

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 4 • N.º 7 • MARÇO 95

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger*

JOÃO MARIA ANDRÉ - *Da mística renascentista à racionalidade científica pós moderna. (A propósito da articulação entre ciência, filosofia e misticismo em Nicolau de Cusa)*

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO - *Ler Tomás de Aquino, hoje*

ANTÓNIO PEDRO PITA - *Presença, representação e sentimento. Configuração da experiência estética segundo Mikel Dufrenne*

Colóquio: A filosofia no ensino secundário: O novo programa 12.º Ano

JOSÉ ENES - *Leitura Integral. Porquê? Como?*

ALFREDO REIS - *12.º Ano: Leitura Integral do texto filosófico. Porquê? Como? Comentário.*

do realismo histórico, existe uma terceira solução que parte do seguinte e importante pressuposto: a história tem como objecto último homens como nós, que agem e sofrem em circunstâncias que não produziram e com resultados desejados e não desejados.

Este pressuposto liga, desde logo, a teoria da história e a teoria da acção. A história diz a intriga da acção, coordenando intenções, causas, acasos.

Dizer que a história trata do agir-sofrer dos homens de outrora é admitir que entre estes e nós existe um laço de analogia. Como nós, eles agiram e sofreram entre o nascimento e a morte.

Talvez nunca se tenha, de facto, frisado bem: a história é um dos raros conhecimentos em que o sujeito e o objecto pertencem não só ao mesmo campo prático, mas também ao mesmo esquema temporal. Esta é aliás uma condição fundamental para que um acontecimento seja considerado histórico e possa ser datado. A história é uma praxis na qual antes da representação vem o ser afectado. Assim se explica que o passado possa ser simultaneamente o ausente da história e o seu aguilhão.

M.^a Luísa Portocarrero F. Silva

LOPES NUNES, Etelvina Pires: *O Outro e o Rosto - Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas* (Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993) 278 páginas, com um Prefácio de X. Tilliete.

O livro de E. LOPES NUNES é de agradável leitura, pois foi escrito num estilo pausado e com frases curtas, que os nossos leitores não deixarão de apreciar. Esta obra foi apresentada na Universidade Gregoriana como Tese e, como ficamos a saber pelo Prefácio de X. Tilliete, constitui a "primeira apresentação orgânica da heterologia, nesta região da península ibérica". A autora dividiu o seu escrito em duas partes (parte I - O Outro enquanto Rosto, parte II - O Rosto enquanto Outro). Uma Introdução, uma Conclusão e uma Bibliografia completam o presente escrito. Tem este livro o grande mérito de apresentar os mais difíceis problemas do pensamento de E. Levinas, num modo simples, sugestivo e didáctico. Mas, por essa mesma razão, esta obra levanta muitos e sérios problemas para todos os que se interessam por E. Levinas e que não sejam simples "curiosos".

- A -

A primeira dificuldade constitui-se, desde logo, ao nível das intenções metodológicas da autora, tal como elas se formulam na Introdução (p.15). Expressões como "... ao mesmo tempo que uma heurística, o início de uma hermenêutica", "... torná-lo explícito [(a ele E.L.), obs. minha] na medida do possível, servindo-nos de uma heurística analítica", "a nossa pesquisa consiste, pois, numa descoberta progressiva do próprio autor guiada pelo tema e pelos problemas intuídos", são mais proposições que contribuem para um indiferentismo metodológico, segundo o qual, em última análise, qualquer procedimento serviria, do que contributos sérios para uma orientação metodológica séria. Com efeito, o que significa uma heurística que se cruza com o "início" de uma hermenêutica? Significa que a autora não chegou a fazer uma interpretação do pensamento de E. Levinas, mas se ficou pelo limiar dessa interpretação, pelo "início"? E o que significa, fora do discurso da historiografia, o conceito de uma "heurística"? São questões a que a autora não dá qualquer resposta. Por outro lado, é ela própria quem, na mesma Introdução (p.14),

considera que, devido à natureza do "estilo linguístico de E. Levinas, não se presta o seu pensamento a demonstrações" e exige uma abordagem "de Outro".

- B -

1. Esta proposição, só por si, constitui matéria para uma biblioteca de teses: o estilo de E. Levinas exige uma abordagem "de Outro". Depois da publicação de dois dos mais importantes textos de J. Derrida sobre E. Levinas (*Violence et Métaphysique* e *En ce moment même...*), que tiveram entre outras coisas o mérito de chamar a atenção de um certo público distraído para a obra deste pensador, generalizou-se entre os leitores atentos de E.L. a convicção de que a sua abordagem não deveria passar pelas modalidades convencionais dos escritos filosóficos e dos escritos comentarísticos, antes requeria, para não o trair, uma abordagem "de Outro". Esta abordagem deveria ser, entendamo-nos bem, uma abordagem "exterior" aos quadros do academismo, "exterior" à filosofia académica, lugar privilegiado em que se praticam estas traições, entre muitas outras coisas más. Abordar E.L. passou então a significar, explícita ou implicitamente, abordar alguém que, pela natureza do seu estilo e pelo conteúdo das suas obras, mantinha com a universidade e a filosofia universitária uma relação de interioridade/exterioridade, nunca resolvida a favor de um só destes pólos. Seria, pois, como que uma filosofia anfíbia.

2. Guiado pela ideia muito mais ingénua de que aí onde está a "Coisa" (entenda-se, a Coisa do pensamento), ela fala e, nisto, se constitui a mais elementar produção de sentido, acreditei, ao contrário destas teses implícitas ou explícitas sobre E.L., que o seu pensamento e a sua "Coisa" (o Outro) se significam mesmo (et malgré tout) no interior do discurso filosófico universitário e nas formas da sua produção de sentido, reguladas, como todos sabemos, pelas exigências da Filosofia como Instituição e como Profissão. Quer isto dizer que, desde o princípio, a significação do Outro nas obras de E.L. deve ser entendida, justamente, como uma predicação do Outro, claramente como um Dito e não já como um Dizer. Esta obra não é, para os seus intérpretes, um Dizer que, pela primeira vez, pelas suas intervenções de críticos e de historiadores, despisse as suas roupas de "estrangeiro", para envergar o uniforme do Mesmo. Que, para além disto, aí onde está a condição da compreensão da sua fala, está, para o Outro, ipso facto, a condição de poder ser traído, explorado, envolvido na trama de uma História, etc., eis uma proposição de base. Quando, numa tese universitária e, neste caso, numa tese apresentada à Universidade Gregoriana, devidamente prefaciada por um profissional de prestígio, com uma articulação orgânica clássica, uma autora declara que o pensamento de E.L. não se presta a demonstrações, não se percebe aqui se o déficit de linguagem é do próprio comentário, da instituição a que dirigiu a obra ou se do autor que pretendeu comentar. Discordando deste clima teórico, penso que o comentador em matérias filosóficas não tem o direito de ser piedoso e de pretender, em nome de um falso respeito pela "Coisa", cortar relações com a razão, a demonstração racional, o conceito e, por fim mas não menos decisivo, cortar relações com a própria filosofia. Claro que a autora não chega a nenhum destes extremos e, por isso mesmo, torna inútil o seu enunciado sobre a «abordagem "de Outro"», que só a partir destas consequências se pode ler.

3. Tudo o que pode ser significado pode sê-lo de um modo claro, no interior de um conceito. Esta proposição não deve, naturalmente, ser entendida como um voto favorável ao estilo cristalino e por vezes infantil, com que os pseudo-cultores da língua periodicamente contribuem para a renovação das gramáticas. Ela significa que qualquer escrito, independentemente do seu estilo, mensagem ou finalidade, se pode formular na linguagem

conceptual. Isso significa também e mais concretamente que, no terreno da vida universitária e do ponto de vista da actividade profissional da Filosofia, não existe outro meio de formular um pensamento, que não o meio conceptual. Por conseguinte, se alguém julga poder fazer melhor com E. Levinas do que um comentário universitário, não deveria escrever teses. Toda esta tendência para encontrar na linguagem uma deficiência original e na linguagem conceptual uma deficiência de segundo grau ainda mais grave do que a primeira, deve ser atribuída, em parte, a este mal estar de fim de século, que acentua os sintomas da doença infantil da filosofia: a "hipocondria". É o temor da grande infecção, o temor de que aquilo que efectivamente é, mas revestindo a forma do mal, contamine um recanto de pureza original, contamine o não contaminado, o que se retirou e que, no seu retiro, se exprime de um modo mais original do que todas as expressões mundanas, acidentais, impuras, sobretudo se tiverem este carácter prosaico de serem expressões "universitárias" e "conceptuais".

4. Por várias razões que aqui não posso desenvolver, o pensamento de E.L. mantém com este clima uma relação de significativa ambiguidade. Penso que uma das principais faltas na obra de E. LOPES NUNES residiu justamente na ausência de esclarecimento deste ponto. A sua obra foi unilateralmente influenciada pelo clima dominante e não salientou, com suficiência, aquilo que no pensamento de E.L. permite superar o beco sem saída de uma linguagem que de si mesma descreve a impossibilidade, a impotência e a fragilidade. Entranve este que, numa fórmula, eu exprimiria: o Outro como Puro. Em minha opinião, o mais importante na via da ultrapassagem de tal clima reside na conceptualização do que E.L. entende por "terceiro" e que, em nenhuma ocasião, desde *Totalité et Infini*, ele desvinculou da relação ética. A célebre pág. 200 de *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, onde E.L. define o que deve entender-se por este conceito, deveria merecer por parte de todos os comentadores esforços renovados de leitura. Af se mostra como o "terceiro homem" cruza interiormente o face-a-face, produz efeitos na relação interpessoal que, sem ele, não existiriam e, mais decisivo do que tudo, mostra como a alteridade pessoal não é uma singularidade qualquer (o Outro como o único de que se retiraria o resto da humanidade), mas traz consigo numa unidade indissolúvel a própria multiplicidade social. Que o Outro é, ipso facto, múltiplo; que ele não é só o outro da relação íntima de amor ou o outro da relação de amizade entre o eu e o tu de M. Buber; que não é só o Outro do encontro feliz; que na Visitação do Outro (singular) me visita toda a humanidade de que eu não faço parte; que, finalmente, não há um Outro que detivesse na forma de uma metalinguagem o "segredo" dos outros (que não há Outro do outro), são formas de dizer que a proximidade ética só é possível como socialidade e que esta só é possível mediante aquela.

5. Ora, este tema leva-nos aparentemente a desviar o problema da significação, do Dizer, para um campo que, só à primeira vista, parecia não fazer parte da relação ética, do Outro como Rosto que tem a sua significação a partir de si mesmo. Trata-se da Justiça como ordem da Significação. Este tema foi ignorado por quase todos os comentários que, na linha dos dois ensaios de J. Derrida, se limitaram a insistir na originalidade do Outro contra o todo poderoso discurso da totalidade, contra o privilégio ontológico da Presença, contra a mesmidade do discurso ontológico e que em torno disto condensaram o que há de mais decisivo em E.L., a tal ponto que o próprio J. Derrida chegou a acreditar que o sonho do pensamento de E.L., consistia numa heterologia pura, num Outro puro, distante, separado, "não contaminado". Porém, esta conclusão não deriva dos textos de E.L., mas da interpretação que o próprio J. Derrida deles fez. A sua argumentação é, portanto, rigorosamente circular: critica-se em E.L. o que a própria interpretação lá pôs como sua

verdade. Que, ao contrário, o pensamento de E.L. não é um pensamento do Incontaminado, do Outro como Puro, que ele não é um pensamento hipocondríaco, lê-se no seu conceito de Justiça. E. LOPES NUNES não salientou este aspecto, mas seguiu uma outra via, que não deixa de comportar problemas.

6. Seria proveitosa uma explicação mais detalhada do que se significa com a "entrada" do terceiro (E. LOPES NUNES, p. 211) e do que significam as imagens teatrais que E.L. emprega, para designar uma sucessividade que não possui cronologia real. A impressão que inicialmente se retém desta encenação da Visita do Outro sugere que existiria um primeiro acto no qual surgiria o outro "em pessoa" e, seguidamente, num segundo acto, apareceria um "terceiro" homem. É necessário lutar contra a força desta "evidência" de sequência cronológica, pois em muitos aspectos a apresentação que *Totalité et Infini* nos faz da "entrada" do Outro na economia do Mesmo é semelhante às descrições que o Jansenismo fez do Estado de Natureza, à luz de uma cronologia ficcional do homem solitário que, progressivamente, vai descobrindo outrem. E. LOPES NUNES deixou-se levar, parcialmente, pela sugestão de uma sucessão real e foi-lhe impossível, deste modo, compreender que o "terceiro" está af, entre o eu e o outro, "desde sempre". As págs. 211-214 contêm muitos exemplos de expressões temporais, que remetem, sem nunca se discutirem, para a ideia de uma sucessão real. Nem as citações que abundam entre pp. 212 e 213 ajudam a clarificar este difícil problema. Não obstante algumas palavras da autora neste sentido, no fundo, não foram reveladas, em minha opinião, todas as consequências da ideia de que o "terceiro" não é um acontecimento, que no espaço e no tempo se referencia, mas um elemento estrutural do interpessoal. De certo modo, estas ausências ficam a dever-se a um tratamento demasiado curto e não-sistemático deste problema (explicitamente capítulo 6 e pp. 211-214; 223-232), o que se deve à natureza do tema da obra. Com efeito, não foi intenção da autora tratar das relações entre ética e Justiça, embora como se vê, elas pertençam à própria interioridade da filosofia que saber.

7. O cap. 5 e algumas das últimas páginas da obra são dedicadas àquele que é, hoje, um dos mais delicados problemas que um filósofo tem de enfrentar na Teoria. Trata-se do tema da alteridade feminina. E é tanto mais importante que se note a dificuldade que aqui vem a lume, quanto para a Filosofia nunca foi o feminino ("enquanto tal") um tema sério. A autora confessa a mesma dificuldade no cap. 5, p.170. De um modo correcto, a autora faz recuar esta problemática do feminino ao ensaio de 1947, mas caracteriza de forma muito pouco habilidosa qual a verdadeira questão que, nessa altura, ocupava E.L. e que, como bem pretendeu J. Rolland, só se explica pelo ensaio de 1936. Com efeito, nem *Le Temps et l'Autre* nem *De l'Existence à l'Existant* se compreendem sem *De l'Evasion*. Por outro lado e segundo outra ordem de ideias, quando a autora refere, por meio de citação de *Difficile Liberté* na nota 9 da p. 171 o facto de, para E.L., no judaísmo o feminino nunca ter assumido à altura do Divino, basta consultar G. Scholem para se ficar convencido do contrário. Por esta razão, seria preferível que não se deslocasse o horizonte original do feminino do facto absoluto da diferença sexual, para um plano teológico, o qual aliás, nunca esteve verdadeiramente em questão no tratamento deste tema por E.L. E é aqui, ao nível da diferença sexual, como diferença inscrita corporalmente e irrecuperável numa unidade "do género humano", que E.L. coloca o problema. É esta diferença irrecuperavelmente inscrita que o faz dizer em 1947 que o absolutamente outro é o feminino. Ora, o mistério está na diferença entre o que ele diz nesta data e o que depois virá a escrever em 1961 em *Totalité et Infini*, onde o feminino se passará a compreender como base no domicílio e nas relações económicas. E.L. não explica o que se passou entre estes dois períodos, para que entre eles reine uma contradição. A noção de mistério do

feminino permite, como a autora reconhece nas pp.172-173, estabelecer uma continuidade com as noções de pudor, de recolhimento e de interioridade de *Totalité et Infini*. Mas a autora deixa por resolver o problema da contradição de fundo. Para além disto, não é praticável uma abordagem séria deste "tema" sem envolver o observador. Isto é, não é possível falar-se no feminino assexuadamente. A pergunta anterior a todas as perguntas é aqui dirigida ao sexo do autor, ao sexo do observador deste "tema", ao sexo de quem, desta ou daquela maneira, escreve sobre o feminino. Ora, as descrições filosóficas sempre se prestaram pouco ao posicionamento deste problema prévio, em virtude do modo como designavam o Sujeito da Filosofia como Sujeito assexuado.

Ao lado do tópico do feminino aparece o do amor. O que a autora escreve sobre o matrimónio e a família na p. 203, onde mistura num agregado acríptico o conceito de alteridade pessoal de E.L. com o conceito de pessoa do personalismo cristão, não pode deixar de ser sintomático sobre os seus pressupostos de leitura. É, em especial, este pressuposto do conceito de pessoa, como núcleo da reciprocidade do amor, que leva a autora a colocar a sua objecção final ao pensamento de E.L., já na conclusão. Para ela, E.L. não teria conseguido passar da "unilateralidade" do mandamento negativo do "não matarás!" para um mandamento positivo do amor. Este último abriria as portas para uma reciprocidade entre o que se dá e o que se recebe; permitiria, segundo a autora, ultrapassar a dimensão da subjectividade como pura passividade e sacrifício (o "sujeito no acusativo"). Aqui, talvez tenha faltado à autora alguma atenção ao seu Cristianismo. Vigilância sobre os pré-conceitos é um preceito básico numa interpretação e não é a citação do judeu F. Rosenzweig (p.251) que resolve a questão que aqui está em causa.

8. Por fim, não poderia deixar de referir que um exame mesmo que superficial à orgânica da obra, permite constatar que a autora seguiu a moldura temática de *Totalité et Infini*. O encadeamento dos temas uns nos outros é típico desta obra. Os elementos temáticos e conceptuais devedores de uma diferente economia teórica (la Trace, l'Énigme, l'Illéité, por exemplo) acabam por se integrar nos quadros da obra de 1961. Esta estratégia tem perigos óbvios, pois com ela não se salienta a diversidade de laços que o pensamento de E.L. mantém por um lado com a Fenomenologia e, por outro, com a tradição hebraica não conceptual. Se *Totalité et Infini* muito deve à Fenomenologia, já *Autrement qu'être*(...) se não explica por esta única dependência. É o próprio E.L. quem chama a atenção para o carácter não inteiramente satisfatório do livro de 1961. A meu ver, E. LOPES NUNES acreditou demasiado na unidade intencional e temática e na "teleologia" do pensamento de E.L., para poder analisar a grande diversidade de ângulos de visão que ele comporta. Se é certo que pode confortavelmente dizer-se que E.L. pensou sempre a "mesma Coisa", não é menos certo que os modos sempre distintos de a encarar, dela fizeram uma multiplicidade de horizontes, de linguagens e de conceitos, que nem sempre se adaptam uns aos outros.

Edmundo Balsemão

SCHOMBERG, René von (ed.): *Science, politics and morality. Scientific uncertainty and decision making*. (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993) XI + 235 pp.

Este livro reúne os textos das comunicações apresentadas num simpósio "Ciência, política e moralidade" organizado por René von Schomberg na Universidade de Twente, em Junho de 1991. Deve, pois, ser lido como registo parcial de uma reflexão sobre um