunho e de sobrevivente (*testis, superstes*): «Repito-o: nós, os sobreviventes, não somos as verdadeiras testemunhas. [...] Nós, sobreviventes, somos uma minoria não somente exigua, mas anormal: somos aqueles que, graças à prevaricação, à habilidade ou

resto senão pela própria testemunha (Celan : *Niemand / zeugt für den / Zeugen*. – Ninguém / testemunha pela / testemunha («Aschenglorie», *GW II*, p. 72)) - , de uma tal *experiência*, de uma *experiência* como a do cativo de Emmanuel Levinas, nunca ninguém volta (indemne). De uma tal *experiência*, nunca ninguém faz a narrativa. A uma tal *experiência*, de certa maneira, nunca ninguém mesmo a faz nem a vive...

«As grandes “experiências” da nossa vida nunca foram, propriamente falando, vividas»¹⁰³, escreverá Levinas anos mais tarde, em «Enigma e Fenômeno», sugerindo o carácter invivível do presente da experiência (e portanto a originalidade do luto e da melancolia), e demarcando-se *ipso facto* tanto do registo autonómico e autocrático do conceito de *experiência* em sentido moderno – onde o sujeito *faz* uma experiência – como do presente vivo da Fenomenologia husserliana.

Maurice Blanchot, por sua vez, di-lo-á assim, dando conta da *inexperencialidade* e da imemorialidade de uma tal *experiência*, e sublinhando ao mesmo tempo também, quer a impossibilidade da singularidade como tal (da experiência ou da vez, da única vez ou da vez única), quer a singularidade da sua *iterabilidade* pela via da *singular* rememoração da escrita ou do testemunho (o de cada vez *a vez*, a única vez, uma vez por todas numa iteração que aparentemente denega a repetição (e de origem!)), pois, como Derrida também o escreverá, contrariando à sua maneira a 7ª tese¹⁰⁴ do *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein, «aquilo que não se consegue dizer, é sobretudo preciso, não calá-lo, mas

à sorte não tocar no fundo. Aqueles que o fizeram, aqueles que viram a Górgona, não voltaram para contar, ou voltaram mudos. Mas são eles, os “muçulmanos”, os engolidos, as testemunhas integrais, aqueles cuja deposição teria tido uma significação geral. Eles são a regra, nós a exceção.» *Les Naufragés et les Rescapés*, Gallimard, Paris, 1989, p. 82.

E lembremos ainda J.-F. Lyotard (in *O Inumano*, trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre, Ed. Estampa, Lisboa, 1990, p. 202 : «[...] digo-me: aquele que continua a testemunhar, e a testemunhar sobre o que é condenado, é porque não está condenado e sobrevive à exterminação do sofrimento. Que não tenha sofrido o suficiente, enquanto que o sofrimento de ter de inscrever o que não pode ser inscrito sem resto é por si mesmo o único testemunho grave. [...] É como se o sofrimento e o indomável, atestados, já tivessem sido destruídos. Quero dizer: ao testemunhar, também se extermina. A testemunha é um traidor.») e G. Agamben (in *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. fr. P. Alferi, Bibliothèque Rivages, Paris, 1999, p. 207 : «A autoridade do testemunho reside na sua capacidade de falar unicamente em nome de uma incapacidade de dizer.»).

¹⁰³ E. Levinas, «Énigme et Phénomène» in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 211.

Por sua vez, Maurice Blanchot e Jacques Derrida falarão de «expérience inéprouvée».

¹⁰⁴ «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.»

escrevê-lo»¹⁰⁵ chorando assim «a voz perdida em lágrimas negras como rastro de tinta»¹⁰⁶ – voz (*phone*) desde sempre tida (*Teeteto* 189e, *Sofista* 263e), não o esqueçamos também, pela presença do presente vivo e pela presença-a-si da consciência que crê ouvir-se a si mesma no tempo da sua fala¹⁰⁷. Eis então Blanchot a dizê-lo – é em *Au moment voulu* (1951):

«[...] quando o homem viveu o inolvidável, fecha-se com ele para o lamentar, ou põe-se a errar para o reencontrar; assim se tornando o fantasma do evento. Mas esta figura não se dissociava da recordação, estava fixa mas instável. Tinha acontecido uma vez? Uma primeira vez e todavia não a primeira. Ela tinha com o tempo as relações mais estranhas [...]. Tinha-se de certa maneira olhado e captado num único instante, no prosseguimento do que tinha produzido este terrificante contacto, esta catástrofe demencial, que podia bem ser considerada como a sua queda no tempo, mas esta queda tinha também atravessado o tempo nele cavando uma imensidão vazia, e esta fossa aparecia como a festa jubilante do porvir: um porvir que não seria nunca mais de novo, tal como o passado recusava ter tido lugar uma vez.»¹⁰⁸

Da sua *experiência do cativo*, uma *experiência* de cinco, notemo-lo, de *c-i-n-c-o* intermináveis anos vivida, no dizer oblíquo¹⁰⁹ do próprio filósofo, «entre a vida e a morte»¹¹⁰ na mais extrema solidão, na «solidão com Deus»¹¹¹, o íntimo do íntimo – o íntimo do íntimo quando, no fundo, este *intimus* do íntimo é a exterioridade, a estranheza ou a alteridade mais ab-soluta, mais secreta, mais desértica, em suma, mais *unheimlich*... –, eu ousarei de facto dizer que Emmanuel Levinas, que o *prisioneiro* Emmanuel Levinas nunca mais regressou, que para sempre ele dela ficou cativo¹¹² – do mesmo modo que, como sobriamente Jean Améry soube

¹⁰⁵ J. Derrida, «Envois» in *La Carte-Postale de Socrate à Freud et au-delà*, p. 209.

¹⁰⁶ J. Derrida, «Edmond Jabès et la question du livre» in *L'Écriture et la Différence*, p. 110.

¹⁰⁷ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 13 ss.

¹⁰⁸ M. Blanchot, *Au moment voulu*, Gallimard, Paris, 1979, p. 135.

¹⁰⁹ E *oblíquo*, dizer *oblíquo* porque Levinas apenas falará *também* de si falando dos prisioneiros de guerra. Indirectamente portanto.

¹¹⁰ E. Levinas, «Carnet 5» (1944) in *Carnets*, p. 140.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 211.

¹¹² Como parece confirmá-lo o sonho datado de 1950 e contado no «Carnet 7º» dos *Carnets*, p. 191: «A queda no sonho – porquê esta angústia – então não se está livre – que poderá acontecer-nos – É o nosso ser que permanece afogado, crispado – de um modo geral estou crispado – e todavia não consigo ser livre – sem bagagens.» E ainda e a seguir: «O sonho profético – encontro Max – que passa triste e desamparado: quem ganhará a guerra – ninguém – regressarei eu – Não». Ou ainda estoutro sonho (p. 189) datado de 1948 e designado de «sonho do cativo»: «Este sonho do cativo que ainda dura – De há muito que os outros saíram dele e têm problemas de homens livres – e eu preocupo-me ainda sempre com a libertação.»

dizê-lo, «aquele que foi torturado permanece um torturado»¹¹³. Liberto – como Levinas foi liberto (em 1945) –, um prisioneiro de guerra permanece um prisioneiro de guerra... Não há dialéctica possível! Nem sublimação possível! Nem esquecimento possível! Nem rememoração possível! De uma tal experiência nunca ninguém regressa – a não ser outro... Como, no fundo de si mesmo, Levinas terá regressado outro – um outro homem que haveria de jurar nunca mais pôr os pés em solo alemão e, com ele, nele, um novo e inaudito filósofo. Porque, importará igualmente referi-lo – tal como os «Carnets de Captivité» bem o atestam, atestando as suas leituras e reflexões no duro cenário do cativo –, prisioneiro, Levinas não abandonou jamais a sua condição de intelectual e de filósofo: e, e como tanto Jean Améry¹¹⁴ como Louis Althusser¹¹⁵ o relatam, a condição do intelectual prisioneiro não é também de todo indiferente ao modo de enfrentar e de viver a rudeza daquela *experiência*. Nem à responsabilidade – responsabilidade acrescida! – de, vivendo-a no corpo e na alma, a pensar. Do mesmo modo que a filosofia ou, mais precisamente, o idioma filosófico que virá a ser o do filósofo-prisioneiro-sobrevivente não poderá também não estar marcado, assombrado e assediado pela vivência de uma tal experiência ... (quando desceu da montanha, lembremos, Abraão não era também mais o mesmo... e ninguém mais sentida e enfaticamente do que Kierkegaard¹¹⁶ o sublinhou, sublinhando o paradoxo que habita o Dever e a responsabilidade absoluta!)

Uma experiência traumática (passe a manifesta tautologia deste sintagma no âmbito do pensamento hetero-auto-nómico de Levinas¹¹⁷, onde a *experiência*¹¹⁸ que merece o seu nome é sempre sinónimo de padecimento, de travessia de um perigo, de trauma, de provação, ...) que, sublinhemo-lo de novo, pela força das coisas e de um «compromisso na memória aceite de um destino não escolhido»¹¹⁹ (como Jacques Derrida o dirá a respeito do «judeu», de um «eu» que *se afirma* ou *se acusa* «judeu»),

¹¹³ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, p. 83.

¹¹⁴ Ibid, cap. 1, «Aux frontières de l'esprit» in *op.cit.*, p. 21-58.

¹¹⁵ L. Althusser, *Journal de Captivité. Stalag XA. 1940-1945*, Stock / IMEC, Paris, 1992.

¹¹⁶ Cf. S. Kierkegaard, «Atmosfera, III» in *Temor e Tremor*, trad. Maria José Marinho, Guimarães, Porto, 1990, p. 26-27.

¹¹⁷ Para esta questão, veja-se o texto essencial «La philosophie et l'idée de l'Infini» in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 165-178.

¹¹⁸ «[...] a experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro – quer dizer, com tudo o que sempre excede o pensamento.», E. Levinas, «préface» a *Totalité et Infini*, p. 10.

¹¹⁹ J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986, p. 90.

notemo-lo bem) foi também a *experiência* de um judeu que, através dela, reencontrou, redescobriu e conscientizou a sua judeidade¹²⁰ assumindo-a sem pejo – a «experiência do cativo» foi *mais precisamente* também para Levinas a *experiência* de um «prisioneiro judeu», tanto quanto uma experiência do judaísmo: uma *experiência* que, mais precisamente ainda – e paradoxalmente! – terá sido ressentida como uma experiência tanto do ser, do fardo, da brutalidade e do horror do ser, como do judaísmo, de um certo judaísmo que virá igualmente a inspirar e a significar a *experiência* do pensamento (no seu registo heteronómico¹²¹) e da subjectividade do sujeito ético através da qual, notemo-lo, o filósofo-prisioneiro confrontará pela primeira vez *explicitamente* Heidegger, até 1931 tido «pelo maior filósofo do mundo»: e confrontá-lo-á *explicitamente* pela primeira vez, dele se demarcando criticamente, a partir da assumpção e da reafirmação da singularidade da *sua própria filosofia* («a minha filosofia»¹²² é, aliás, um sintagma recorrente nos «Carnets»), então em vias de se pensar e de encontrar uma orientação *sui generis* (orientação de que, no entender de Levinas, Heidegger¹²³ não disporia):

¹²⁰ «As coisas mudaram no mundo. O que mal se tinha esperado tornava-se realidade. As forças do mal recuavam por todo o lado. O comunicado alemão não registava senão fracassos. Desembarque aliado na África do Norte, Estalinegrado, invasão. E eis que as orações da noite retomavam uma outra significação. Depois de tantas reviravoltas, elas retomavam o seu sentido literal. Sim, Deus amou Israel com um amor eterno – sim, ele salvou-nos da mão de todos os tiranos – sim, o poderio do Faraó, os seus carros e as suas tropas estão no fundo do Oceano {do mar}. Sim, as asas protectoras de Deus estendem-se sobre nós – sim, a tenda de paz estende-se sobre nós, sobre Israel inteiro e sobre Jer^ Jerusalém. Pensar que todas estas palavras devem ser tomadas tal como são ditas, que elas são verdadeiras da sua verdade elementar, da sua verdade para crianças, escolares e seculares, da sua verdade popular, da sua verdade vulgar, singular emoção!

Ler um texto arcaico à letra e poder tomá-lo à letra sem lhe adaptar uma interpretação, sem lhe procurar um sentido simbólico ou metafórico!

E esta verdade, esta verdade ensinada desde a infância de que o injusto e o forte sucumbem, que o fraco e o pobre são salvos e triunfam apareceu maravilhosa na sua simplicidade. Depois de tantos em que o bem e o mal trocaram de lugar e em que nos começávamos a habituar a isso, depois de tantos anos de wagnerismo, de nietzchianismo, de gobinismo, de que nós próprios fomos minados, voltar à verdade dos seus seis anos, vê-la confirmada pelos acontecimentos mundiais – isto corta-vos a respiração, isto põe-vos um nó na garganta. O Bem volta a ser o Bem, o Mal, o Mal. A mascarada lúgubre acabou.», E. Levinas, «L'Expérience Juive du Prisonnier» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 214.

¹²¹ Cf., nomeadamente, E. Levinas, «La philosophie et l'idée de l'infini» (1957) in *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 165-166.

¹²² Não mais do que um exemplo : «*Na minha filo.* ruptura com o substancialismo.», E. Levinas, «Carnet 5» (1944) in *Carnets*, p. 144. Eu sublinho.

¹²³ «Em Heidegger – / pensamento do ser – / não há orientação!», E. Levinas, «Notes Philosophiques Diverses» in *Carnets*, p. 303.

«Partir do *Dasein* ou partir do J.[judaísmo]», eis a alternativa que Levinas anota no «Carnet 2»¹²⁴ (datado de 1942), e que precisa de imediato:
«J. [Judaísmo] como categoria»¹²⁵.

Sim, notemo-lo: contra o *Dasein* heideggeriano lançado no mundo, e portanto contra a pretensa radicalidade do registo fenomenológico-hermenêutico da filosofia, e contra as «categorias dos professores» (de que Platão¹²⁶ terá sido o primeiro: categorias preocupadas, antes e acima de tudo, com o sistema), o judaísmo, do qual Levinas declara muito explicitamente desejar partir na *sua* filosofia, não é, como ele mesmo faz questão de o anotar no «Carnet 1», o judaísmo «como doutrina»¹²⁷, mas, sim, o judaísmo como «categoria» – uma «categoria» que, no seu dizer marcado pelo timbre de Rosenzweig, acusa e sugere a transcendência *absoluta* ou o *enigma* do humano: um judaísmo, como sabemos, herdado e re-pensado na linha do Gaon de Vilna e de Rosenzweig e, e como os «Carnets» tão bem o atestam, sob a inspiração confessa *do gesto e do feito* de Léon Bloy: com efeito, Levinas declara muito explicitamente desejar fazer com o judaísmo exactamente o mesmo que Bloy havia feito em relação ao cristianismo – a saber, mostrar filosoficamente a exemplaridade e a magnificência do seu pensamento do enigma do humano, traduzi-lo filosoficamente traduzindo e marcando também assim ético-metafisicamente a própria filosofia herdada. O que não é exactamente dizer que Levinas terá assim dado ao judaísmo a sua filosofia. A filosofia de que o judaísmo precisava. Não. É antes dizer que aquilo que Levinas tem pela mais eminente singularidade do judaísmo, pelo seu mais extraordinário legado – a saber, o primado ou a santidade do movimento *para outrem*, a própria meta-ética, a justiça ou a misericórdia (*Rachmana*) tal como Levinas as entende, isto é, *para além do ser e diferentemente do ser* –, ele vai *como que* traduzi-lo no *logos* filosófico, inquietando-o, interrompendo-o e dando assim a escutar, nos conceitos da filosofia, o que de todo se subtrai ao edifício da sua metafísica¹²⁸ e não cessou nunca, por isso, de marcar, como uma ferida sem idade ou uma malha caída, o tecido da sua história: a saber, uma *transcendência absoluta*

¹²⁴ E. Levinas, «Carnet 2» (1934) in *Carnets*, p. 75.

¹²⁵ Ibid. Precisão reiterada na p. 86.

¹²⁶ «O primeiro professor: Platão. Reconduzir às ideias – às abstracções – às generalidades.», *ibid.*, «Carnet 5» (1944), p. 143.

¹²⁷ E. Levinas, «Carnet 1» in *Carnets*, p. 58.

¹²⁸ Derrida di-lo-á assim: «a metafísica apagou nela mesma a cena fabulosa que a produziu e que no entanto permanece activa, irrequieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto.», J. Derrida, «La mythologie blanche» in *Marges – de la Philosophie*, p. 254.

(*ab-soluta*), uma transcendência não contaminada pela imanência na figura sem figura do outro ou do humano¹²⁹. Na nudez do rosto humano – na nudez que é o próprio rosto humano para Levinas – ou o humano como rosto¹³⁰. E, como começámos por o referir, nos «Carnets» não pode igualmente não surpreender a tão insistente procura da nudez¹³¹ – nudez que, como sabemos, se transformará num filosofema fundamental em *Totalité et Infini* (1961) para descrever o rosto, a pele, a vulnerabilidade do outro ou da relação ao outro –, isto é, a procura do despojamento da forma – que liberta da's idolatria's! – nas reflexões de Levinas em torno das artes: da fotografia e do cinema¹³², da música¹³³, da escultura¹³⁴, da poesia¹³⁵, da literatura e do romance¹³⁶, da pintura¹³⁷, do desenho¹³⁸, ... Uma insistência no motivo da nudez – e desde o «Carnet 1»! – que nos deixa pensar que a hiper-radicalidade da fonte e da orientação ético-metafísicas, que à data se revelavam a Levinas, era já para o filósofo a mesma de onde brotava a injunção inspiradora da's arte's – uma injunção inspiradora que, no *exotismo*¹³⁹ da sua nudez, a arte ou, melhor, a arte das artes partilhava com a *ética como filosofia primeira* que lhe permitirá mais tarde dizer criticamente, em *Totalité et Infini* (1961), que «toda a

¹²⁹ «A experiência fundamental [...] é a experiência de Outrem. Experiência por excelência», E. Levinas, «Signature» in *Difficile Liberté*, p. 437.

¹³⁰ «A maneira como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do outro em mim, nós chamamos-lhe, de facto, rosto [...]. O rosto de Outrem destrói a cada momento, e excede a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. A noção de rosto [...] significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não apela ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da recordação.», E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, p. 21.

¹³¹ «Despojar da forma – desnudar. Nudez não é o simples desnudado. [...] A beleza veste.», E. Levinas, «Carnet 1» (1937), p. 52.

¹³² «O cinema é uma arte própria: é a arte da *Aufmachung* e do ponto de vista. A fotografia já é a possibilidade. O cinema é uma arte, não porque se separa da fotografia, mas porque a requer.», E. Levinas, «Carnet 3» (1943) in *Carnets*, p. 102.

¹³³ «A música – o próprio movimento da consumação. O tempo puro.», E. Levinas, «Carnet 2» (1942) in *Carnets*, p. 82.

¹³⁴ E. Levinas, «Carnet 1» in *Carnets*, p. 57-58.

¹³⁵ «A poesia são as coisas postas em música.», E. Levinas, «Carnet 3» (1943) in *Carnets*, p. 100.

¹³⁶ Cf. E. Levinas, «Carnet 3» in *Carnets*, p. 97 ss.

¹³⁷ «Pintura luta com a visão. [...] Forma = cor, palavra (com o seu pitoresco). Luta com a forma, pintura», E. Levinas, «Carnet 1» (1937) in *Carnets*, p. 52.

¹³⁸ E. Levinas, «Carnet 2» (1942) in *Carnets*, p. 83.

¹³⁹ Cf. E. Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, p. 83-92.

obra de arte é quadro e estátua»¹⁴⁰ e, em *Autrement qu'être* (1974), que a arte é «ostentação por excelência [...] absoluta até ao impudor»¹⁴¹. O que, no meu entender, é dizer a aproximação e o alcance ético-metafísicos da's própria's arte's, da arte das artes, da «arte pura, sem *libretto*»¹⁴², em Levinas já ao tempo dos «Carnets» – uma aproximação que, ao mesmo tempo que implacavelmente critica, repensa também a própria estética¹⁴³ e as filosofias da arte que, de certa forma, ficam endividadas à primazia desta aproximação que, para sempre, as oblitera¹⁴⁴. Uma aproximação que, por excelência, se patenteia na caracterização do romance que o filósofo confessa (ainda em 1950!) desejar vir a escrever para os pais: seria um «romance *judeu*»¹⁴⁵. Ora, pergunte-se: o que seria um «romance *judeu*? Que predicaria «judeu» ao romance? Pois bem, nada mais, nada menos que a vertigem da sua inspiração e obsessão pelo humano. O perfil judeu do romance seria o privilégio que ele outorgaria ao momento humano – como Levinas¹⁴⁶ o virá a dizer da obra de E. Jabès. De entre as inúmeras passagens dos «Carnets» que dão conta dos traços que caracterizariam a inspiração e o perfil judaicos do romance, lembremos aqui duas: uma primeira, do «Carnet 2», datado de 1942, que precisa aquela que – na linha do «romance russo» e da sua «paixão por cada ser»¹⁴⁷ – era já então a ideia levinasiana de romance na sua diferença com a história: uma diferença que, notemo-lo, passava pela temporalidade diacrónica ou messiânica, e portanto pela atenção ao enigma da alteridade absoluta – nos «Carnets» o tempo é manifestamente já o tempo *do* outro: da sua visitação¹⁴⁸, da sua revelação ou do seu encontro. O tempo da própria experiência heteronómico-dissimétrica – a única que, para além de ser a

¹⁴⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 294.

¹⁴¹ E. Cf. E. Levinas, «Carnet 7» (1950) in *Carnets*, p. 197.

¹⁴² E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 51.

¹⁴³ Cf. E. Levinas, «Carnet 5» in *Carnets*, p. 132: «Última consequência da minha concepção estética – a metafísica é, no fim de contas, uma arte»: dir-se-á que o inverso também é verdade em Levinas...

¹⁴⁴ Cf. E. Levinas a F. Armengaud, *De l'Oblitération* (éd. de la Différence, Paris, Paris, 1990, p. 32) de que lembramos aqui as derradeiras palavras: «Finalmente, a arte representa as coisas como vindas de um antigamente profundo. “Havia uma vez”...».

¹⁴⁵ «Ideia de um romance j. – sobre o cativo para os meus pais.», E. Levinas, «Carnet 7» (1950) in *Carnets*, p. 192.

¹⁴⁶ «o momento judeu da obra de Jabès; quero dizer o seu momento humano. [...] o que ele chama “o lugar vertiginoso do livro”.», E. Levinas, «Edmond Jabès» in *Noms Propres*, p. 75.

¹⁴⁷ E. Levinas, «Carnet 3» (1943) in *Carnets*, p. 100.

¹⁴⁸ «a abstracção do rosto é visitação e vinda que *perturba* a imanência sem se fixar nos horizontes do Mundo.», Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 63.

fonte do sentido¹⁴⁹, aos olhos de Levinas¹⁵⁰ permite compreender e julgar a história. Eis essa contundente passagem:

«O romance histórico recria o tempo da história. É sobretudo uma questão de perspectiva temporal. *Na história, a história desenrola-se ao ritmo do século – [ao ritmo] da história. No romance ao ritmo de uma vida humana. O presente não pode ser dado senão pelo romance histórico e não pela “história”.*»¹⁵¹ Eu sublinho.

A outra passagem onde, nos «Carnets», se insinuam os traços que, para Levinas, fazem do romance um romance judeu, ou seja, os traços pelos quais Levinas repensa a própria ideia de romance, cito-a do «Carnet 3» (1943), onde Levinas anota o seu plano de um romance:

«Romance. *Uma existência onde não há enraizamento na terra mas onde a vida se passa no meio de correntes de ar quentes ou frias, de emoções. [...]* A existência como que instalada numa região onde passam estes eflúvios – os seres aproximam-se primeiramente de vós com a sua nuvem de atmosfera, como uma música. Como um leitmotiv wagneriano.»

Eu sublinho, e inclino-me, finalmente, para a tarefa que Levinas parece manifestamente ter-se outorgado a si mesmo a partir da sua leitura entusiasta e admirativa de Léon Bloy durante o cativo: uma leitura, notemo-lo, no tecido da herança da tradição bíblica – é no «Carnet 6» datado de fim de Novembro de 44:

«Em Léon Bloy – «Lettres à sa fiancée», 1889-1890 – não há sistema. Mas as categorias dos professores» são substituídas pela própria transcendência [...] da ordem do mistério. [...] E esta ordem do mistério a que são reconduzidas as situações concretas – não está ali – não se justifica senão por esta admiração até às lágrimas [...] do mistério – De resto, exemplo do que é o cristianismo na interpretação da humanidade do homem. Todo o homem está alojado nas categorias do catolicismo. Mas enquanto nós permanecemos à superfície destas categorias, ele extrai delas o sentido de fogo e de sangue, este sentido místico e transcendente, e aloja tudo quanto é humano a este nível das categorias – *Mesmo trabalho a empreender para o J.*»¹⁵².

Eu sublinho a fim de realçar a tarefa que, sob a inspiração do gesto de Bloy, Levinas se terá dado a si próprio: a saber, traduzir filosoficamente a

¹⁴⁹ «O rosto tem um sentido porque é o rastro. O rastro no rosto = porvir além do futuro.», E. Levinas, «Notes Philosophiques Divers» in *Carnets*, p. 264.

¹⁵⁰ Cf. E. Levinas, «Carnet 7» (1950) in *Carnets*, p. 197.

¹⁵¹ Ibid, «Carnet 2» in *Carnets*, p. 79.

¹⁵² E. Levinas, «Carnet 6» (fim de Novembro de 44) in *Carnets*, p. 151.

concepção judaica da «humanidade do homem», tal como exemplarmente Bloy havia feito no âmbito do cristianismo: aos olhos de Levinas¹⁵³, Bloy havia sabido pensar a transcendência do mistério, interpretando a sua vida com a ajuda de categorias cristãs. Será esta tradução que iluminará e inspirará o seu ponto de partida filosófico. Será esta inspiração que singularizará o seu idioma filosófico, quer relativamente ao todo da ocidentalidade filosófica, quer relativamente a Heidegger que, *explicitamente* pela primeira vez, Levinas confrontará. Com efeito, antes mesmo de as «Notes Philosophiques Diverses»¹⁵⁴ o referirem – «Notes» que se estima estarem na origem da preparação de *Totalité et Infini* (1961) –, a *alternativa* da inspiração judaica relativamente à da *Fundamentalontologie* de Heidegger, referida no «Carnet 2» (datado de 1942), será depois, no «Carnet 5» (datado de 1944), transmutada sem mais em *diferença* – uma diferença que marcará a (radicalidade e a singularidade enfática¹⁵⁵ da) diferença entre a diferença ôntico-ontológica (própria à *Fundamentalontologie* de Heidegger) e a diferença ético-metafísica (da ética como *prima philosophia* de Levinas). Uma diferença pela qual Levinas começa *explicitamente* a demarcar-se criticamente de Heidegger – o seu admirado mestre de juventude, então tido pelo maior filósofo do mundo – e a reafirmar a singularidade do seu timbre filosófico – escutemo-lo:

«Um elemento essencial da minha filosofia – aquilo pelo qual ela difere da filo. de Heidegger – é a importância do Outro. *Eros* como momento essencial. Por outro lado, ela segue o ritmo do J.»¹⁵⁶

E, assumindo-o, o «Carnet 7», datado de 1945 a 1950, precisará este ritmo, próprio ao Judaísmo, reiterando:

¹⁵³ Ibid, p. 152.

¹⁵⁴ «Não se trata de sair do *Alltäglichkeit* em direcção à experiência autêntica, mas de seguir o homem do *Alltäglichkeit* na sua <pena?> <mesmo?>», E. Levinas, «Liasse A» in «Notes Philosophiques Diverses» in *Écrits*, p. 329.

¹⁵⁵ Lembremos que Levinas dirá a sua meta-ética uma *ênfase* da ontologia na linha da «*via eminentiae*»: «Eu trato, como sabe, da ênfase como de um procedimento. Penso encontrar nela a *via eminentiae*. É, em todo o caso, a maneira pela qual eu passo da responsabilidade à substituição. A ênfase significa, ao mesmo tempo, uma figura de retórica, um excesso da expressão, uma maneira de exagerar e uma maneira de se mostrar. A palavra é muito boa, como a palavra «hipérbole»: há hipórbolos onde as noções se transmutam. Descrever esta mutação é também fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia.», E. Levinas, «Questions et Réponses» in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1986, p. 142-143.

¹⁵⁶ E. Levinas, «Carnet 5» (1944) in *Carnets*, p. 134.

«J. como um dardo na carne. Poder-se-ia viver sem isto, mas se não se tivesse {esta fonte de sofrimento} <xxxxxxxx> a minha vida {ficaria privada} da sua acuidade e da sua lucidez vigilante. Como se se fosse castrado. Ou se recaísse na infância.»¹⁵⁷

E ainda:

«Na perseguição eu encontro o sentido original do J., a sua emoção inicial. Não uma perseguição qualquer – uma perseguição absoluta que expulsa o ser de todo o lado para o encerrar no facto nu da sua existência. [...] Situação do “padecer” puro onde há uma eleição no sentido de *relação* o amor de uma pessoa que vos aflora {carícia}. Ou antes revelação de uma ordem diferente da ordem natural – real apesar de todos os falhanços na ordem natural. – Embriaguez deste sofrimento inútil, desta *passividade pura* pela qual nos tornamos como que o filho de Deus.»¹⁵⁸

E no mesmo «Carnet 7», mas agora com a data de 1946 (a redacção deste Caderno vai de 1945 a 1950), Levinas precisa ainda, enunciando já muito explicitamente, quer a singularidade e a radicalidade do *idioma ético-metafísico*¹⁵⁹ da *sua filosofia* (uma filosofia que diz já do *face-a-face*, uma filosofia da prioridade da *relação absoluta* a outrem (*absoluta*, isto é, sem mediação ou sem intermediários, na separação e, portanto, na ininterrupta interrupção)), quer a proveniência e a inspiração judaicas deste idioma que põe a nu a sua nova «orientação» filosófica – uma orientação procurada por Levinas com o timbre da necessidade e da urgência, lembremo-lo, desde 1935, pelo menos – o ano de *De l'Évasion*. Uma precisão que, importa igualmente notá-lo, é ao mesmo tempo também uma definição ou, melhor, uma caracterização do *seu* judaísmo:

«A minha filosofia», escreve Levinas no «Carnet 7», «– é uma filosofia do face-a-face. Relação com outrem, sem intermediário. É isso o judaísmo.»¹⁶⁰

E, se pensamos e se dizemos que Emmanuel Levinas terá ficado para sempre *refém* da sua *experiência do cativo*, é também, e sobretudo, porque, vivida, como ela foi, como uma singular *experiência do judaísmo*, esta experiência será também como que traduzida pelo filósofo, não só no

¹⁵⁷ E. Levinas, «Carnet 7» in Carnets, p. 172.

¹⁵⁸ Ibid, p. 179-180.

¹⁵⁹ É como *relação ao outro* que, em *Totalité et Infini* (1961), Levinas definirá a ética e a justiça sem passar pela predicação ontológica: «Chamamos justiça esta abordagem de face», p. 67; «este primado da ética, quer dizer, da relação de homem a homem», p. 77; «o face a face permanece situação última.», p. 80.

¹⁶⁰ E. Levinas, «Carnet 7» in Carnets, p. 186.

idioma heteronómico-dissimétrico da experiência do próprio pensamento (que é também o pensamento como *experiência*, como *pathos*, como *padecimento*, como *trauma*, como *desejo*¹⁶¹, como *peso* ou como *responsabilidade*), mas também nas categorias de *persecutado*¹⁶² e de *refém*¹⁶³ através das quais, muito explicitamente, o filósofo virá mais tarde – em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), nomeadamente – a repensar e a redefinir a in-condição do sujeito humano, radicalizando, pelo absoluto da sua *de-posição*, *ex-posição*, *expição* e *substituição*, o acolhimento ou a hospitalidade¹⁶⁴ que definia o sujeito ético-metafísico em *Totalité et Infini* (1961), onde ele é arqui-originariamente tido por um hóspede¹⁶⁵ (independentemente do seu querer e antes mesmo de ser). Uma hospitalidade absoluta ou incondicional ou de *visitação*¹⁶⁶ que, notemo-lo também, rompe com a (suposta) autonomia soberba ou *interessadamente* soberana do *cogito*, do *Ego* ou do *Mesmo*. E dizemos *suposta* autonomia ou soberania, porque ela é obviamente *de todo* um logro, uma ficção – como aliás a *recorrência*¹⁶⁷ o mostrará. Uma grave e trágica ficção, em todo o caso... ou, como o filósofo não hesitará em dizê-lo em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, uma das muitas «presunções de filósofos, presunções de idealistas. Ou coisas de irresponsáveis.»¹⁶⁸

Eis pois como estas categorias de perfil bélico inspiram, assombam, assediam e estruturam a obra de Emmanuel Levinas. Para tal, lembremos como em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, e talvez não por acaso no capítulo que Levinas tem por aquele que terá sido o gérmen da obra, em «La Substitution»¹⁶⁹, o filósofo como que define a ipseidade ou a subjectividade do sujeito meta-ético em termos de *refém*:

¹⁶¹ «Um pensamento que pensa mais do que pensa, o que é ele senão desejo?», E. Levinas, «Signature» in *Difficile Liberté*, p. 438. Para esta questão, nomeadamente, «Désir de l’invisible» in *Totalité et Infini*, p. 21-30. Nos «Carnets», a relação entre desejo e impaciência é bebida em Bloy, cf. «Carnet 6» (1944), p. 153.

¹⁶² «A perseguição não vem juntar-se à subjectividade do sujeito e à sua vulnerabilidade; ela é o próprio movimento da recorrência. A subjectividade como *outro no mesmo*», E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 141.

¹⁶³ Cf. Fernanda Bernardo, *Levinas Refém*, Palimage/ Terra Ocre, Coimbra, 2012 (no prelo).

¹⁶⁴ «A metafísica ou relação com o Outro cumpre-se como serviço e como hospitalidade.», E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 334.

¹⁶⁵ «O sujeito é um hóspede.», *ibid.*

¹⁶⁶ Cf. E. Levinas, «La trace de l’autre» in *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 194 ss.

¹⁶⁷ Cf. E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 130-139.

¹⁶⁸ Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 156.

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 125, nota 1.

«A *ipseidade*, na sua passividade sem *archê* da identidade, é refém. [...] O sujeito é refém. [...] O sujeito é de fio a pavio refém, mais antigamente do que Ego, antes dos princípios.»¹⁷⁰

E ainda:

«Subjectividade como refém. Esta noção inverte a posição onde a presença do eu a si aparece como o começo ou como a consumação da filosofia. Esta coincidência no *mesmo* onde eu seria origem – ou recobrimento, pela memória, da origem – esta presença é, imediatamente, desfeita pelo *outro*. O sujeito repousando em si é desarmado por uma acusação sem palavras. [...] Acusação neste sentido persecutora, à qual o perseguido não pode mais responder – ou mais exactamente – acusação à qual eu não posso responder – mas da qual não posso declinar a responsabilidade. Já a posição do sujeito é de-posição, não *conatus essendi*, mas de imediato substituição de refém expiando a violência da própria perseguição. É preciso pensar até aqui a des-substanciação do sujeito, a sua des-reificação, o seu desinteressamento, a sua sujeição – a sua subjectividade. Puro si, no acusativo, responsável antes da liberdade»¹⁷¹

Ora, numa entrevista dos anos 90, Levinas há-de muito explicitamente confessar que estas categorias (de *perseguição* e de *refém*), com as quais pensará e definirá a originária *sujeição* do sujeito, datam *precisamente* do período da perseguição nazi:

«A palavra “refém”», confessa Levinas a um Michäel de Saint-Cheron escandalizado¹⁷² com a violência da palavra e fazendo, significativamente, notar a sua ausência na Torah, «conheço-a eu desde o período da perseguição nazi. [...] Mas não haverá nesta condição de refém, a que eu chamo “a incondição de refém”, para além do destino dramático, uma dignidade suprema?»¹⁷³.

E ainda:

«Não sei qual seria a palavra hebraica para designar refém. Mas para mim, repito, é antes de mais uma palavra que eu conheço desde a ocupação da Europa pelos alemães.»¹⁷⁴

¹⁷⁰ Ibid, p. 142, 145 e 150.

¹⁷¹ ibid, p. 163.

¹⁷² «O que incomoda Paul Ricoeur e é para todos nós difícil de compreender é quando o senhor vai ao ponto de dizer: «Eu sou refém do outro.». Refém é uma palavra terrível.», Michäel de Saint-Cheron in *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902 – 1994)*, Librairie Générale Française, Paris, 2006, p. 30.

¹⁷³ E. Levinas em Michäel de Saint-Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902 – 1994)*, p. 31.

¹⁷⁴ Ibid, p. 32.

E as «Notes Philosophiques Diverses» anotavam, quer a matinalidade, quer a singularidade e a contemporaneidade sempre por vir do espírito judaico:

«No começo eram os judeus. As forças religiosas foram lançadas no nosso mundo pelo povo judeu [...] Justiça social ou salvação pessoal – o dilema não é apenas artificial para o judaísmo. Se houvesse alternativa – a escolha não teria feito qualquer dúvida. Não reconhecer que a miséria do homem é a miséria é finalmente perpetuar esta miséria e tornar caducos os próprios valores aos quais se a sacrificou. Isto é uma ideia que permite ao judaísmo reconhecer-se nos movimentos sociais modernos. *E aquilo que o cristianismo social preconiza há um século – o judaísmo pede-o há dois mil anos.*»¹⁷⁵ Eu sublinho.

E, numa lição talmúdica dos anos 60, Levinas associava de novo muito explicitamente estas categorias ao destino do povo judeu e, portanto, ao legado do judaísmo na reafirmação tanto da sua matinalidade como da extra-ordinária singularidade do seu «humanismo»:

«O pouco de generosidade que se produz no mundo [...] O judaísmo ensinou-o. A sua exposição à perseguição não é talvez senão uma consumação deste ensinamento»¹⁷⁶.

E, na mesma obra, Levinas explicita ainda:

«[...] refêm. Noção pela qual, para além da liberdade, o eu se define. [...] *O homem refêm de todos os outros é necessário aos homens, porque sem ele a moral não começaria em parte alguma.*»

Eu sublinho. E sublinho para perguntar: acaso este «homem refêm de todos os outros» e «necessário aos homens, porque sem ele a moral [uma certa moral, uma moral sem moralismo!] não começaria em parte alguma», não terá nascido (ou re-nascido) da *experiência do cativo* de Emmanuel Levinas no horizonte sombrio de um tempo timbrado pelo nacional-socialismo? Não terá ele nascido ou renascido na figura do próprio *filósofo* Emmanuel Levinas? Um *filósofo* ele mesmo renascido do *prisioneiro* Emmanuel Levinas? Renascido da resposta, da resposta pensada e/ou responsável do prisioneiro Levinas à sua experiência do cativo? E para ensinar, a quem quisesse ouvi-lo, a quem gostasse de ouvi-lo, a urgência da necessidade de uma outra «orientação» para o pensamento,

¹⁷⁵ E. Levinas, «Notes Philosophiques Diverses» in Carnets, p. 255-256.

¹⁷⁶ E. Levinas, «Quatrième Leçon» in *Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, p. 186.

para o pensamento filosófico (que não a do ser!) e de uma outra condição para o humano – uma condição que Levinas baptizará de «*incondição*», justamente? Em suma, para ensinar a repensar diferentemente – e em termos de uma exigência ímpar! – tanto a filosofia como a humanidade ou a subjectividade do dito sujeito? É, pelo menos, a convicção que me deixa a leitura dos *Carnets*: no meu entender, os «Carnets» e sobretudo, sobretudo os «Écrits sur la Captivité et Hommage à Bergson» são a cena na qual (e também pela qual) se assiste ao germinar do *idioma* que permitirá dar um nome à ruptura operada no trajecto de vida e de pensamento de Emmanuel Levinas pelo *traumatismo* das experiências da guerra e do cativo – uma ruptura, uma interrupção (como ele próprio a designou em «Sans Nom»¹⁷⁷ (1966)) que, meditada, terá decisivamente operado a viragem definitiva de uma *filosofia da evasão do ser*, anunciada e proposta com a marca da necessidade e da urgência em 1935 (no cruzamento dos ensaios de 1934 – *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme* - e de 35 – *De l'Évasion*), para uma *filosofia da transcendência ético-metafísica* (em sentido levinasiano, obviamente). Uma viragem que, devidamente entendida, mostra também – há que dizê-lo! – a imensa e intolerável vacuidade – é o mínimo que se pode chamar-lhes! – das vozes que ousam erguer-se para clamar o irrealismo e o irenismo do pensamento exigente, difícil, quase impossível de Emmanuel Levinas!

Com efeito, a filosofia que Levinas havia herdado – e para a qual, no seu próprio dizer, o ontologismo¹⁷⁸, na sua mais lata significação, permanecia o dogma fundamental¹⁷⁹ –, bem como a filosofia que (em 1934) ele terá detectado subjacentemente ao fenómeno do hitlerismo – uma filosofia que, como muito sucintamente veremos no parágrafo seguinte, punha em questão os próprios princípios da nossa civilização¹⁸⁰, como tão perigosamente o faz também hoje em dia a dita «globalização» e, nela, uma Europa esquecida do melhor da sua memória¹⁸¹ e à mercê de uma

¹⁷⁷ «Há mais de um quarto de século a nossa vida interrompia-se e sem dúvida a própria história. Medida alguma vinha mais conter as coisas desmedidas. Quando se tem este tumor na memória, vinte anos não podem mudar nada. [...] nada pode cumular, nem mesmo recobrir este precipício escancarado.», E. Levinas, «Sans Noms» in *Noms Propres*, p. 142.

¹⁷⁸ «A filosofia ocidental foi o mais das vezes uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo por intermédio de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. [...] a filosofia é uma egologia.», E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 33-35.

¹⁷⁹ Cf. E. Levinas, *De l'Évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, p. 96.

¹⁸⁰ Cf. E. Levinas, *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme. Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Rivages, Paris, 1997, p. 7-8.

¹⁸¹ Cf. J. Derrida, «Double Mémoire» in colectivo s/d Nicolas Truong, *Le Théâtre des Idées*, Flammarion, Paris, 2008, p. 15-17.

«globalização» sem outro rumo evidente para além do da usura ou, como diz Jean-Luc Nancy, para além de um capitalismo que se pensa como «vontade guiada por uma representação do “geral” como acumulação e crescimento da “equivalência geral”»¹⁸² cujo nome é o «dinheiro» – terá levado Emmanuel Levinas a ousar declarar, em 1935, a necessidade e a urgência de sair do ser por uma *nova via* no risco, consciente e assumido, de inverter certas noções que, ao senso comum e à sabedoria das nações, pareciam as mais evidentes¹⁸³. Essa *nova via*, essa outra orientação não era no entanto ainda apontada em *De l'Évasion* (1935) – como aliás bem o sublinhou Jacques Rolland na introdução que fez a este «texto da juventude» de Levinas que, nos anos 80, formatou em livro.

Mas, se essa *nova via* não era no entanto ainda apontada por Levinas em *De l'Évasion* (1935), o mesmo não se poderá, no entanto e no meu entender, já dizer do seu móbil – um móbil já ali muito explicitamente perceptível e revelando já à data, não só aquelas que eram as efectivas preocupações do filósofo, mas também aquelas que, no seu entender, deveriam ser as preocupações que deveriam inspirar, nortear, magnetizar e timbrar a própria filosofia: a saber, as preocupações relativas ao «ideal de felicidade e de dignidade humana» (questões sem idade, importa-me dizê-lo, apesar dos sorrisos que hoje em dia suscitam... Como se, como Derrida também observa, a questão do «humano» (a não confundir com «hommisme»!) não fosse - como a questão do «sujeito» ou da «identidade subjectiva» - uma questão sempre nova para os filósofos que não adormecem na fila... ou sob as luzes da ribalta):

«Qual é o ideal de felicidade e de dignidade humana», perguntava-se em 1935 o então jovem filósofo, «que ela [a via da evasão do ser ou da «*excedance*»] promete?»¹⁸⁴

Pois bem, tenho para mim, que essa *nova via* – a via da transcendência ab-soluta, a difícil via do outro *como outro* (isto é, como separado ou ab-soluto) antes e para além e diferentemente do ser e do *logos*, cuja soberba se havia plasmado no horror do cativo e da guerra, que o mesmo é dizer, a via da vigília insone e da responsabilidade ético-metafísica e/ou da justiça – se terá revelado e aberto a Emmanuel Levinas na sua experiência da guerra e do cativo excepcionalmente vividas, como sumariamente vimos, e pelas razões que não menos sumariamente também vimos, como uma *experiência do judaísmo*: uma hipótese em jeito de quase-tese que

¹⁸² Jean-Luc Nancy, *Politique et Au-delà*, Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith, Galilée, Paris, 2011, p. 20.

¹⁸³ E. Levinas, *De l'Évasion*, p. 99.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 74.

se compreenderá talvez também melhor se se tiver em consideração o posicionamento e o percurso filosóficos que haviam sido os de Emmanuel Levinas antes do seu cativo.

Com efeito, à época da sua mobilização (como voluntário), lembremo-lo muito sumariamente de passagem para o que aqui está em questão, aquele que no «Carnet 2»¹⁸⁵ (1942) confessa a sua inquietude por uma *obra a fazer* que incluiria a filosofia, a literatura e a crítica era já o autor:

– 1º.) de «Sur les “Ideen” de M. E. Husserl» (1929); de «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie» (1931) e de «Martin Heidegger et l’ontologie» (1932): três artigos que atestam a passagem de Levinas, em 1928-1929, por Fribourg e o seu deslumbramento admirativo por Husserl e Heidegger que, no dizer de Levinas, faziam então da filosofia um exercício vivo e vivificante – um dizer que insinuava já a importância que tinha para Levinas a relação do sentido da filosofia com a vida¹⁸⁶. Três artigos que atestam igualmente o posicionamento filosófico do jovem Levinas.

Não obstante, na admiração de Levinas por Husserl e Heidegger, os seus gregos modernos, já é também perceptível o cavar-se de uma distância crítica – uma distância pela qual se reafirmará o idioma filosófico de Levinas: de facto, se nestes ensaios de juventude (tal como em *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l’Hitlérisme* (1934)) já se expõe uma distância crítica relativamente à Fenomenologia de Husserl (relativamente ao seu timbre teórico e ao seu esquecimento do «problema metafísico da situação do *homo philosophicus*»¹⁸⁷) mediada pela *Fundamentalontologie* de Heidegger (então tido pelo «maior filósofo do mundo»), certo é também que, nesta distância, se insinua já aquela que virá a ser a preocupação que há-de mobilizar e singularizar o pensamento de Emmanuel Levinas: uma preocupação pela qual ele se virá também a distanciar criticamente de Heidegger, formulando um novo e inaudito idioma filosófico: a saber, a sua preocupação pelo humano que não havia interessado a Heidegger, de todo rendido ao *ser* tido pelo transcendente puro e simples:

¹⁸⁵ E. Levinas, «Carnet 2» (1942) in *Carnets*, p. 74.

¹⁸⁶ Como Levinas dirá num outro artigo dos anos 30, «Actualité de Maïmonide» (in *Emmanuel Levinas*, Cahier de l’Herne, Paris, 1991, p. 142): «O valor de uma verdadeira filosofia não se coloca numa relação impessoal. A sua face luminosa está virada para os seres temporais que somos.»

¹⁸⁷ «O problema metafísico da situação do *homo philosophicus* não é colocado por Husserl», E. Levinas, *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1930-1989, p. 203.

«O estudo do homem vai descobrir-nos o horizonte no interior do qual o problema do ser se coloca, porque nele se faz a compreensão do ser. [...]

Já o dissemos:», escreve Levinas em «Martin Heidegger et l'Ontologie» (1932), «o homem não interessa a ontologia por ele mesmo. O interesse da ontologia vai para o sentido do *ser em geral*.»¹⁸⁸

– 2º.) da tradução, com Gabrielle Peiffer, das *Meditações Cartesianas* de Husserl (1929) que, por isso, apareceram em França 20 anos antes da sua edição na Alemanha. *Meditações* que são a obra que apresenta a maturidade da filosofia husserliana;

– 3º.) de *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930) – fruto da sua formação filosófica em Fribourg (1928-1929) junto de Husserl e de Heidegger, a tese de licenciatura defendida na universidade de Strasbourg e a obra com a qual, aos 25 anos, o tão jovem filósofo terá introduzido em França, sem mal-entendidos teóricos, a Fenomenologia e a Hermenêutica que, protagonistas inauditos do horizonte filosófico daquele tempo, ofereciam então novas possibilidades de pensar, configurando, no dizer entusiasta do jovem Levinas, um autêntico renascimento filosófico.

No entanto – há que assinalá-lo! –, a leitura levinasiana de Husserl, que se patenteia nesta obra de 1930, a par de sublinhar a radicalidade, a originalidade e a inovação da Fenomenologia relativamente ao criticismo kantiano, às doutrinas epistemológicas do séc. XIX e ao idealismo alemão, não deixava já também de lhe assinalar os graves limites. Limites que, assinalados, não deixavam também de revelar já as verdadeiras motivações e as verdadeiras preocupações de Levinas – que hão-de vir à luz uma década mais tarde. Estas preocupações e estas questões, de momento não mais do que formuladas mas ainda não dilucidadas, como que enxergam lacunas, esquecimentos, deficiências, zonas de sombra na radicalidade da paisagem fenomenológica de Husserl. Zonas que Heidegger, o discípulo «mais original» de Husserl no dizer de Levinas, e cujo nome era então a glória da Alemanha, se encarregará também ele de, a seu modo, revolucionar – a expressão é do próprio Levinas que, anos mais tarde, em 1940, a reeditará em «L'Œuvre d'Edmond Husserl» onde dirá:

«As análises do “eu” e da constituição do tempo imanente» de Husserl, «permanecem análises de constituição, isto é, do poder do sujeito sobre si mesmo, inclusive sobre o seu passado. *A obra de Heidegger é, neste ponto, revolucionária.*»¹⁸⁹ Eu sublinho.

¹⁸⁸ E. Levinas, «Martin Heidegger et l'ontologie» in *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988, p. 57, 58-59.

¹⁸⁹ E. Levinas, «L'œuvre d'Edmond Husserl» in EEHH, p. 39.

O que quer também dizer que, desde o primeiro momento, Levinas já lê Husserl através de Heidegger, no seu dizer o filósofo que pensou e deu a pensar e a escutar «o verbo existir como verbo transitivo»¹⁹⁰: ou seja, Levinas repete já a distância crítica que, desde 1923 em Marbourg, Heidegger havia já traçado relativamente à Fenomenologia husserliana, onde, a par de aperceber um meio para evitar os impasses da filosofia reinante, via também a consumação da tradição onto-lógica da filosofia. Uma distância crítica relativamente a Husserl gizada, num primeiro momento, a partir da proximidade a Heidegger: uma proximidade manifestamente já assumida em *Théorie de l'Intuition*, como a seguinte afirmação o comprova:

«[...] poderíamos censurar a Husserl o seu intelectualismo.», escreve aí Levinas. «Se ele chegou à ideia, tão profunda, de que, na ordem ontológica, o mundo da ciência é posterior ao mundo concreto e vago da percepção, e depende dele, ele enganou-se talvez ao ver, neste mundo concreto, um mundo de objectos percebidos antes de tudo. Será a nossa primeira atitude face ao real a de uma contemplação teórica? Não se apresentará o mundo, no seu próprio ser, como um centro de acção, como um campo de actividade ou de solicitude, *para falar a linguagem de Martin Heidegger?*»¹⁹¹ Eu sublinho.

E eu sublinho para salientar que uma tal afirmação insinua já, em 1930, a primeira grande torção no encontro de Levinas com a Fenomenologia husserliana. Uma torção onde, muito sucintamente, se podem sublinhar dois aspectos: um primeiro que dá conta do facto de, ainda que decisiva, pois revelou novas possibilidades de filosofar, a Fenomenologia husserliana estar ainda inscrita nesta «história da filosofia ocidental (que) foi uma destruição da transcendência»¹⁹², em razão do teoretismo e do desafio epistemológico que a magnetizava. Não obstante, o malogro da V Meditação Cartesiana (pela qual Husserl tentava escapar ao aparente solipsismo do ego puro ou transcendental e alcançar o conhecimento do mundo e a objectividade do conhecimento), bem como a inadequação do *noema* e da *noese* vão constituir rasgões no tecido da Fenomenologia husserliana que Levinas vai aproveitar para neles inscrever a hipérbole do desafio e da crença meta-éticos «de uma espiritualidade rebelde às formas do saber»¹⁹³.

O segundo aspecto a sublinhar, nesta torção relativamente à Fenomenologia husserliana, é o facto de ela ser, num primeiro momento,

¹⁹⁰ E. Levinas, «L'Ontologie dans le temporel» in EEHH, p. 80.

¹⁹¹ E. Levinas, *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 174.

¹⁹² E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*, p. 95.

¹⁹³ E. Levinas, «Violence du Visage» in *Altérité et Transcendance*, p. 180.

inspirada pela «filosofia tão poderosa e original de Heidegger»¹⁹⁴, «de que», assume Levinas, «frequentemente se há-de reconhecer a influência neste livro»¹⁹⁵ – livro que não deixa igualmente de referir que «o problema que [...] [nele] se coloca a fenomenologia transcendental se orienta para um problema ontológico, no sentido muito especial que Heidegger dá a este termo»¹⁹⁶. O que dá manifestamente a entender que o encontro do jovem Levinas com Husserl, em Freiburg, terá já sido um encontro mediado pelo seu encontro *deslumbrado* com Heidegger – como, aliás, a entrevista de 1987 de Levinas com François Poirié comprova:

«A grande coisa que eu encontrei», confessa aí o filósofo, «foi a maneira pela qual a via de Husserl tinha sido prolongada e transfigurada por Heidegger». E Levinas acrescenta: «Para falar uma linguagem de turista, eu tive a impressão de ter ido até Husserl e de ter encontrado Heidegger.»¹⁹⁷

E, de Heidegger, o pequeno escrito igualmente datado de 1930, «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie», reiterará revelando uma admiração incondicional – e, acrescentemos, uma admiração jamais desmentida¹⁹⁸ apesar do estupor da perplexidade e do sofrimento¹⁹⁹ causados pela proximidade de Heidegger com o nacional-socialismo: proximidade que o *Discurso de Reitorado* (1933) testemunhava e que, por

¹⁹⁴ E. Levinas, *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 15.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁷ E. Levinas in F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 74.

¹⁹⁸ «Heidegger é para mim o maior filósofo do século, talvez um dos muito grandes do milénio; mas eu tenho muita pena disto, porque jamais poderei esquecer o que ele era em 1933, mesmo se ele o não foi senão durante um curto período.», E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, p. 134.

¹⁹⁹ Numa passagem do seu «Adeus» a Emmanuel Levinas, Derrida sublinha justamente a sorte da nossa dívida grata e admirativa para com o pensamento de E. Levinas – sublinhando a pena que moldava a dívida deste com Heidegger: «O que sem dívida se passou, por ele, graças a ele, nós não tivemos apenas a sorte de o receber, vivos, dele vivo, como uma responsabilidade confiada de vivente a vivente, mas nós temos também [a sorte] de lhe dever uma dívida ligeira e inocente. Um dia, a propósito da sua investigação sobre a morte e sobre o que ela devia a Heidegger no exacto momento em que ela se separava dele, Levinas escreveu: «Ela diferencia-se assim do pensamento de Heidegger, e isto independentemente da dívida de qualquer investigador contemporâneo para com Heidegger – dívida que frequentemente ele lhe deve a contragosto.» – [E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 16]. Pois bem, a sorte da nossa dívida para com Levinas é que nós podemos assumi-la e afirmá-la, graças a ele, sem pena, numa alegre inocência e admiração. Ela é da ordem deste *sim* incondicional de que falava há pouco e a que ela responde “sim”.», J. Derrida, «Adieu» in *Adieu, à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1997, p. 25-26.

breve que tenha sido, terá no entanto perdurado para sempre e era, de todo, imperdoável: não se podia perdoar a um filósofo como Heidegger! Não se podia perdoar ao «maior filósofo do mundo»! Por breve e equivocada que ela tenha sido, a proximidade de Heidegger ao nacional-socialismo ficou para sempre²⁰⁰ – como uma ferida insarável do pensamento²⁰¹ – e terá mesmo contribuído para a viragem meta-ética do pensamento de Levinas, como aliás o ensaio de 1934, *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, o sugere. Eis como a admiração de Levinas por Heidegger se confessa no escrito de 1931:

«Cheguei a Fribourg no momento em que o mestre acabava de abandonar o ensino regular [...] A sua cadeira passou para Martin Heidegger, o seu discípulo mais original, e cujo nome era agora a glória da Alemanha. De um poder intelectual excepcional, o seu ensino e as suas obras davam a melhor prova da fecundidade do método fenomenológico. Mas já um sucesso considerável manifestava o seu prestígio extraordinário: para conseguir um lugar no seu curso, que tinha lugar às cinco da tarde numa das maiores salas da Universidade, tinha de a ocupar às dez da manhã, o mais tardar. No seminário, onde apenas os privilegiados eram admitidos, todas as nações estavam representadas, na maioria por professores universitários [...] Olhando para esta assembleia brilhante compreendi aquele estudante alemão que encontrei no rápido Berlim-Bâle quando ia para Fribourg. Interrogado sobre o seu destino, respondeu-me sem pestanejar: “Vou ao encontro do maior filósofo do mundo”...»²⁰²

Terá pois sido esta juvenil admiração filosófica – jamais desmentida²⁰³ – por Heidegger, *o maior filósofo do mundo*, que terá inspirado já o questionamento crítico que, em 1930, Levinas endereça à Fenomenologia husserliana. Um questionamento que, com o tempo, se

²⁰⁰ Como o testemunha um texto datado de 1987 com o título de «Mourir pour...»: «De qualquer forma encontrareis [no meu propósito] o eco de uma crise mais profunda e mais antiga do que aquela que comporta a narrativa de *um conflito entre uma admiração de juventude – ainda hoje irresistível – inspirada por uma inteligência filosófica entre as maiores e as muito pouco numerosas e a abominação irreversível ligada ao nacional-socialismo à qual o homem genial tinha podido de uma forma ou de outra – pouco importa qual! – tomar parte.*», E. Levinas, *op.cit.* in *Entre Nous*, p. 219. Eu sublinho.

²⁰¹ Cf. M. Blanchot, «Notre Compagne Clandestine» in *op. cit.*, p. 81.

²⁰² E. Levinas, «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie» in *IH*, p. 105-106.

²⁰³ «Lembro-me sempre dos meus estudos ao pé de Heidegger com a maior emoção. Sejam quais forem as reservas que se possa formular acerca do homem e do seu engajamento político ao lado dos nazis, é incontestavelmente um génio, o autor de uma obra filosófica extremamente profunda, de qual não podemos desembaraçar-nos com meia dúzia de frases.», E. Levinas, «Entretien avec Roger-Pol Droit» in *Les Imprévus de l'Histoire*, p. 208-209.

viria consideravelmente a agravar – um agravamento que, pelo essencial, passou por lembrar à Fenomenologia husserliana que, na sua radicalidade, apesar dela, ela havia esquecido a originariedade da primazia do outro ou da transcendência absoluta. Uma originariedade que se haveria ela própria de lembrar ao próprio Husserl, no momento da experiência dita da inter-subjectividade, revelando-lhe o limite do «princípio dos seus princípios» – o da intuição – (posto que só analogicamente o outro poderia ser apreendido) e, *ipso facto*, a impossibilidade (Cf. Alliez, Derrida, ...) da própria Fenomenologia transcendental como ciência de rigor. Por outras palavras e em suma: um questionamento crítico que operará a viragem e a interrupção ético-metafísica da fenomenologia:

«Pensamos que a Redução revela o seu sentido verdadeiro e o sentido do subjectivo que ela deixa significar», diz Levinas em «La philosophie et l'éveil» (1976), «na sua fase final, que é a redução inter-subjectiva. A subjectividade do sujeito mostra-se aí no traumatismo do despertar, apesar da interpretação gnoseológica que, para Husserl, caracteriza até ao fim o elemento do espírito»²⁰⁴.

Mas nem só a Fenomenologia husserliana havia esquecido a originariedade do outro que, enquanto tal, isto é, enquanto outro, nem sequer é um alter-ego – a própria *Fundamentalontologie* de Heidegger, dedicada a *compreender o sentido do ser*, tido pelo traço fundamental da existência humana²⁰⁵, não esquece menos aquela que, *já em 1932* – notemo-lo: em 1932! - parecia manifestamente ser a principal preocupação de Levinas: a saber, não a preocupação pelo ser, mas a preocupação pelo (outro) homem²⁰⁶ na nudez do seu rosto: «nos *Feldwege* há uma árvore, mas não se encontram ali homens»²⁰⁷ dirá, crítico, Levinas num artigo datado de 1982 – «Philosophie, Justice et Amour» –, onde manifestamente ecoa a denúncia profundamente crítica do alcance geopolítico da ontologia heideggeriana que o filósofo já fizera no artigo de 1961, «Heidegger, Gagarine et Nous»²⁰⁸. Uma preocupação pelo homem aliás já bem patente na argumentação levinasiana do ensaio datado de 1932, «Martin Heidegger

²⁰⁴ E. Levinas, «La philosophie et l'éveil» (1976) in *Entre Nous*, p. 102.

²⁰⁵ Cf. E. Levinas, «Martin Heidegger et l'Ontologie» in EEHH, p. 57-60.

²⁰⁶ «Não é o homem, mas o ser que em [Heidegger] está no centro do seu austero trabalho de pensamento: não se trata de uma antropologia, que nos conduziria a Feuerbach, mas de uma ontologia fundamental. O comportamento autêntico do ser-aí é a «liberdade para a morte».», Jean-Louis Dumas, *Histoire de la Pensée. Philosophie et Philosophes. 3. Temps Modernes*, Le livre de poche, Paris, 1993, p. 275.

²⁰⁷ E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, p. 135.

²⁰⁸ «Heidegger, Gagarine et nous» in *Difficile Liberté*, p. 323-327.

et l'ontologie», apostado a introduzir em França «a compreensão do pensamento de Heidegger nas suas grandes linhas»²⁰⁹. Escutemo-la:

«E é porque a essência do homem consiste na existência que Heidegger designa o homem pelo termo *Dasein* (o ser aí) e não pelo termo *Daseineles* (o ente aí). A forma verbal exprime este facto que cada elemento da essência do homem é um modo de existir, de se encontrar aí.

E a forma verbal exprime ainda outra coisa, que é da mais alta importância para a inteligência da filosofia heideggeriana. *Já o dissemos: o homem não interessa a ontologia por ele mesmo*. O interesse da ontologia vai para o sentido do *ser em geral*.»²¹⁰

Eu sublinho: «*Já o dissemos: o homem não interessa a ontologia por ele mesmo*». E sublinho com a intenção de realçar que a orientação meta-ético-filosófica, que virá a ser a de Emmanuel Levinas – uma orientação marcada pela preocupação pelo homem «por ele mesmo», e não na sua condição privilegiada de próximo e de escutador do ser (cf. *Sein und Zeit*, § 3) – e que aqui emerge²¹¹ na sua leitura do filósofo alemão, começa já também, em 1932, a traçar uma distância relativamente ao pensamento de Heidegger. Uma distância que, em 1933, o *Discurso de Reitorado* agravará irremediavelmente, em razão da meditação então empreendida por Levinas em torno do alcance político-totalitário da *filosofia do ser*²¹²: uma meditação que já transparece no breve ensaio de 34, «*Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*», e que, em 1992, se confiará assim a R-P Droit:

«Para Heidegger, o ser está animado pelo esforço de ser. Não se trata, para o ser, no seu esforço de ser mais do que de ser, antes de tudo e a qualquer preço. Esta resolução conduz a entrar nas lutas entre indivíduos, nações ou classes, sendo firme e inabalável como o aço. Há em Heidegger o sonho de uma nobreza do sangue e da espada. Ora o humanismo é absolutamente outra coisa. É mais uma resposta a outrem que aceita fazê-lo passar primeiro, que cede diante dele em vez de o combater. A ausência de cuidado por outrem

²⁰⁹ E. Levinas, «Martin Heidegger et l'Ontologie» in EEHH, p. 53, n. 1.

²¹⁰ Ibid, p. 58-59.

²¹¹ Como emergirá também das interrogações com que termina o ensaio «De la Description à l'Existence» que lembraremos aqui: «Mas a relação do homem com o ser é unicamente ontologia? [...] O homem enquanto criatura ou enquanto ser sexuado não entretece com o ser uma outra relação para além do poder sobre ele ou da escravatura, da actividade ou da passividade?», E. Levinas, *op.cit.* in EEHH, p. 106-107.

²¹² «A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Ela desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se prevenir contra a violência de que esta não-violência vive e que aparece na tirania do Estado. A verdade que deveria reconciliar as pessoas existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há aqui uma outra inumanidade.», E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 37.

em Heidegger e a sua aventura política pessoal estão ligadas. E apesar de toda a minha admiração pela grandeza do seu pensamento, eu nunca pude partilhar este duplo aspecto das suas posições.»²¹³

Daí que não seja menos importante sublinhar também que, se é certo Levinas repetir já então (em 1930) a distância crítica gizada por Heidegger em relação a Husserl, o jovem filósofo o faz no entanto também já com outra intenção – não só como todo o seu posterior itinerário de pensamento o tornará claro, mas como *implicitamente* o referem também já alguns dos seus títulos de meados dos anos 30 (títulos como «Martin Heidegger et l'ontologie» (1932), «Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme» (1934) e *De l'Évasion* (1935)) e, claro, e *explicitamente*, os próprios «Carnets»: como, e por excelência, o revelam as seguintes anotações do «Carnet 2», datado de 1942, e do «Carnet 5», datado de 1944, que aqui se relembram de novo:

«Partir do *Dasein* ou partir do J.» (Carnet 2)

«Um elemento essencial da minha filosofia – aquilo pelo qual ela difere da filo. de Heidegger – é a importância do Outro.» (Carnet 5)²¹⁴

E estoura anotação do «Carnet 7» (1945) reitera a distância crítica relativamente a Heidegger, ao mesmo tempo que, notemo-lo, já coloca o pensamento que aí se procura no trilho do Bem para além do ser (*epekeina tes ousias*) e, portanto, para além do conhecimento: o que é já um modo de declarar o primado da questão meta-ética (aliás, o prefixo meta- não quer dizer senão isto mesmo!) em relação à questão ontológica da compreensão do ser: em Levinas e para Levinas, as questões éticas da responsabilidade por outrem não brotam de uma compreensão do ser, mas colocam a questão do ser a partir do primado da responsabilidade pelo outro, o que é não só um convite para filosofar diferentemente, mas também para pensar diferentemente a tradicional relação do teórico e do ético:

«O papel do símbolo e da prefiguração na consumação [...] explica o papel da filosofia na perseguição do Bem – evasão – apogeu – criação – *felix culpa* – que é a noção que eu pretendo reabilitar. É pela filosofia que a consumação – o Messias – pode ser aquilo que é. A filosofia não é portanto idêntica à salvação. Não é, ela mesma, a aventura da existência como Heidegger quer. Ela não é o conhecimento do Bem.»²¹⁵

²¹³ E. Levinas, «Entretien avec Roger-Pol Droit» in *Les Imprévus de l'Histoire*, p. 209.

²¹⁴ E. Levinas, «Carnet 5» in *Carnets*, p. 134.

²¹⁵ E. Levinas, «Carnet 7» (1945) in *Carnets*, p. 176.

Em suma, de distância (a Husserl através de Heidegger) em distância (ao próprio Heidegger) se foi tacteando e desenhando um novíssimo *idioma* filosófico com uma evidente nuance antropológico-humanista – um humanismo exigente, um humanismo que repensará criticamente, tanto os movimentos humanistas (que, no entender de Levinas, não haviam sabido estar devidamente à altura do humano verdadeiramente humano), como os movimentos anti-humanistas, a partir da prioridade *incondicionalmente* outorgada ao «outro homem»²¹⁶. *Humanismo do Outro Homem* (1972) é aliás um título de Levinas que diz tudo da dimensão antropocêntrica que rege o humanismo da meta-ética levinasiana, como, antes de qualquer outro e melhor do que qualquer outro, Derrida²¹⁷ o sublinhou.

Um humanismo exigente, exigentíssimo que talvez se possa compreender melhor se tivermos em consideração o palco dos acontecimentos do qual manifestamente terá brotado. Mas, ainda assim, um humanismo talvez ainda não suficientemente exigente e, paradoxalmente, talvez também ainda não suficientemente à altura do humano digno do nome... E isto, porque não terá elevado e alargado a hiper-responsabilidade (arqui-originária, incondicional e infinita), que caracteriza e define o humano humano para Levinas, ao *vivente* em geral – mas tão somente ao *vivente humano*. E isto apesar do princípio de vida (*torat haïm*) inerente ao judaísmo (no eco do «Não matarás!» que Levinas terá pelo primeiríssimo dos mandamentos) ... que, no entanto, nunca terá impedido o sacrifício animal no seio do próprio judaísmo. Um humanismo que, por isso, se insere ainda *determinantemente* na tradição «carne-falocêntrica» da ocidentalidade filosófica e cultural, como Derrida bem o demonstrou²¹⁸, e como tão enfaticamente os próprios *Carnets* o testemunham quando, por exemplo, no «Carnet 4», a par de saudar a «majestade vertical» da árvore, símbolo da altura, da elevação (hipóstase e rosto) e da dissimetria heteronómica,

²¹⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 164.

²¹⁷ «O outro, tal como se deixa pensar segundo o imperativo da transcendência ética, é de facto o outro homem: o homem como outro, o outro como homem. Humanismo do outro homem é um título no qual Levinas suspende justamente a hierarquia do atributo e do sujeito. Mas o outro-homem é o sujeito. Discursos tão originais como os de Heidegger e de Levinas perturbam, é certo, um certo humanismo tradicional. São no entanto humanismos profundos, e ambos o são, apesar das diferenças que os separam, *enquanto não sacrificam o sacrifício*. O sujeito (no sentido de Levinas) e o *Dasein* são «homens» num mundo em que o sacrifício é possível e onde não é interdito atentar contra a vida em geral, mas somente contra a vida do homem, do outro como próximo, do outro como *Dasein*.», J. Derrida, «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, Galilée, Paris, 1992, p. 293-294.

²¹⁸ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2007.

«Árvore – a vertical mais insolente da natureza viva. A sua majestade – majestade de vertical.»²¹⁹

Levinas confessa que o seu «olhar não se eleva senão ao nível em que pode encontrar um ser humano»²²⁰. Que não vê o que se encontra a seus pés... Ora, sendo o «outro homem» “definido” por Levinas como «rostro» e este pela «altura» (pela magistralidade, pela expressividade e pela enigmaticidade), é ainda um traço da cegueira da tradição metafísica antro-po-centrada que manifestamente se revela nesta passagem dos «Carnets»²²¹: uma tradição que, pelo essencial, *não se viu vista* nem pelo dito animal (no entanto, cf. *Gen.*, criado antes do homem! Ora, não é o «a seguir a si»²²² o desígnio da ética levinasiana?) nem por aquilo que hoje designaríamos de «ambiente» – muito embora haja também em Levinas uma singular e preocupada maneira de pensar o «ambiente» e tudo quanto é do mundo a partir do «acolhimento por excelência» do outro por excelência que, não sem ambiguidade, é certo, dos «Carnets» a *Totalité et Infini* (1961) era o «feminino» (que não necessariamente a «mulher»²²³):

«O feminino», diz Levinas no «Carnet 2», «é outrem antes de outrem ser uma outra pessoa. Nova via para a apercepção de outrem. Outrem = outro. Alteridade pura.»²²⁴

Neste sentido, a responsabilidade ético-metafísica que, à altura de um humano verdadeiramente humano, definiria o humano, o humano humano estender-se-ia ou responderia *por todo e qualquer outro* – e não apenas pelo outro humano, próximo ou semelhante.

²¹⁹ E. Levinas, «Carnet 7» in *Carnets*, p. 125.

²²⁰ E. Levinas, «Carnet 4» in *Carnets*, p. 113.

²²¹ Parece que Levinas *se viu visto* (como humano) pelo simpático Bobby, o «último kantiano da Alemanha nazi» (cf. E. Levinas, «Nom d'un chien ou le droit naturel» in *Difficile Liberté*, p. 234-235) que aqui faz a sua aparição no «Carnet 6», datado de fins de Novembro de 1944: «O cão Bobby é simpático porque gosta de nós sem subentendidos, fora de todas as nossas distinções e regras sociais.», E. Levinas, «Carnet 6» in *Carnets*, p. 150.

²²² «Respeitar outrem é tomar conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si. E a cortesia! Ah, mas é muito bom: fazê-lo passar antes de mim, este pequeno *élan* de cortesia é também um acesso ao rosto.», E. Levinas in F. Foirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 95.

²²³ Para esta questão, cfr. Fernanda Bernardo, «Femininografia's – pensar, habitar, escrever o mundo no feminino» in colectivo s/d Maria José Magalhães, Manuela Tavares, Salomé Coelho, Manuela Góis, Elisa Seixas, *Quem tem medo dos Feminismos?*, vol. II, Nova Delphi, Funchal, 2010, p. 213-229.

²²⁴ E. Levinas, «Carnet 2» (1942) in *Carnets*, p. 76.

Mas, dito isto, perguntemos: não era ainda isto – *isto*, quer dizer, a marcação de um desvio crítico relativamente a Husserl e a Heidegger no qual ressoa e se dá a escutar o timbre do herdeiro-Levinas – não era, pois, *isto* um desígnio de índole ainda marcadamente husserliana? Pois não era *isto* o gesto próprio de um herdeiro singularmente fiel – como Emmanuel Levinas sempre quis sê-lo – e, se infiel, infiel por fidelidade²²⁵ ao desígnio husserliano do filósofo concebido como «um eterno debutante»? Ou, muito simplesmente, o indício e/ou a promessa de um grande filósofo? Ou, simplesmente, de um filósofo? Com efeito, «eterno debutante», não é, *ou não deverá ser*, o filósofo um *singular* repetidor, isto é, um singular re-inventor da filosofia herdada? Pois não é o filósofo aquele que, a cada passo, deverá interrogar-se acerca da proveniência, da essência e da destinação da filosofia? E re-inventá-la? Assim é, pelo menos, para Derrida o filósofo que merece o nome – Derrida o filósofo que ousou confessar gostar da repetição: «como se o porvir se fiasse em nós, como se ele nos esperasse na cifra de uma palavra muito antiga – e que ainda não se deixou falar»²²⁶:

«Um filósofo», diz Derrida, «é sempre alguém para quem a filosofia não é dada, alguém que, por essência, deve interrogar-se sobre a essência e a destinação da filosofia. E re-inventá-la.»²²⁷.

– 4º.) de «*Quelques Réflexions sur la Philosophie de l’Hitlérisme*» (1934) – um *pequeno grande* ensaio de Emmanuel Levinas editado pela primeira vez em 1934²²⁸ na revista *Esprit* antes de, acrescido com um notável posfácio de Miguel Abensour com o título de «Le Mal

²²⁵ Como Derrida diz «A simples fidelidade pura é a morte, a infidelidade também», J. Derrida, «Dialangues» in *Points de Suspension*, Galilée, Paris, 1992, p. 161.

²²⁶ J. Derrida, «Desceller (« la vieille neuve langue »)» in *Point de Suspension*, p. 139.

²²⁷ J. Derrida, *Le Droit à la Philosophie du point de vue Cosmopolitique*, Verdier/Unesco, Paris, p. 16.

²²⁸ Emmanuel Levinas, «*Quelques Réflexions sur la Philosophie de l’Hitlérisme*» (1934) – este título de Levinas de 1934 foi primeiramente editado na revista *Esprit* (nº 26, nov. 1934, p. 27-41) antes de vir a ser editado em 1990 em tradução inglesa, com uma «Prefatory Note» do próprio Levinas simplesmente intitulada «Post-Scriptum», na revista *Critical Inquiry* (automne 1990, vol. 17, nº 1, pp. 63-71), e antes de vir também a integrar em 1991, com cópia manuscrita do «Post-Scriptum» de 1990, o *Cahier de l’Herne Emmanuel Levinas* (s/d Catherine Chalier e Miguel Abensour, nº 60, Éditions de l’Herne, Paris, 1991, p. 154-160), e em 1994 o volume do próprio E. Levinas intitulado *Les Imprévus de l’Histoire* (s/d Pierre Hayat, Fata Morgana, Montpellier, 1994, pp. 27-41). Em 1997, este ensaio da juventude de Levinas foi editado em livro de bolso com o título de *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l’Hitlérisme. Suivi d’un essai de Miguel Abensour* (Éditions Payot & Rivages Poche/Petite Bibliothèque, Paris, 1997).

Élémental»²²⁹, vir a ser editado em livro de bolso em 1997 com o título de *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*: edição que seguimos aqui. E dizemos «pequeno grande ensaio» porque, datado do dia seguinte à proferição de *Die Selbstbehauptung des deutschen Universität* por Heidegger (a 27 de Maio de 1933) e à chegada de Hitler ao poder, este ensaio é já um testemunho excepcional, não só da exigência e da modéstia, da exigente modéstia («Algumas reflexões» diz o título), mas também da novidade e da acuidade, da coragem e da lucidez do jovem Levinas – uma novidade e uma acuidade, uma coragem e uma lucidez plasmadas, por um lado, na intenção do jovem filósofo de, no alheamento de qualquer perspectiva histórica, ideológica ou sociológica, proceder a uma *aproximação filosófica*, não do hitlerismo, mas da sua filosofia: da filosofia que lhe subjazia e o sustentava como fenómeno sócio-histórico. Ou seja, a aproximação e a denúncia hiper-crítica do hitlerismo – que no dizer do jovem filósofo punha em questão os princípios da civilização judaico-cristã, da Europa e da própria «humanidade do homem»²³⁰ – não é uma mera descrição de jornalista ou de político – descrição cuja manifesta insuficiência Levinas, aliás, já ali critica²³¹ –, mas sim de filósofo: de um jovem filósofo que revelava já saber, e o mostrava *in actu*, que toda a denúncia que merece o nome deve ter já implícita uma interpretação da coisa denunciada. E de um jovem filósofo que revelava também saber já que a grandeza de um pensamento e de uma filosofia reside também na sua capacidade de atentar e de bem corresponder aos desígnios da hora: o que é dizer que a ousadia e a coragem do jovem Levinas se revela igualmente na sua extraordinária atenção – atenção que, citando Celan a citar Malebranche sob a pluma de Benjamin, o filósofo dirá a «oração natural da alma»²³² – às inquietações e às ameaças do horizonte do seu

²²⁹ Ibid, p. 27-108.

²³⁰ «A vontade de poder de Nietzsche, que a Alemanha moderna encontra e glorifica, não é apenas um novo ideal – é um ideal que traz ao mesmo tempo a sua forma própria de universalização: a guerra, a conquista. Mas encontramos aqui verdades bem conhecidas. Tentámos ligá-las a um princípio fundamental. Talvez tenhamos logrado mostrar que o racismo não se opõe apenas a este ou àquele ponto particular da cultura cristã e liberal. Não é este ou aquele dogma de democracia, de particularismo, de regime ditatorial ou de política religiosa que está em causa. É a própria humanidade do homem.», E. Levinas, *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, p. 7-8.

²³¹ «Mas não basta distinguir, como alguns jornalistas, o universalismo cristão do particularismo racista: uma contradição lógica não saberia julgar um evento concreto. A significação de uma contradição lógica que opõe duas correntes de ideias não aparece plenamente se não se remontar à sua fonte, à intuição, à decisão original que as torna possíveis. É neste espírito que vamos expor estas quantas reflexões.», *ibid*, p. 8.

²³² E. Levinas, *Paul Celan – de l'être à l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, p. 25-26.

tempo onde, como haveria de confessar, pressentia a possibilidade do pior – por isso, não sem justiça, da precocidade e da índole do gesto filosófico-pensante sem paralelo²³³ testemunhado neste ensaio de 34 se poderá dizer exactamente o mesmo que o filósofo disse a propósito da actualidade de Maimónidas num texto datado de 1935, e então editado em *Paix et Droit*: a saber, que «o aspecto verdadeiramente filosófico de uma filosofia se mede à sua actualidade. A mais pura homenagem que se pode fazer-lhe consiste em misturá-la com as preocupações da hora.»²³⁴ Por sua vez, a grandeza de um pensador está em ousar medir-se às urgências e às injunções do seu tempo, a que procura *bem* co-responder. O que nos conduz à referência à outra vertente que, em estrita consonância com esta, dá conta da novidade e da acuidade, da coragem e da lucidez do jovem Levinas plasmadas neste artigo de Novembro de 1934: estas patenteiam-se igualmente no facto de uma tal aproximação *filosófica* configurar já também um magistral exercício fenomenológico de um fenómeno sócio-histórico como o hitlerismo: estava em questão uma análise fenomenológica profundamente crítica do modo de ser fundamental do hitlerismo, cujo primarismo punha em questão os próprios princípios da civilização ocidental, como o *incipit* do breve ensaio de 1934 o anuncia – diz:

«A filosofia de Hitler é primária. Mas os poderes primitivos que nela se consomem fazem estoirar a fraseologia miserável sob o germinar de uma força elementar. Eles despertam a nostalgia secreta da alma alemã. Mais do que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar dos sentimentos elementares. Mas, por isso mesmo, terrivelmente perigoso, ele torna-se filosoficamente interessante. Porque os sentimentos elementares encobrem uma filosofia. Expressam a atitude primeira de uma alma diante do conjunto do real e do seu próprio destino. Predeterminam ou prefiguram o sentido da aventura que a alma correu no mundo. A filosofia do hitlerismo excede assim a filosofia dos hitlerianos. Ela põe em questão os próprios princípios de uma civilização.»²³⁵

E, no modo de ser fundamental do hitlerismo, na sua dimensão ontológica, Levinas destacará já então dois fios de uma extrema e dramática

²³³ Para além do ensaio de Levinas, em França e segundo este critério da interpretação *filosófica* de um fenómeno sócio-histórico na sua tão extrema contemporaneidade, M. Abensour não destaca senão o ensaio de G. Bataille, *La Structure Psychologique du Fascisme* (in *Critique Sociale*, nov. 1933, nº 10 - mars 1934, nº 11).

Refira-se que esta questão está na origem de um diferendo entre Jacques Derrida e Giorgio Agamben relatado pelo primeiro na *Terceira Sessão* de 16 de Janeiro de 2002 do *Séminaire I. La Bête et le Souverain* (Galilée, Paris, 2008, p. 136-139).

²³⁴ E. Levinas, «L'actualité de Maïmonide» in Cahier de L'Herne, *Emmanuel Levinas*, s/d Catherine Chalier e Miguel Abensour, Paris, 1991, p. 142.

²³⁵ E. Levinas, *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, p. 7-8.

gravidade. Um primeiro que realça aquilo que, à data, o filósofo designa por *aderência* (p.18) do humano ao mundo através da primazia acordada à experiência do corpo, reduzido à fatalidade do biológico, sentida como amarra ou aprisionamento [*enchaînement*] – um primeiro fio que destaca assim a aliança do racismo com a mundaneidade do paganismo (já então pensado por Levinas como «uma impotência radical para sair do mundo»²³⁶ em contraposição com a «mensagem magnífica»²³⁷ do judaísmo) no delineamento de uma nova concepção do homem:

«A importância atribuída a este sentimento do corpo, com que o espírito ocidental não quis nunca contentar-se, está na base de uma nova concepção do homem. O biológico, com tudo o que ele comporta de fatalidade, torna-se mais do que um objecto da vida espiritual – torna-se o seu coração. As misteriosas vozes do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado aos quais o corpo serve de enigmático veículo perdendo a sua natureza de problemas submetidos à solução de um Eu soberanamente livre. [...] A essência do homem não reside mais na liberdade, mas numa espécie de aprisionamento [*enchaînement*]. Ser verdadeiramente si mesmo [...] é tomar consciência do aprisionamento [*enchaînement*] original inelutável, único ao nosso corpo; é sobretudo aceitar este encadeamento [*enchaînement*]. [...] Uma sociedade de base consanguínea decorre imediatamente desta concretização do espírito. E, se a raça não existe, é preciso então inventá-la.»²³⁸

Esta aliança do racismo com o paganismo a inspirar e a configurar uma «nova concepção do homem» – um homem *amarrado* ou *aprisionado* [*enchaîné, rivé*] no seu próprio corpo –, não podia não configurar já aos olhos do jovem filósofo um atentado sem precedentes contra a dignidade do pensamento (p. 20) e contra a humanidade do homem – tal será aliás a conclusão deste artigo de 34:

«Talvez [e é de novo a modéstia, que acima referimos] tenhamos logrado mostrar que o racismo não se opõe somente a este ou àquele ponto particular

²³⁶ No texto datado de 1935 e originariamente editado no nº 4 de *Paix et Droit* (p. 6-7), Levinas dizia: «O paganismo não é a negação do espírito, nem a ignorância de um Deus único. [...] *O paganismo é uma impotência radical de sair do mundo*. Ele não consiste em negar espíritos e deuses, mas em situá-los no mundo. [...] Neste mundo que se basta a si mesmo, fechado sobre si mesmo, o pagão está fechado. Ele acha-o sólido e bem alicerçado. Ele acha-o eterno. Regula por ele as suas acções e o seu destino. O sentimento de Israel relativamente ao mundo é completamente diferente. Está cheio de suspeita. O judeu não tem no mundo os alicerces definitivos do pagão.», E. Levinas, «L'actualité de Maïmonide» in *op.cit.*, p. 144.

²³⁷ E. Levinas, *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, p. 9.

²³⁸ *Ibid*, p. 18-20.

da cultura cristã e liberal²³⁹. Não é este ou aquele dogma de democracia, de particularismo, de regime ditatorial ou de política religiosa que está em causa. É a própria humanidade do homem.»²⁴⁰

E esta denúncia extremamente crítica da condição de «agrilhado» ou de «prisioneiro» do homem («*être rivé*»²⁴¹) – denúncia que, ao mesmo tempo, uma vez mais revela também aquele que será o verdadeiro móbil da inquietação de Emmanuel Levinas - será depois muito explicitamente reiterada, não só no ensaio de 1935, *De l'Évasion*, onde as noções de «*être rivé*» ou/e «*enchainé*» começam a ganhar o estatuto de filosofemas na obra levinasiana, mas também em 1937, nas notas do «Carnet 1», pela via da reabilitação da subitaneidade do instante presente e de um pensamento do recomeço, isto é, da vez ou do «renascer» (*Wiedergeburt*) em cada instante: um pensamento que já se anuncia no ensaio de 34²⁴² e que dá conta do que, no mesmo «Carnet 1», Levinas chamará a reafirmação da «frescura da existência»²⁴³ na reafirmação da singular liberdade do existente, tanto relativamente a si mesmo, como relativamente à história ou ao mundo. Reabilitação da subitaneidade do instante que estará na origem, quer da *hipóstase* teorizada em *Le Temps et l'Autre* (1946/47) como o evento pelo qual, separado²⁴⁴ e só, o *existente* singular conquista o seu existir, quer da *criação ex-nihilo* tal como Levinas²⁴⁵ a repensará.

Uma denúncia criticamente combativa onde também é difícil não aperceber já o gizar silencioso de uma distância crítica relativamente a Heidegger – relativamente à «*Geworfenheit*» («*Entwurf*» e «*Verfall*» – os existenciais do *Dasein*) e ao «*in-der-Welt-sein*» de Heidegger, bem como relativamente à sua concepção do tempo como horizonte ontológico do ser do ente (uma concepção que ecoa no título de Heidegger de 1927, *Sein und Zeit*) a que Levinas contraporá a sua própria concepção do tempo como tempo *do* outro antes e/ou para além do ser, como tempo da relação absoluta ao outro ou como tempo da vinda, da revelação ou da visitação do outro como outro (como aliás o insinuará, em manifesta

²³⁹ Liberal em sentido lato: «Mas o estado liberal é também o Estado capaz de se pôr em questão.», E. Levinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre Nous*, p. 241.

²⁴⁰ Ibid, p. 23-24.

²⁴¹ Ibid, p. 15.

²⁴² «A verdadeira liberdade, o verdadeiro começo exigiria um verdadeiro presente que, sempre no apogeu de um destino, a recomeça eternamente.», *ibid*, p. 9.

²⁴³ E. Levinas, «Carnet 1» in *op. cit.*, p. 59-60.

²⁴⁴ «A separação do mesmo produz-se no modo de uma vida interior, de um psiquismo. [...] A separação indica a possibilidade para um ente de se instalar e de ter o seu próprio destino.», E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 46, 48.

²⁴⁵ Cf., nomeadamente, E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 88.

contraposição ao título de Heidegger de 1927, o título das conferências proferidas por Levinas, em 1946/47, no Collège Philosophique fundado por Jean Wahl e editadas, em 1948, com o título de *Le Temps et l'Autre*²⁴⁶). Um combate que o filósofo empreenderá pela proclamação da urgência da necessidade da libertação desta amarra ou desta prisão no ser (*como o próprio ser*) – uma libertação a que, em 1935, o filósofo chamará *evasão: evasão e de si e do mundo*. E que, predicando-se, no «Carnet 1» se chama já «a evasão absoluta – o para além»²⁴⁷ do ser (ou da terra ou do mundo ou da história ou da ordem que, para Levinas, é sempre a ordem do ser). Ou seja, a véspera do que Levinas virá a designar por «ateísmo»²⁴⁸ ou «religião»²⁴⁹ para configurar o *des-inter-essamento* do seu «autrement qu'êtré» na incondicional reafirmação do primado do humano repensado a partir da prioridade acordada ao «outro homem» (a própria *santidade*²⁵⁰ tradutora do *kaddosh* hebraico). Uma véspera vigile que é também difícil não aperceber como um eco da *épokhê* husserliana (um eco da hiperbolicidade ou da radicalidade do gesto que ela configura, que não do seu alcance e objectivos em sede husserliana!) – como não só nesta passagem dos «Carnets», onde a própria redução fenomenológica é equacionada por Levinas a um certo *ascetismo* e ao *Chabbat*²⁵¹, mas como também mais tarde, o próprio filósofo o haveria de reconhecer²⁵², nomeadamente, numa nota de rodapé ao seu ensaio de 1972 intitulado

²⁴⁶ No prefácio não datado da edição de 1983 (PUF, Paris) desta obra, Levinas faz duas afirmações que nos importam lembrar aqui: uma primeira, que diz que, neste ensaio do imediato pós-libertação, avançam teses cujos contextos não foram formulados; uma segunda, que reafirma a sua adesão ao projecto filosófico de que esta obra dá conta do nascimento e da primeira formulação, a saber, do facto de tomar o tempo, não como a limitação do ser finito mas como o excesso da socialidade.

²⁴⁷ Ibid, p. 59.

²⁴⁸ «Pode chamar-se ateísmo esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado. [...] Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se posiciona como o mesmo e como eu.», *ibid*, p. 52.

²⁴⁹ «Propomos chamar religião o laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro sem constituir uma totalidade.», *ibid*, p. 30.

²⁵⁰ «A palavra ética é grega. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade da minha obrigação como tal. Seja! Há uma santidade no rosto, mas há sobretudo santidade ou ética para consigo mesmo num comportamento que aborda o rosto como rosto, onde a obrigação para com outrem se impõe antes de qualquer obrigação: respeitar outrem é ocupar-se de outrem, é deixá-lo passar antes de si.», E. Levinas in F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 95.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Cf. E. Levinas, *Autrement qu'êtré*, p. 56-58.

«Idéologie et Idéalisme», onde muito claramente assume a proximidade da véspera e da vigília meta-éticas com:

«[...] a operação husserliana da Redução transcendental que o termo *épokhê* evoca. A exceção ao ser, a que chamamos desinteressamento, terá [...] um sentido ético. A ética seria assim a possibilidade de um movimento tão radical como a redução transcendental»²⁵³

O segundo fio, que igualmente se destaca na tessitura deste artigo de denúncia crítica da filosofia do hitlerismo, é o do culto da força, da «vontade de poder», pela via da qual a ideia de universalidade se altera e cede o lugar à de expansão – pela conquista e pela guerra – num mundo horizontico de senhores e de escravos: ou seja, num mundo esquecido de uma universalidade pensada a partir da universalidade da incondicional primazia da singularidade, da exterioridade²⁵⁴ ou da unicidade absolutas de outrem, como posteriormente Levinas a virá a pensar e a dar a pensar. Uma incondicional primazia da singularidade ou da unicidade absoluta de outrem – a ditada pela sua *expressão* (*kath'auto*), pela sua *revelação* ou pela sua *visitação*²⁵⁵ no âmbito da experiência heteronómico-dissimétrica que a consigna – que, a partir da sua desigualdade originária, será no entanto a condição para repensar meta-eticamente, quer a igualdade, quer a universalidade e a multiplicidade²⁵⁶, numa palavra, o estar e o *ser-com-os-outros*, a socialidade²⁵⁷, a própria *polis*, pensando o *ser-com* a partir da incondicionalidade e da originariedade do «para outrem» – do *sujeito a outrem para outrem*²⁵⁸:

«Como é que a universalidade é compatível com o racismo?», pergunta Levinas. «Há ali – e está na lógica da inspiração primeira do racismo – uma modificação fundamental da própria ideia de universalidade. *Ela deve dar lugar à ideia de expansão*, porque a expansão de uma força apresenta uma estrutura completamente diferente da propagação de uma ideia.

²⁵³ E. Levinas, «Idéologie et Idéalisme» in *Dieu qui vient à l'idée*, p. 21.

²⁵⁴ «O exterior é o essencial e não a universalidade», E. Levinas, «Liasse C» in «Notes Philosophiques Diverses» in *Carnets*, p. 460.

²⁵⁵ Cf. E. Levinas, «La Trace de l'Autre» in *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 194-199.

²⁵⁶ Cf. E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, p. 281-284; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 200 ss.

²⁵⁷ «Tentámos uma fenomenologia da socialidade a partir do rosto do outro homem lendo [...] na sua rectidão de rosto, uma exposição sem defesa à solidão misteriosa da morte e escutando, antes de qualquer expressão verbal, do fundo desta fraqueza, uma ordem a mim significada para não ficar indiferente a esta morte,», E. Levinas, «De l'Un à l'Autre» in *Entre Nous*, p. 170.

²⁵⁸ Cf. E. Levinas, «"Mourir pour..."» in *Entre Nous*, p. 225-227.

A ideia que se propaga destaca-se essencialmente do seu ponto de partida. Torna-se, apesar do acento único que lhe comunica o seu criador, património comum. Aquele que a aceita torna-se o seu dono, tal como aquele que a propõe. A propagação de uma ideia cria assim uma comunidade de «senhores» – é um processo de igualização. Converter ou persuadir é criar pares. A universalidade de uma ordem na sociedade ocidental reflecte sempre esta universalidade da verdade.

Mas a força é caracterizada por um outro tipo de propagação. Aquele que a exerce não se separa dela. Está ligada à personalidade ou à sociedade que a exerce, alarga-as subordinando-lhes o resto. Aqui, a ordem universal não se estabelece como corolário de expansão ideológica – é mesmo esta expansão que constitui a unidade de um mundo de senhores e de escravos. A vontade de poder de Nietzsche, que a Alemanha moderna encontra e glorifica, não é apenas um novo ideal, é um ideal que traz ao mesmo tempo a sua forma própria de universalização: a guerra, a conquista.»²⁵⁹

Acaso não é o alcance político, político-totalitário do ser que este segundo fio já reflecte, reflectindo a inquietação de Levinas, não apenas com as relações da filosofia e do poder (um problema constante desde os gregos!), mas também com o alcance político de uma filosofia pensada em termos de poder – como o é toda a ocidentalidade filosófica? Uma filosofia que ele combaterá com a veemência conhecida em *Totalité et Infini*, advogando o singular poder do impoder²⁶⁰ antes e para além do poder – lembremo aqui essa veemência:

«Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral [...] mantém-se na obediência do anónimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a “estados de alma” pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores.»²⁶¹

Finalmente – importará também sublinhá-lo! –, este breve ensaio de 34 não deixa igualmente de corroborar a confissão de Levinas segundo a qual a sua vida havia decorrido «entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo recusando-se a todo o esquecimento.»²⁶² Hitlerismo, primeiramente, pressentido e, depois, vivido e pensado por

²⁵⁹ Ibid, p. 22-23.

²⁶⁰ «O humano não se oferece senão a uma relação que não é um poder.», E. Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?» (1951) in *Entre Nous*, p. 24.

²⁶¹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 34.

²⁶² E. Levinas in F. Poirié, *Emmanuel Levinas*, p. 83.

Levinas, não como um mero mal-entendido ideológico, ou como um acidente infeliz da racionalidade humana, mas como uma manifestação odiosa da possibilidade do mal – como o salienta o breve «Post-Scriptum» que, em 1990, Levinas redigiu para a edição da tradução americana deste seu ensaio de juventude: no olhar retrospectivo que aí lança a este texto de juventude, Levinas diz que o inspira já aí a «convicção de que a fonte da barbárie sangrenta do nacional-socialismo não reside numa qualquer anomalia contingente do raciocínio humano, nem num qualquer mal-entendido ideológico ocidental»²⁶³. Uma tal fonte, a fonte da qual brota a possibilidade do mal, do «Mal elementar», e portanto a insistente possibilidade de o inumano provir sempre ainda do homem, é o próprio *ser*: o *conatus essendi*²⁶⁴, o esforço ou a aspiração a persistir no ser – ou a própria compreensão do ser como cuidado.

«Ao interessamento do ser, à sua essência primordial que é *conatus essendi*, perseverança contra tudo e todos, obstinação a ser-aí, o humano – amor do outro, responsabilidade pelo próximo [...] – significa o começo de uma racionalidade nova e de além do ser. Racionalidade do Bem mais alta do que toda a essência.»²⁶⁵

O que nos leva a dizer com Miguel Abensour que, sem jamais ser nomeado no corpus textual do título de 34 – como o virá no entanto a ser, e *explicitamente*, no seu «Post-Scriptum» de 1990 –, a reflexão *filosófica* de Levinas em torno do hitlerismo, empreendida neste texto de juventude, tinha manifestamente já implícito um distanciamento crítico relativamente a Heidegger, no início dos anos 30 tido pelo «maior filósofo do mundo»: o «maior filósofo do mundo», sim, é certo, mas, justamente, ainda um filósofo *do mundo*²⁶⁶, o autor do *Discurso de Reitorado* de 1933 (*A Auto-Afirmação da Universidade Alemã*) e o filósofo do Ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», cujo pensamento se mostrava incapaz de escapar à sedução e à idolatria da *pertença* – e portanto ao

²⁶³ Ibid, p. 25.

²⁶⁴ Não há alibis para uma qualquer outra interpretação do *conatus essendi* por Levinas – o idioma do seu pensamento é uma demarcação profundamente crítica deste: «O esforço de existir, a aspiração a perseverar no ser, o *conatus essendi* seria para filósofos como Espinosa o começo de todo o direito. É precisamente isso que eu tento pôr em questão a partir do encontro com a mortalidade – ou o rosto – de outrem [...] É a partir da existência do outro que a minha se coloca como humana. Eu tento imaginar uma antropologia um pouco diferente da que parte do *conatus essendi*, a partir da relação à morte de outrem.», E. Levinas, «Le philosophe et la mort» in *Altérité et Transcendance*, p. 169.

²⁶⁵ E. Levinas, «L'Autre, Utopie et Justice» in *Entre Nous*, p. 258.

²⁶⁶ «Pensar o ser e pensar o saber é pensar a partir do mundo.», E. Lévinas, «La Philosophie et l'Éveil» in *Entre Nous*, p. 93.

paganismo²⁶⁷ –, e ao opróbrio da injustiça, ao subordinar a relação com outrem à relação com o ser:

«Há neste artigo [de 34]», escreve retrospectivamente Emmanuel Levinas em 1990, «a convicção de que esta fonte [a da barbárie sangrenta do nacional-socialismo] reside numa possibilidade essencial do *Mal elementar* onde a boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não se tinha suficientemente prevenido. Possibilidade essa que se inscreve na ontologia do Ser, cuidadoso em ser – do Ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», de acordo com a expressão heideggeriana. Possibilidade que ameaça ainda o sujeito correlativo do “Ser-a-reunir” e “a dominar”»²⁶⁸.

E, alargando a crítica endereçada à *Fundamentalontologie* de Heidegger ao todo da filosofia e da cultura ocidentais, Levinas diz ainda no «Post-Scriptum» de 1990 ao seu ensaio de 34 – um dizer que é também impossível não escutar como um eco do projecto que, em 1935, *De l'Évasion* anunciava e, portanto, como um eco da questão-inquietação que terá ditado e magnetizado a viragem ético-metafísica do trajecto e do projecto filosóficos de Emmanuel Levinas:

«Deve perguntar-se se o liberalismo [em sentido lato, como o termo tem sempre em Emmanuel Levinas, não em sentido estritamente político] basta à dignidade autêntica do sujeito humano. Acaso atinge o sujeito a condição humana antes de assumir a responsabilidade pelo outro homem na eleição que o eleva a este grau? Eleição vinda de um deus – ou de Deus – que o olha e o concerne no rosto do outro homem, seu próximo, lugar original da Revelação.»²⁶⁹

Em suma, a desilusão provocada pelo *Discurso de Reitorado* (1933) de Heidegger – ainda em 1931 (em «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie») tido pelo «maior filósofo do mundo» – e a aproximação fenomenológico-filosófica da barbárie do nacional-socialismo, presente no ensaio de 34, terão conduzido Levinas à justa radicalidade do gesto que se anunciará no seu título de 1935: *De l'Évasion* – um título insólito onde se dá a ouvir a necessidade e a urgência de uma *filosofia da evasão* do ser, diagnosticado como a própria fonte do mal. Uma filosofia onde se pressente já também a formulação *implícita* de uma explicação com Heidegger: assim, se é

²⁶⁷ Cf. E. Levinas, «Heidegger, Gagarine et Nous» (1961) in *Difficile Liberté*, p. 347-351.

²⁶⁸ E. Levinas, «Post-Scriptum» in *op.cit.*, p. 25. A expressão de Heidegger é aquela com a qual o § 41 de *Ser e tempo* define o *Dasein*: «O *Dasein* é um ente para o qual no seu ser há o seu próprio ser». «Le *Dasein* est un étant pour lequel en son être, il y va de son être même.»

²⁶⁹ *Ibid*, p. 26.

certo que, como sucintamente vimos antes, na obra de 1930 Levinas já lê Husserl através de Heidegger, os títulos de 34 e de 35 – que se reflectem e iluminam mutuamente –, lavram manifestamente o início da dissensão crítica de Levinas com Heidegger... e, latamente, com o todo da ocidentalidade filosófica²⁷⁰ entretecida pelos fios do ser e esquecida de uma transcendência *ab-soluta*: a transcendência ético-metafísica lembrada e repensada por Levinas na pegada do veio bíblico da civilização ocidental – um veio que, já no dizer de *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme* (1934), postulava «a liberdade absoluta do homem defronte do mundo e das possibilidades que solicitam a sua acção»²⁷¹. Um veio que postulava a separação do homem do mundo que Levinas saberá bem herdar para (arqui)originariamente o aproximar de outrem e, a partir dessa aproximação in-finita, repensar o mundo e tudo quanto é do mundo – numa palavra, para repensar o instituído ou a «sabedoria das nações», como ele o designa, a partir da incontornável primazia da singular excepcionalidade do absolutamente outro e da responsabilidade incondicional e infinita *para* (com) *ele*: *para* (com) *ele* e *por ele*²⁷² – solicitada pela sua vulnerabilidade extrema ou pela sua mortalidade.

– 5º.) de *De l'Évasion*²⁷³, o ensaio de 1935 (reeditado em livro em 1982 graças ao cuidado de Jacques Rolland) redigido no contexto de «uma situação intelectual do fim do sentido [...] na véspera dos grandes massacres»²⁷⁴ onde, para além de uma crítica do idealismo²⁷⁵, então em voga, Emmanuel Levinas faz um diagnóstico implacável da filosofia e da civilização ocidentais que, porque *determinantemente* inspiradas e

²⁷⁰ Levinas usará dizer: «E ainda hoje eu digo a mim mesmo que Auschwitz foi cometido pela civilização do idealismo transcendental.», E. Levinas in F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 84.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 8.

²⁷² «O Outro no Mesmo é a minha substituição pelo outro segundo a *responsabilidade*, pela qual, *insubstituível*, eu sou intimado. *Pelo* outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é psiquismo.», E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 146.

²⁷³ E. Levinas, *De l'Évasion* (Fata Morgana, Montpellier, 1982), um ensaio que começou por ser publicado no tomo V (1935/1936) das *Recherches Philosophiques*. Na edição de 82, de onde o citamos, o livro é acompanhado, quer por uma *introdução* de Jacques Rolland intitulada «Sortir de l'être par une nouvelle voie» (p. 9-64), quer por *anotações* do mesmo J. Rolland (p. 101-122).

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 7.

²⁷⁵ Desde o famoso encontro de 1929 entre Cassirer e Heidegger, em Davos, que Levinas havia tomado posição contra o idealismo, cf. E. Levinas, *Les Imprévus de l'Histoire*, p. 209; *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 80-83.

cinzeladas pelo ser, o filósofo ousará predicar ainda de bárbaras²⁷⁶ – um diagnóstico que, conseqüente e explicitamente, o leva a declarar a necessidade e a urgência de sair do ser por «uma nova via» - que repensaria ao mesmo tempo o estatuto do sujeito, do pensamento, da filosofia, da racionalidade e do ser - e a ir ao encontro de «impossíveis pensamentos novos»²⁷⁷: a direcção desta nova via não é no entanto ainda aí nem nomeada nem indicada, mas tão-somente sugerida. Será, de facto, preciso esperar pelos «Carnets» para a ver desenhar-se e nomear-se!

O que é dizer que, sob o signo de uma *filosofia da evasão do ser* (ou da “excendance”²⁷⁸, como à data Levinas também a designa), este ensaio de uma vintena de páginas de 1935, tido pelo primeiro texto filosófico pessoal de Levinas, mostra já o *pressentimento* do filósofo do pior na sua convicção da barbárie subjacente à filosofia e à civilização ocidentais, e portanto na sua convicção do alcance político-totalitário²⁷⁹ do ser e da filosofia *do ser* – um alcance que, reafirmemo-lo, o filósofo tinha igualmente já pressentido, detectado e sublinhado no ensaio de 1934, em *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l’Hitlérisme*, de que *De l’Évasion* (1935) nos parece o conseqüente e, digamos, natural prosseguimento. Lembremos o *desideratum* desta obra de 35 proposto por Levinas com o sentido da necessidade e da urgência:

«Trata-se de sair do ser por uma nova via no risco de inverter certas noções que ao senso comum e à sabedoria das nações parecem as mais evidentes.»²⁸⁰

Desideratum no qual sobressai uma dupla intenção, que destacamos. Uma primeira, que salienta o quanto estes dois ensaios de 1934 e de 1935, respectivamente, preparam – e anunciam mesmo – já uma *viragem* inaudita no percurso filosófico de Emmanuel Levinas: hipótese aliás igualmente sublinhada por Miguel Abensour²⁸¹ no seu admirável posfácio ao título de 34, onde refere também a estrita imbricação destes dois ensaios: uma imbricação pela qual, em seu entender, não são apenas as reflexões filosóficas do ensaio de 34, acerca da filosofia do hitlerismo, que são passíveis de, retrospectivamente, serem iluminadas na sua compreensão filosófica pelo ensaio de 35. Também a compreensão do desígnio deste

²⁷⁶ «Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara.», *ibid.*, p. 98.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 8.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁷⁹ Cf. E. Levinas, «Notes Philosophiques Diverses» in *Carnets*, p. 251.

²⁸⁰ E. Levinas, *De l’Évasion*, p. 99.

²⁸¹ Miguel Abensour, «Le Mal Élémental» in *op.cit.*, p. 98.

ensaio pode ser iluminada pelas reflexões de Levinas em torno da filosofia do hitlerismo presentes no ensaio de 34.

De l'Évasion afigura-se-nos, de facto, o sucedâneo como que lógico de *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme* – e isto porque, e pelo antes dito acerca do ensaio de 34, e pelo que da noção ou da categoria de *evasão* Levinas diz no ensaio de 35, a *evasão* aspira a dissipar o «sentimento agudo de [se] estar amarrado [*d'être rivé*]]²⁸² e a quebrar o «aprisionamento» [*emprisonnement*], «*enchaînement*»] ao ser, tido pelo dogma fundamental do pensamento. O que é dizer que a *experiência do ser* como amarra ou prisão, detectada e denunciada como o próprio da filosofia do hitlerismo no ensaio de 34, vai como que natural e necessariamente conduzir o filósofo à *experiência da náusea*²⁸³ e da *revolta* (estados nos quais o «eu» experimenta o sentimento de «estar amarrado a si» e nos quais *faz* «a própria experiência do ser») e, *ipso facto*, à consciência da necessidade e da urgência da *evasão* das garras e da prisão do ser (que, na brutalidade do seu absurdo, o cativoiro plasmou igualmente para Levinas):

«[...] na *evasão*», escreve Levinas, «nós não aspiramos senão a sair. É esta categoria de saída [...] que se trata de apreender em toda a sua pureza. Tema inimitável que nos propõe sair do ser. [...] à necessidade de *evasão*, o ser não aparece somente como o obstáculo que o pensamento livre teria de franquear, [...] mas como um aprisionamento de onde se trata de sair.»²⁸⁴

Uma *viragem* inaudita, dizíamos, estes ensaios de 1934 e de 1935 preparam – e anunciam mesmo – já uma *viragem* inaudita no percurso filosófico de Emmanuel Levinas que, não designando embora ainda a direcção da «nova via», não deixa no entanto de insinuar já, pelo menos, aquele que virá a ser o *idioma* meta-ético-filosófico de Levinas – um idioma à data não mais do que *implicitamente* sugerido em passagens como esta do ensaio de 35, onde a preocupação com o humano, com a felicidade e a dignidade humanas – preocupação igualmente já manifestada no ensaio de 34, lembramos para salientar a insistência desta preocupação de Levinas –, sobrepondo-se ao cuidado interessado em ser, surge aos olhos do filósofo como a verdadeira preocupação filosófica – e portanto como a via a per-seguir, a pensar e a nomear filosoficamente:

«Qual é o ideal de felicidade e de dignidade humanas que ela [a *evasão* ou a «*excendance*» do ser] promete?»²⁸⁵, pergunta Levinas.

²⁸² E. Levinas, *De l'Évasion*, p. 70.

²⁸³ «A náusea como tal não descobre senão a nudez do ser na sua plenitude e na sua irremissível presença.», *Ibid*, cap. VI, p. 90.

²⁸⁴ *Ibid*, p. 73.

²⁸⁵ *Ibid*, p. 74.

Uma preocupação que, notemo-lo, ecoará igualmente nos *Carnets* – como, *implicitamente*, já tinha também ecoado em «Martin Heidegger et l'ontologie» (1932), como sumariamente antes o referimos, e, *explicitamente*, em *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme* (1934) – como um eco do legado da tradição bíblica, judaico-cristã, que, no dizer de Levinas, não sem justiça pensava que «o objectivo da civilização é a dignidade e a felicidade da pessoa»²⁸⁶. Uma preocupação pelo humano, pela condição ou «incondição» do humano que, insistente, como é, ao longo de toda a obra, Levinas fará de novo ressoar no seu «Post-Scriptum» de 1990 ao ensaio de 34, onde, lembramos de novo, ousa perguntar:

«Deve perguntar-se se o liberalismo [não em sentido estritamente político, tal como hoje se entende] basta à dignidade autêntica do sujeito humano. Acaso o sujeito alcança a condição humana antes de assumir a responsabilidade pelo outro homem na eleição que o eleva a este grau?»²⁸⁷

A segunda intenção que, em íntima conexão com esta primeira, no meu entender o referido *desideratum* deixa aperceber é o quanto, em 1935, Emmanuel Levinas estava já consciente da tarefa! Da necessidade e da urgência da sua tarefa! Bem como da sua radicalidade e da sua enormidade, uma vez que ela implicava nada mais, nada menos do que «sair do ser por uma nova via» – e, *ipso facto*, ir para além da própria «sabedoria das nações», toda ela tecida pelas malhas do ser. O que, por sua vez, implicava nada mais, nada menos do que a ousadia de uma tríplice ruptura:

1ª. A ruptura crítica com a herança grega da filosofia e a reafirmação ou na reafirmação do registo estritamente filosófico – e não literário e/ou romântico-utópico²⁸⁸ e/ou teológico –, da *evasão do ser* que, no dizer de Levinas, conduz precisamente «ao coração da filosofia», que permite repensar diferentemente: com efeito, se a filosofia fala grego²⁸⁹, e se tudo deve ser *quase*-traduzido em grego, se a filosofia veio destronar a tirania da opinião, a verdade é que, regida, como *determinantemente* ela é, pelo ser, ela acabou por se impor como uma nova tirania: a tirania de um *logos* desinspirado, solitário, livre, interessado, soberbamente todo-poderoso que, na virilidade do exercício ensimesmado da sua liberdade, exclui outrem.

²⁸⁶ E. Levinas, «Carnet 7» in *op. cit.*, p. 182.

²⁸⁷ E. Levinas, «Post-Scriptum» in *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, p. 26.

²⁸⁸ E. Levinas, *De l'Évasion*, p. 67-68.

²⁸⁹ Para Levinas a filosofia fala grego – nasceu na Grécia para destronar «a opinião onde todas as tiranias ameaçam e espreitam.», E. Levinas, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 166.

«Daí que a necessidade da evasão – », escreve Levinas em *De l'Évasion*, «plena de esperanças quiméricas ou não, pouco importa – nos conduz ao coração da filosofia. E permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser.»²⁹⁰

De notar que a *evasão do ser – evasão* que é um termo que Levinas²⁹¹ assume ter herdado da crítica literária sua contemporânea – tem como objectivo *renovar* a própria questão do ser e repensar a filosofia. Melhor, a *evasão do ser* permite renovar *e* a questão *e* o ser na sua tão íntima articulação, repensando-os e reinventando-os, como Levinas fará, ao salientar, por um lado, a secundariedade e a hipoteca da questão (ou da pergunta) ao primado da resposta e da responsabilidade (questão que, em Levinas, surge com o «terceiro», *terstis*, *testis*, e portanto com a necessidade de julgar), por outras palavras, ao salientar que a própria questão já responde, e ao salientar, por outro lado, a interrupção e o endividamento do ser à primazia da incondicionalidade do Bem, ou seja, da ética meta-ontológica, meta-gnosiológica e meta-ético-filosófica: com efeito, sob o signo desta renovação do «ser enquanto ser» e, portanto, sob o signo da sua reinvenção da própria filosofia, estava já em questão repensar o *aparecer* da própria onto-fenomenalidade a partir da originariedade e da *passiactividade*²⁹² da resposta responsável, isto é, da responsabilidade meta-ética, como nomeadamente e muito explicitamente²⁹³ *Autrement qu'être* (1974) o dirá.

2ª. A ruptura com a própria civilização ocidental que, porque *privilegiadamente* inspirada, cinzelada e marcada, como de facto ela é, pelo ser, que ela aceita *sem justificar*, Emmanuel Levinas ousa predicar de «bárbara»:

«[A evasão] permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser. [...] Qual é a estrutura deste ser puro? Tem ele a universalidade que Aristóteles lhe confere? É ele o fundo e o limite das nossas preocupações como o pretendem alguns filósofos modernos? Não é ele, pelo contrário, senão a marca de uma

²⁹⁰ E. Levinas, *De l'Évasion*, p. 74.

²⁹¹ «Este termo [evasão] que nós pedimos emprestado à linguagem da crítica literária contemporânea, não é somente uma palavra na moda; é um mal do século.», *ibid*, p. 70.

²⁹² Quase-conceito de Derrida para designar que uma tal passividade é, não obstante, activa – que, apesar da sua passividade, ela não deixa por isso de responder.

²⁹³ «A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer, quer dizer, a própria origem da origem.», E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 204.

certa civilização, instalada no facto consumado do ser e incapaz de dele sair?»²⁹⁴

E ainda:

«Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara.»²⁹⁵

3ª. A ruptura crítica com a própria filosofia que desenhava o horizonte da sua contemporaneidade na qual o filósofo se havia formado e da qual se sentia herdeiro e, portanto, a ruptura *implícita* com Heidegger, o autor do *Discurso de Reitorado* de 1933 e o pensador do ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», o seu mestre mais prestigioso, sim, é certo, mas um mestre que, já em meados dos anos 30, não passava aos olhos admirativos de Levinas do prolongamento da herança helénica da filosofia – a mesma que, em razão da sua barbárie, o filósofo estimava ser absolutamente necessário e urgente repensar e ultrapassar.

O que é dizer que Levinas não precisou afinal de esperar por «L'ontologie est-elle fondamentale?» (1951) ou por «Sans Identité»²⁹⁶ (1970), por exemplo, para *explicitamente* ousar colocar algumas questões a Heidegger, ele que na obra de 47, pelo essencial redigida no cativo – *De l'Existence à l'Existant* – postulava já *explicitamente* a necessidade de sair do clima de pensamento heideggeriano²⁹⁷ sem, com isso, retroceder a uma filosofia de cariz pré-heideggeriano. O que era ainda um modo de reiterar o quanto Heidegger era de facto incontornável, ele que, aos olhos de Levinas, não resumia apenas a evolução *interessada* da ocidentalidade filosófica, mas a exaltava, mostrando assim em quanta embriaguez mergulhava, no fundo, a lúcida sobriedade dos filósofos²⁹⁸... De facto, como não pensar também que as questões que estruturam, orientam e decidem a *viragem* filosófica anunciada e plasmada em *De l'Évasion* nos termos de uma *filosofia da evasão do ser* (1935) visam já também Heidegger? (como aliás o visam os próprios títulos de 47: *De l'Existence à l'Existant* e *Le Temps et l'Autre*). E nem sequer apenas de modo implícito, embora sem ainda o nomear explicitamente... Escutemo-las de novo:

«[...] a necessidade da evasão – plena de esperanças quiméricas ou não, pouco importa – conduz-nos ao coração da filosofia. E permite

²⁹⁴ E. Levinas, *De l'Évasion*, p. 74.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ «Ousemos finalmente colocar questões a propósito de Heidegger.», E. Levinas, «Sans Identité» in *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 107.

²⁹⁷ Cf. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 19.

²⁹⁸ Cf. E. Levinas, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 171.

renovar o antigo problema do ser enquanto ser. Qual é a estrutura deste ser puro? Tem ele a universalidade que Aristóteles lhe confere? *É ele o fundo e o limite das nossas preocupações como o pretendem alguns filósofos modernos?*»²⁹⁹

Eu sublinho. E pergunto: como não incluir Heidegger no número destes «filósofos modernos»? Pois não era ele o filósofo moderno para quem o ser, na sua condição de «*das transcendens schlechthin*»³⁰⁰, era de facto «o fundo e o limite das nossas preocupações»? Não era ele o filósofo que pensava o ser do *Dasein* lançado no mundo e a própria compreensão do ser como *cuidado* (*cura*, *Sorge*, *Fürsorge*³⁰¹). E não era isto *também ainda*, ou não era isto *já também* da parte de Emmanuel Levinas, uma reafirmação da radicalidade e da desmesura (e, podemos nós acrescentar, da justiça e da justeza), quer do seu *idioma* filosófico, quer da sua tarefa, uma vez que ela implicava um ir *para além* da própria radicalidade requerida e então praticada pela *Fundamentalontologie* de Heidegger? *Fundamentalontologie* que, dando embora um *passo atrás* (*Schritt zurück*) no caminho do sentido da Metafísica da presença, a fim de reencontrar o fulgor originário do ser entre os pré-socráticos e a fim de desconstruir a sombranceria do teórico, aos olhos de Levinas não passava ainda de um mero prolongamento da filosofia grega. Como, de uma forma que não poderia aliás ser mais explícita, Levinas o diz na *Liasse D* dos *Carnets* reiterando a urgência da necessidade ou da eticidade (*il faut*) de um «ponto de vista novos» para o pensamento filosófico. E isto, depois de se ter já demarcado, de uma forma que não poderia também ter sido mais explícita, no «Carnet 1»³⁰², datado de 1937, do pensamento do *In-der-Welt-sein* de Heidegger pela via de uma singular apologia da «solidão»³⁰³ – «solidão» que, como sabemos, será em Levinas sinónimo de «separação», de «independência na dependência», numa palavra, de criaturalidade e, portanto, de reafirmação da unicidade excepcional (de único e não de uno!) da «singularidade» ou da ipseidade; numa palavra,

²⁹⁹ E. Levinas, *De l'Évasion*, p. 74.

³⁰⁰ «*Sein ist das transcendens schlechthin.*», M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979, § 7, p. 38.

³⁰¹ *Ibid.*, § 41 «Das Sein des Daseins als Sorge», p. 191 ss.

³⁰² «Transformando a solidão numa forma do *In-der-Welt-Sein* Heidegger interdita-se de ver na solidão [...] o nada do próprio facto do ser e a via da salvação. [...] O mal da solidão não é o facto de um ser que se sente mal no mundo; mas o mal do próprio facto [...] do ser – que não se pode remediar por um ser mais completo, mas pela salvação. Salvação não é ser.», E. Levinas, «Carnet 1» in *Carnets*, p. 52.

³⁰³ «Je – Solitude. Être seul – seul au monde – solipsisme [...]. C'est en posant la solitude en termes spécifiques du «je» que l'on peut découvrir le sens de la «collectivité».», E. Levinas, Carnet 2 in *Carnets*, p. 67-68.

sinónimo de «ateísmo»³⁰⁴, e a condição de possibilidade do «novo ponto de vista» requerido por Levinas para filosofar diferentemente no rastro inspirador do outro veio da cultura ocidental que Heidegger esqueceu e que Levinas lembra e assume e, no essencial, tende a contrapor ao helenismo do «mesmo» e do «uno» (outros nomes da designação da luz do ser, do fenómeno e da forma, da idolatria e do paganismo): o veio da tradição bíblica judaico-cristã³⁰⁵ que, a seus olhos³⁰⁶, será por excelência o portador da *outra via* necessária à filosofia: a via do outro (na sua magistralidade, vulnerabilidade, altura, enigmaticidade e expressividade (*kath'auto*)) como um absurdo ou um escândalo no ser. E portanto como uma interrupção do ser. Eis a nota da *Liasse D*:

«Heidegger – prolongamento do pensamento grego –
 Opor-lhe o judaísmo ?
 Mas o seu pensamento está inteiramente cristianizado. [...]
 O que é preciso é um ponto de vista novo.»³⁰⁷ Levinas sublinha.

Heidegger, lembremo-lo também de passagem, propondo embora um *passo atrás* (*Schritt zurück*) na história do pensamento filosófico a fim de, à luz da radicalidade da sua *Fundamentalontologie*, lembrar o seu originário esquecimento da diferença ontológica, não deixou igualmente de reconhecer que o pensamento ocidental estava também marcado pela tradição cristã. Pretendeu, não obstante, que o cristianismo não passava de uma mera transformação, de uma metamorfose da língua e do pensamento

³⁰⁴ «Création [...] ce qui rend possible l'athéisme.», E. Levinas, «Notes Philosophiques Diverses» in *Carnets*, p. 285. E na mesma página pode ler-se: «Partir de l'athéisme – c'est partir de l'homme.»

³⁰⁵ Não será talvez por acaso que Levinas comece por colocar *Eros* na origem e como a condição de possibilidade da própria sociabilidade (cf. «Carnet 2», «Carnet 3» e «Carnet 7») – um *Eros* porém já repensado para além da sua configuração helénica: «O amor», escreve Levinas no «Carnet 2», datado de 1942, «não é assim por conseguinte uma escolha numa multiplicidade – é ele que possibilita a multiplicidade. Ele precede-a.» E. Levinas, «Carnet 2» in *Carnets*, p. 76. E no «Carnet 3», datado de 1943, o filósofo-prisioneiro precisa: «*Eros* torna-se amor no sofrimento pelo sofrimento (do outro).» E. Levinas, «Carnet 3» in *Carnets*, p. 99. Ou seja, *Eros* é já aqui um outro nome da própria meta-ética – da própria relação ética, segundo Emmanuel Levinas.

³⁰⁶ «Triunfar no fracasso, que é a essência do cristianismo, aproxima-se do social onde por amor se sofre com o sofrimento de outrem – e onde nos alegamos com as alegrias de outrem – através {e apesar} das suas próprias alegrias ou sofrimentos. Rever tudo isto.», E. Levinas, «Carnet 3» (1943) in *Carnets*, p. 109.

³⁰⁷ E. Levinas, *Carnets*, p. 467.

gregos³⁰⁸ – pretensão que, como com infinita precaução Marlene Zarader o refere em *Heidegger et les Paroles de l'Origine*³⁰⁹, se afigura altamente problemática: com efeito, como aceitar, sem problematizar, a filiação directa entre a Grécia e o Cristianismo? Como esquecer que o próprio Cristianismo mergulha, necessariamente, as suas raízes tanto na fonte grega como na fonte bíblico-judaica? Como esquecer que os conceitos fundadores, ou as próprias palavras que inauguram a história da ocidentalidade filosófica, tanto mergulham nos Fragmentos dos Pré-Socráticos como nos versículos bíblicos? Como Derrida o lembra com *khôra* e o *messiânico*, os dois nomes dados à duplicidade da origem³¹⁰. Numa palavra, como esquecer que, quer filosoficamente quer culturalmente, somos e «Gregos» e «Bíblicos»? Que tanto nos devemos à Grécia como à Bíblia, pois, no mundo que é o nosso, tudo são traduções de traduções *do intraduzível*? Como aliás a seu modo o próprio Levinas o diz:

«Eu sou pela herança grega. Ela não está no começo, mas tudo deve poder ser “traduzido” em grego. A tradução das Escrituras pelos Setenta simboliza esta necessidade.»³¹¹

Mais e mais liminarmente ainda: se *tudo* não passa de facto de tradução de tradução *do intraduzível*, de tradução de um *segredo sem segredo* que nos guarda e ao próprio porvir, como esquecer, como sobretudo Derrida o há-de lembrar – e ao próprio Levinas³¹², e já em 1963, em «Violence et Métaphysique»³¹³! –, não só a não-identidade a si de qualquer um destes

³⁰⁸ Que o cristianismo tanto mergulha na Grécia como no Judaísmo é o que historiadores como Moses Finley e Arnaldo Momigliano também testemunham – ou o título provocador de Bruno Delorme, *Le Christ Grec: de la tragédie aux Évangiles*, Bayard, Paris, 2009.

³⁰⁹ Marlene Zarader, *Heidegger et les Paroles de l'Origine*, Vrin, Paris, 1990, p. 273 ss.

³¹⁰ «[...] demos dois nomes à duplicidade destas origens. Porque aqui a origem é a própria duplicidade, uma e a outra.», J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2000, p. 30.

³¹¹ E. Levinas, «Violence du Visage» in *Altérité et Transcendance*, p. 179.

³¹² «Em grego, na nossa língua, numa língua enriquecida com todos os aluviões da sua história – e já a nossa questão se anuncia – [...] ele [o «pensamento que não quer mais ser por fundação pensamento do ser», como o de Levinas] apela-nos à deslocação do logos grego; à deslocação da nossa identidade, e talvez da identidade em geral; ela apela-nos a deixar o lugar grego, e talvez o lugar em geral em direcção [...] a uma palavra profética tendo já soprado não apenas a montante de Platão, não somente a montante dos pré-socráticos, mas aquém de toda a origem grega, em direcção ao outro do Grego (mas será o outro do Grego o não-Grego? Sobre tudo, poderá ele chamar-se o não-Grego? E a nossa questão aproxima-se).», J. Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'Écriture et la Différence*, p. 122.

³¹³ Cf. J. Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'Écriture et la Différence*, p. 117-228.

dois referentes *propriamente* chamados «helenismo» e «judaísmo» (na sua (mútua) condição de traduções do intraduzível) [uma não-identidade a si que, no fundo, notemo-lo também de viés, o próprio Levinas sublinhará igualmente ao salientar as marcas do fulgor dos «maravilhosos instantes»³¹⁴ da alteridade absoluta, de proveniência e de inspiração bíblico-talmúdica, no *corpus* da própria ocidentalidade filosófica – e de que eu destacaria, para além do *Bem para-além do ser*³¹⁵, a ideia de infinito de Descartes], como o facto de a filosofia, não só não ser uma, como nunca ter tido uma só e única memória³¹⁶? Uma única e mesma raiz, como no entanto Husserl e Heidegger, estes dois grandes Gregos modernos, cada um a seu modo o pretenderam³¹⁷? Tal é e o sentido e o alcance da objecção que, num texto datado de 1970 com o título de «Sans Identité», Emmanuel Levinas endereçava a Heidegger, que todavia não nomeia – lembremo-la aqui:

³¹⁴ Na peugada da exterioridade ou da alteridade do Infinito, Levinas faz questão de lembrar alguns «instantes maravilhosos» que são instantes de excepção, e portanto de interrupção, nesta tradição : instantes como «o Uno sem o ser do *Parménides* de Platão; o *eu* que abre passagem no *cogito* aquando do naufrágio de todo o ser, mas antes da salvação do *eu* no ser; como se o naufrágio não tivesse ocorrido; a unidade kantiana do «eu penso» antes da sua redução a uma forma lógica que Hegel reconduzirá ao conceito; Eu puro de Husserl, transcendendo na imanência, aquém do mundo, mas também aquém do ser absoluto da consciência reduzida; o homem nietzschiano abanando o ser do mundo na passagem ao super-homem, «reduzindo» o ser não a golpes de parênteses, mas pela violência de um verbo inaudito, desfazendo pelo não-dizer da dança e do riso [...] os mundos que tece o verbo aforístico que os demole; retirando-se do tempo do envelhecimento (da síntese passiva) pelo pensamento do eterno retorno. A redução fenomenológica procurando, para além do ser, o Eu puro», E. Levinas, «Sans Identité» in *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 106.

³¹⁵ «O meu ensino permanece, no fim de contas, muito clássico», refere Levinas, «ele repete na peugada de Platão que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela a consciência. A sabedoria «é a de que o Bem ordena», E. Levinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre Nous*, p. 240.

³¹⁶ «[...] nunca a filosofia foi o desenvolvimento responsável de uma única intimação originária ligada à língua única ou ao lugar de um único povo. A filosofia não tem uma única memória. Sob o seu nome grego e na sua memória europeia, ela sempre foi bastarda, híbrida, enxertada, multi-linear, poliglota, e temos de ajustar a nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a esta realidade que foi também uma chance, e que permanece mais do que nunca uma chance.», J. Derrida, *Le Droit à la Philosophie du point de vue Cosmopolitique*, UNESCO/Verdier, Paris, 1997, p. 33.

³¹⁷ «Que Platão seja aos olhos de Husserl o instituidor de uma razão e de uma tarefa filosóficas cujo *telos* dormia ainda na sombra; que ele marque, pelo contrário, para Heidegger, o momento em que o pensamento do ser se esquece e se determina como filosofia, esta diferença não é decisiva senão à saída de uma raiz comum que é grega», J. Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'Écriture et la Différence*, p. 120-121.

«Os versículos bíblicos não têm aqui por função provar; mas eles testemunham por uma tradição e por uma experiência. Não têm eles direito à citação, pelo menos igual àquele de que beneficiam Hölderlin e Trakl? [com Georg, os poetas de Heidegger] A questão tem um alcance mais geral: as Sagradas Escrituras lidas e comentadas, no Ocidente, inclinaram a escrita grega dos filósofos ou não se uniram a ela senão teratologicamente? Acaso filosofar é decifrar uma escrita escondida num palimpsesto?»³¹⁸

Se, atentamente à escuta da «matinalidade helénica» a fim de retirar o ser do esquecimento – e tal é o alcance e a radicalidade da sua «Desconstrução» [*Destruction*³¹⁹]! –, Heidegger³²⁰ cedeu estranhamente ao esquecimento da outra fonte alimentícia da ocidentalidade filosófico-cultural, Levinas, *por sua vez*, não só sublinhará a matinalidade absoluta da fonte bíblico-talmúdica, como a vem lembrar e ao seu ensinamento, lembrando, enfatizando e fazendo sua a prioridade por ela outorgada ao humano, à felicidade e à dignidade do humano (para ele) *aqui*, em detrimento do «mistério da terra» e da frieza do anonimato e da universalidade do ser: humano que, como sucintamente vimos antes, Heidegger terá esquecido, ou a que, pelo menos, terá sido indiferente³²¹, como, profundamente crítico, apesar da dita timidez da questão que lhe endereça, Levinas ousará *uma vez mais* lembrá-lo no seu prefácio ao livro de Zarader – uma crítica que, para terminar, lembraremos também aqui porque ela nos permitirá salientar, não só a radicalidade do diferendo *abertamente* crítico que, *desde os «Carnets»*, Levinas trava com Heidegger e, indirectamente, com a ocidentalidade filosófica e cultural, mas também a fonte e as razões de tal diferendo – mostrando igualmente como este diferendo passa por uma diferente concepção da filosofia. Uma diferente concepção na qual, a par da latitude da fonte inspiradora do registo ético-

³¹⁸ E. Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 108.

³¹⁹ Cf. M. Heidegger, «§ 6. A tarefa de uma desconstrução da história da ontologia» [§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie], *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979, p. 19-27.

³²⁰ «[...] Heidegger [...] não nega o peso do começo bíblico, mas deixa-o muito simplesmente em silêncio. Quer dizer que a «outra fonte», de que parecia absolutamente natural – antes de Heidegger dominar a paisagem do pensamento contemporâneo – considerar que ela constituía uma parte não negligenciável da nossa herança, encontra-se, não contestada, mas oculta por Heidegger, ao ponto de deixar, no seu texto, qualquer coisa como um *branco*.», Marlène Zarader, *Heidegger et les Paroles de l'Origine*, Vrin, Paris, 1990, p. 279.

³²¹ Uma indiferença a que não será de todo alheia a sua crítica do humanismo, cf. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*: o problema é a velhíssima questão do homem, do *próprio* do homem ou da humanidade do homem ser um “conceito” sempre novíssimo e *por vir*...

-metafísico, que será o da filosofia de Emmanuel Levinas – um registo pelo qual, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas a designará de «sabedoria do amor»³²², e já não de «amizade pelo saber» –, sobressai também a justeza, se não mesmo a justiça que anima a sua intenção e que, ao mesmo tempo, diz também algo das razões que a terão ditado: a saber, responder «aos mais pungentes eventos do nosso século» (que a filosofia heideggeriana não só não terá sabido evitar, como, em parte, legitimará em razão do seu paganismo e da sua veia ontológica) e a tentar doravante evitá-los inclinando «a escrita grega» da filosofia para vozes «mais antigas do que a de Anaximandro». Uma inclinação que diz a orientação da evasão, primeiro, e do *para além* do ser, depois.

«O homem é um parceiro, mas é o *Geviert* que detém o sentido pleno; não há neste remontar às fontes ditas gregas, e além destas fontes, nenhuma prevalência do humano. Nada se refere à subjectividade do homem nem à pessoa como fim em si. É aliás por vezes pela sua denúncia do falso humanismo e, apesar da dificuldade de ser homem, das facilidades deste humanismo – é pela atenção prestada à implantação terrestre do homem e ao mistério da terra e das coisas que o pensamento heideggeriano é reconhecido por certos espíritos. *A nossa tímida questão consiste em perguntar se esta não-prevalência do homem, do seu rosto e da sua miséria, sobre o mistério da terra e da Sache, sobre o assunto do ser anónimo ou do Neutro nos seus nomes anónimos, responde aos mais pungentes eventos do nosso século e justifica este mandar passear das vozes mais antigas do que Anaximandro, quando no fundo elas entraram a título de documentos nas Escrituras do Ocidente.*»³²³

Eu sublinho. E sublinho para ir ao reencontro da primeira parte deste escrito e para salientar, para além dos aspectos acima referidos, como esta passagem confirma que a demarcação crítica de Emmanuel Levinas de Heidegger – *que pela primeira vez se enuncia explicitamente nos «Carnets»* – tem a marca da escuta atentíssima destas «vozes mais antigas do que a de Anaximandro», confirmando também assim o contributo do legado de tais vozes para a *viragem ético-metafísica* do pensamento que procurava um timbre próprio, *pelo menos*, desde 1935. Desde *De l'Évasion*. Uma *viragem* que é a resposta pessoal, a resposta singular, a resposta responsável do *prisioneiro-filósofo* Emmanuel Levinas aos «pungentes eventos» que lhe foi dado ter de viver e cuja repetição importava a todo o custo doravante evitar.

³²² «A filosofia é esta medida trazida ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade e como a sabedoria do amor.», E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 205.

³²³ E. Levinas, «Préface» a M. Zarader, *Heidegger et les Paroles de l'Origine*, p. 12.

Pelo que, em jeito de arrematada conclusão da hipótese da minha leitura dos *Carnets* sucintamente aqui exposta, direi: se o percurso filosófico-intelectual de Emmanuel Levinas até meados dos anos 30 o havia levado, sob o pressentimento do pior, a pugnar pela urgente necessidade de sair do ser; se o título de 35, *De l'Évasion*, preparava e anunciava já uma viragem inaudita no percurso teórico-filosófico de Emmanuel Levinas sob a designação de *filosofia da evasão do ser*; o que, por excelência, os *Carnets* agora testemunham é que essa viragem terá encontrado a sua *direcção* e recebido o seu *nome* com a *experiência do cativo* de Emmanuel Levinas no seio dos «mais pungentes eventos» do seu século. Uma experiência *excepcionalmente* vivida, como ela foi, como uma *experiência do judaísmo*. Uma *experiência* que, a par de ter posto a nu a profunda malignidade que habita o ser, ou de que o ser pode ser capaz (e é toda a ocidentalidade filosófico-cultural no registo onto-teológico que *determinantemente* é o seu que está sentada no banco dos réus!), terá inspirado a Emmanuel Levinas uma *nova orientação* para a filosofia e uma *outra incondição* para o humano. Uma e outra modulando o *timbre* ético-metafísico que, no contexto da história da filosofia e, especificamente, no contexto da filosofia contemporânea, singulariza o pensamento de Emmanuel Levinas. Uma e outra constituindo e alimentando, não sem demasiadas ilusões, é certo³²⁴, e longe, bem longe de todo e qualquer utopismo, a *fé* de Levinas na possibilidade de doravante se lograr prevenir e evitar o pior – e que é também a *fé* de Levinas na filosofia e na responsabilidade da filosofia. Uma *fé* que eu creio também indistinta de uma ininterrupta injunção à incondicionalidade da responsabilidade do filósofo e do pensamento filosófico.

É das impressões *desta* leitura dos *Carnets* que brotou também o diálogo que se segue com o filósofo Alain David – um próximo de Levinas e um especialista do seu pensamento e da sua obra.

³²⁴ Lembremos que o pensamento ético-metafísico de Emmanuel Levinas se vê obrigado a viver no que o filósofo designará de «hipocrisia», ou seja, na «contradição» «pelo pouco de humanidade que orna a terra»: «pelo pouco de humanidade que orna a terra», escreve Levinas, «é preciso um afrouxamento da essência em segundo grau: *na justa guerra travada à guerra, tremer – arrepiar-se de novo – a cada instante*, justamente *por causa desta justiça*. É preciso esta fraqueza. Era preciso este relaxamento sem cobardia da virilidade pelo pouco de crueldade que as nossas mãos repudiaram. É, nomeadamente, o sentido que deveriam sugerir as fórmulas repetidas neste livro relativas à passividade mais passiva do que toda a fissilidade, à fissibilidade do Eu até ao eu, à sua consumação por outrem sem que, das cinzas desta consumação, o acto possa renascer.», E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 233.