

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

RENATA GUADAGNIN

**ALTERIDADE DO NÃO-IDÊNTICO: UM DIÁLOGO ENTRE ADORNO E LEVINAS PARA UMA
CRÍTICA DA VIOLÊNCIA**

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

RENATA GUADAGNIN

ALTERIDADE DO NÃO-IDÊNTICO:
UM DIÁLOGO ENTRE ADORNO E LEVINAS PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Phil. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre

2020

RENATA GUADAGNIN

**ALTERIDADE DO NÃO-IDÊNTICO: UM DIÁLOGO ENTRE ADORNO E LEVINAS
PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 13 de março de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Phil. Ricardo Timm de Souza (Orientador – PUCRS)

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS)

Prof. Dr. André Brayner de Farias (UCS)

Prof. Dr. Oneide Perius (UFT – Via Skaype)

Prof. Dr. Pedro Savi Neto (PUCRS)

Porto Alegre

2020

*Ao Mestre Ricardo Timm de Souza,
do aperto de mãos à poética da amizade e da confiança...*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Ricardo Timm de Souza, com quem aprendi e aprendo tanto, que ensina, desde o olhar, um mundo inteiro de sentidos; por toda a confiança e ensinamento, pela paciência e pelo apoio, pela ética da amizade e por incentivar minhas navegações, os meus rumos e os meus retornos.

Aos meus pais Mara e Luis, sem os quais nada do que sou seria possível; pelo apoio em cada sonho, em cada caminhada e pela paciência com as minhas ausências muitas vezes dolorida, por essa palavra de tanto significado e simplicidade: amor... À minha irmã Fernanda, por também compreender a ausência, mas estar sempre presente. Muito obrigada pela coragem e força com que tu encaras a vida e com que tu deste a vida, obrigada a ti, ao Rafael e ao lindo Bernardo. À minha ovelha negra Mariana, por acreditar e por resistir na delicadeza da vida. Aos meus sobrinhos Cauã e Caio, por transpor barreiras e ausências, por seus sorrisos e inocência que faz reviver a esperança.

Ao Frederico, por esse encontro que cruza oceanos, se aquece nos trópicos, e enfrenta o vento do norte, com todas as nossas diferenças, pelo teu companheirismo, pelo olhar curioso, todo outro; pelo amor partilhado até mesmo na inquietação dos desencontros, também pela acolhida e incentivo na reta final, e por essa história que estamos inscrevendo ao redor de um mundo. À Rosângela Maria, exemplo de mulher, professora e mãe, que é já uma grande amiga.

A minha querida flor Bruna Bortollini, com quem compartilho tanto, e também pela compreensão com minha ausência, mas pela tua presença sempre presente, com tanto amor, ternura e confiança. Aos amigos, Paula Helena Schmitt e Guilherme Dornelles, porque é sempre incrível contar com vocês; apesar de tudo, eu sei que estamos sempre aí, no espaço do coração. Aos músicos Tássia Minuzzo e Paulinho Parada, pela poesia que nos une há tanto tempo. Aos amigos Marco Antônio Scapini e Jerônimo Milone, companheiros poetas que a filosofia me deu, com carinho e cumplicidade. Ao Jair Tauchen, pelas possibilidades e aberturas, por transformar nosso encontro em amizade. Ao Tiago Rodrigues, colega e amigo inquieto, por sempre receber com um abraço e por tua leitura atenta do texto. À Elaine Costa da Silva, pelo coleguismo, pelas lutas, pela presença e pelo olhar sensível para com este trabalho.

Aos amigos que a Alemanha, de algum modo, me trouxe ou me fez reencontrar, sem os quais, o que foi difícil, teria sido impossível. Aos colegas que se tornaram grandes amigos e com os quais compartilhei tanta neve e fogo, Leonardo Schaefer e Luã Jung. À Débora Senger, guerreira doce, por ouvir e partilhar das alegrias dos passos em território alemão, e também das

aflições. À Raquel Doebber, pelo apoio quando cheguei em terras estrangeiras, uma acolhida que tornou tudo um pouco mais possível. À Elisa Juvinião, pela amizade que Hamburg nos trouxe e oceano nenhum separa, que perdure infinito. Por toda a experiência, carinho, paciência e apoio, agradeço especialmente aos amigos Bruno Kanzler, Filipe Bodenstein, Felipe Grandi, André Ross e Tiago Schenkel; ao Raoul-Darius Vait, pelas trocas acadêmicas e também porque através de nossa amizade compreendi um pouco mais sobre os alemães e nossa orientadora; à Lena Tulpenberg, sempre doce e alegre, em nossos encontros tua intensidade rompe o frio. Ao Fernando Preusser, pelos momentos de acolhida, na casa onde comecei a inscrever o fim deste trabalho, pelas conversas diversas e também sobre a aflição de escrever: “vai rolar!”... Ao Bruno de Araújo, por tantas trocas, risadas e conexões. À Nikola Ecks, pela amizade em construção e pela acolhida em tua casa, onde muitas das palavras aqui foram transcritas, pela tua compreensão e incentivo na reta final. Ao amigo Pascal Schmidt, que apesar dos poucos encontros que conseguimos ter, afinal cada um de nós sempre está numa rota diferente desse mundo, as trocas são sempre muito ricas. A todos os amigos que fiz nessa longa jornada. Aos amigos de Havana: Néstor, Tito e Raydel, pelo calor que foi combustível para continuar a estrada. Ao Júnior Bonfim e ao Júnior Fontelles, porque chegaram já fazendo carnaval na minha vida.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, seus funcionários, professores e colaboradores, por sua consistência e perseverança; especialmente aos professores Agemir Bavaresco, Augusto Jobim e Fabio Caprio; o primeiro por confiar; o segundo por sempre incentivar; e o terceiro por tantas trocas: dos ensinamentos no estágio de docência aos seminários de fenomenologia e apontamentos na banca de qualificação, obrigada. Ao prof. Oneide Perius por sua leitura sensível desde a banca de qualificação. Agradeço também ao *Latienamerika Institut Universität Hamburg* (LAST), através do prof. Gilberto Rescher, pelas trocas e acolhida. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação do Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E também parcialmente realizado durante financiamento de estudos apoiada pelo Programa de Cooperação Internacional PROBRAL CAPES/DAAD, através da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em parceria com a *Universität von Hamburg*. Assim, agradeço imensamente à CAPES pela viabilização da pesquisa em território nacional e internacional. Nesta senda, agradeço ao prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet, ao prof. Dr. Draiton Gonzaga e à profa. Dra. Marion Albers, pela confiança e pela oportunidade dessa experiência imensurável, não há palavras que possam expressar o que ainda reverbera da experiência de Hamburg.

“Transformar a crise em crítica”.

Ricardo Timm de Souza

*“A homenagem é aqui a algo que testemunha a presença do humano – à
majestade do absurdo”.*

Paul Celan

“Obscena é a fome”.

José Saramago

“Nunca serás concluído, e assim que tem que ser”.

Thomás Tranströmer

A linguagem proletária é ditada pela fome. O pobre mastiga as palavras para com elas se saciar. Espera do seu espírito objetivo o poderoso alimento que a sociedade lhe nega; enche a boca que nada tem para morder. Vingase, por isso, na linguagem. Ultraja o corpo da língua que não lhe deixam amar, e repete com violência impotente o ultraje que a si mesmo é feito.

Theodor W. Adorno

Le vide de la faim est plus vide que toute curiosité et ne se laisse pas payer du son de la monnaie que la faim exige. (O vazio da fome é mais vazio do que qualquer curiosidade e não se deixa pagar pelo som do dinheiro que a fome exige.)

Emmanuel Levinas

RESUMO

Propõe-se a investigação filosófica sobre a possibilidade de um encontro entre o *não-idêntico* em Adorno e *alteridade* em Levinas. Para tal, aqui traçaremos primeiro o itinerário de *Autrement qu'être* no que concerne aos conceitos centrais para a compreensão da Alteridade e do Outro em Levinas. Depois perpassamos alguns aspectos da filosofia de Adorno, sobre a possibilidade da filosofia manter-se viva, até chegar em *Dialética Negativa*, procurando pensar sobre o conceito de Idêntico e Não-idêntico, passando pela identidade e pela crítica do conceito. Expomos uma possível direção. A atualidade do núcleo ético da filosofia desses autores nos auxilia a pensar a urgência em nossos tempos de uma crítica da violência por via de uma *Alteridade do Não-idêntico*. Apesar de suas matrizes filosóficas aparentemente distintas, Levinas e Adorno nos levam à uma mesma direção: a Ética como filosofia primeira para pensar a condição humana, que é, por sua vez, sua ética. Assim, por meio do pensamento que esbarra e reconhece seus próprios limites, viabiliza-se o pensamento crítico; este que é a condição de toda filosofia, sua possibilidade de sobrevivência para escapar e insurgir-se contra a totalidade e a hegemonia do estabelecido, cujo objetivo é aniquilar a diferença pela redução do Outro ao mesmo. Através da temporalidade, é preciso questionar todo o sofrimento imposto, onde a negatividade e a alteridade encontram-se, irrompendo o não-idêntico, possibilidade verdadeira do encontro desde sua condição vital, a ética: substância humana da própria humanidade. Trata-se, portanto, da intuição de que, de algum modo, o que anima o peso da filosofia destes grandes filósofos é a experiência do encontro com o diferente; encontro que mantém vivo o instante de realização de toda a abertura de sentidos para um mundo mais justo. Assim, nosso último movimento nestas margens procura demonstrar que a experiência estética, com toda a força que a arte verdadeira tem de ainda sempre resistir, é um momento de encontro com o Outro, onde está presente uma resistência à violência do sofrimento administrado. A experiência estética é uma via por onde a alteridade do não-idêntico pulsa no encontro ético com o real.

Palavras-chave: Alteridade. Negatividade. Outro. Não-idêntico. Ética.

RÉSUMÉ

Cette recherche philosophique vise à une possibilité de rencontre entre le non-identique d'Adorno et l'altérité chez Levinas. À cette fin, nous apportons ici d'abord l'itinéraire d'Autrement qu'être en ce qui concerne les concepts centraux pour la compréhension de l'altérité et de l'autre dans Levinas. Ensuite, nous avons de passés par certains aspects de la philosophie d'Adorno, sur la possibilité de la philosophie de rester en vie, jusqu'à arriver à la dialectique négative, en essayant de réfléchir au concept d'Identique et de Non-identique, en passant par l'identité et la critique du concept. Nous exposons une direction possible. La pertinence du noyau éthique de la philosophie de ces auteurs nous aide à réfléchir à l'urgence, à notre époque, de critiquer la violence à travers une Altérité du Non-identique. Malgré leurs matrices philosophiques apparemment distinctes, Levinas et Adorno nous emmènent dans la même direction : l'éthique comme première philosophie de réflexion sur la condition humaine, qui est à son tour son éthique. Ainsi, à travers une pensée qui se heurte et reconnaît ses propres limites, la pensée critique est rendue possible; ce qui est la condition de toute philosophie, sa possibilité de survie pour échapper et se rebeller contre la totalité et l'hégémonie de l'établi, dont l'objectif est d'anéantir la différence en réduisant l'Autre au même. À travers la temporalité, il est nécessaire de questionner toutes les souffrances imposées, là où se rencontrent la négativité et l'altérité, faisant éclater la possibilité non-identique et vraie de la rencontre de sa condition vitale, l'éthique: substance humaine de l'humanité elle-même. C'est donc l'intuition que, d'une certaine manière, ce qui anime le poids de la philosophie de ces grands philosophes, c'est l'expérience de la rencontre avec les différents; une rencontre qui fait vivre le moment de la réalisation de toutes les ouvertures de sens pour un monde plus juste. Ainsi, notre dernier mouvement sur ces marges cherche à démontrer que l'expérience esthétique, avec toute la force que l'art véritable doit toujours endurer, est un moment de rencontre avec l'Autre, se présente d'une résistance à la violence de la souffrance. L'expérience esthétique est un chemin par lequel l'Altérité du Non-identique palpite dans la rencontre éthique avec le réel.

Mots-clés: Altérité. Négativité. Autre. Non-identique. Éthique.

ZUSAMMENFASSUNG

Es wird eine philosophische Untersuchung der Möglichkeit einer Begegnung zwischen dem *Nichtidentischen* in Adorno und der *Alterität* in Levinas vorgeschlagen. Zu diesem Zweck werden wir hier zunächst den Weg von *Autrement qu'être* im Hinblick auf die zentralen Konzepte für das Verständnis von Alterität und des Anderen in Levinas durchgeführt. Dann gehen wir einige Aspekte von Adornos Philosophie durch, über die Möglichkeit, dass die Philosophie am Leben gehalten werden sollte, bis wir zur *Negativen Dialektik* kommen, und versuchen über das Konzept von Identisch und Nichtidentisch nachzudenken, die Identität und Kritik des Konzepts durchzugehen. Wir zeigen eine mögliche Richtung auf: die Relevanz des ethischen Kerns der Philosophie dieser Autoren hilft uns über die Dringlichkeit eine Kritik der Gewalt unserer Zeit durch eine *Alterität des Nicht-Identischen* nachzudenken und zu kritisieren. Trotz ihrer anscheinend unterschiedlichen philosophischen Matrizen, Levinas und Adorno zeigen uns die gleiche Richtung. Die Ethik als erste Philosophie zum Nachdenken über den menschlichen Zustand, der wiederum seine Ethik ist. So wird durch Denken, das an seine eigenen Grenzen stößt und diese erkennt, kritisches Denken ermöglicht, dies ist die Bedingung aller Philosophie, ihre Überlebensmöglichkeit und der Totalität und der Hegemonie des Bestehenden zu entkommen und sich gegen sie zu erheben, deren Ziel es ist, den Unterschied zu beseitigen, indem der Andere auf denselben reduziert wird. Durch die Zeitlichkeit ist es notwendig, all das Leiden in Frage zu stellen, das auferlegt wird, wenn Negativität und Andersartigkeit zusammentreffen und die nicht identische, wahre Möglichkeit der Begegnung aus ihrem Lebenszustand, der Ethik, ausbrechen: der menschlichen Substanz der Menschheit selbst. Es ist daher die Intuition, die in gewisser Weise das Gewicht der Philosophie dieser großen Philosophen belebt, die Erfahrung, mit den Unterschiedlichen zusammenzutreffen; eine Begegnung, die den Moment der Verwirklichung aller Bedeutungsöffnungen für eine gerechtere Welt am Leben erhält. So unsere letzte Bewegung an diesen Richtungen versucht zu demonstrieren, dass die ästhetische Erfahrung mit der ganzen Kraft, die die wahre Kunst immer aushalten muss, ein Moment der Begegnung mit dem Anderen ist, in dem der Widerstand gegen die Gewalt des gemagten Leidens vorhanden ist. . Die ästhetische Erfahrung ist ein Weg, auf dem die nicht identische Andersartigkeit in der ethischen Begegnung mit dem Realen pulsiert.

Stichwörter: Alterität. Negativität. Ein anderer. Nicht identisch. Ethik.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
<i>Aschenglorie</i>	17
Capítulo 1	18
Emmanuel Levinas	18
<i>Po-étique de l'Altérité</i>	18
1.1. O idioma ético-metafísico levinasiano e a experiência do campo de concentração: um idioma para restar humano	18
1.2. Alteridade como núcleo da ética levinasiana	31
1.2.1 <i>A Epifania do Rosto</i>	32
1.2.2 <i>Intencionalidade e passividade</i>	39
1.2.3 <i>Timpanizar o verbo: Dito e Dizer que inauguram a linguagem da relação ética</i>	43
1.2.4 <i>Subjetividade Ética Radical</i>	51
1.2.5 <i>Pequena nota sobre o terceiro na relação: multiplicidade do próximo no Rosto do Outro, ética por justiça</i>	58
<i>Alocução</i>	63
Capítulo 2	64
Theodor Wiesengrund Adorno	64
2.1. Nota sobre o esclarecimento	64
2.2. A “Überlebensmöglichkeit” da filosofia depende da “consciência da preeminência do não-idêntico frente ao idêntico”	70
<i>Todesfuge</i>	84
Capítulo 3	85
O espinho na carne do intelecto: a alteridade do não-idêntico para uma crítica radical da violência	85
3.1 Temporalidade: “É tempo, que seja tempo, é tempo”	91
3.2 Sofrimento: “o mundo se foi, eu tenho que te portar”	102
3.2.1 <i>Política e Justiça: “Fala-se em vão de justiça enquanto o último dos navios de guerra não se despedaçar na frente de um afogado”</i>	117
3.3. A experiência estética para uma crítica anti-idolátrica, ou contra a perversão dos tempos: uma expressão da alteridade do não-idêntico	125
<i>Corona</i>	150
Anotações finais	151
Alteridade do não-idêntico – linguagem ética como contratempo:	151
Referências Bibliográficas	155
APÊNDICE	164
Pequena nota biográfica sobre Emmanuel Levinas	164
Pequena nota biográfica sobre Theodor Wiesengrund Adorno	166

INTRODUÇÃO

*A miséria e a injustiça social não passam, na verdade, de eufemismos do assassinato*¹.

E. Levinas

*Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça*².

T. W. Adorno

A presente tese pretende investigar as sutilezas do pensamento filosófico de Levinas e Adorno, em pontos específicos de suas obras, permitindo-nos propor um encontro entre eles, através da alteridade e do não-idêntico, aspectos, para nós, urgentes à uma crítica radical da violência³ em nossos tempos. Onde há pensamento crítico, que não pretenda afirmar a si mesmo, há a possibilidade do fazer filosófico. Responsáveis por uma filosofia que não se esgote em si mesma como um núcleo de conceitos fechados e que cumpra sua tarefa, ou seja, a crítica sobre o mal-contemporâneo, é pelo menos a postura de qualquer pessoa que pretenda assumir esse exercício de filosofar. Outra vez a filosofia e as chamadas ciências humanas estão sendo, de alguma forma, atacadas por via de discursos que procuram desqualificar a importância de tais ciências na construção e prática do saber. Outra vez resistem. E exigem de nós resistência. Pensar filosoficamente é já resistência para pensar na contramão do mundo que sufoca a si mesmo ao querer afundar tais áreas de conhecimentos. Conhecimentos estes que, por sua resistência pertinaz, desestabilizam qualquer tipo de pensamento, seja ele em sua ingênua acriticidade ou em seus meandros arditos, que se pretenda sabedor de uma verdade universal ou de um pensamento que tenha na totalidade sua unidade. No que nossos autores com certeza concordariam é que a filosofia, enquanto atividade humana por excelência, é antes de tudo *resistência*⁴ a todo discurso de legitimação de violência, resistência às tentações do todo. O

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Du Sacré au Saint*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977, p. 174.

² ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer, 1969, p. 195-196.

³ Gostaríamos de deixar claro que não se trata de uma crítica qualquer à violência. Trata-se da crítica à violência totalizante, à violência do preestabelecido como verdade, uma crítica à violência das pretensões do pensamento hegemônico de universalização.

⁴ É certo que não se pode fazer uma defesa da violência destinada ao aniquilamento do outro, mas estamos falando aqui mais marcadamente da impossibilidade ética da pretensão de legitimar a violência dos sistemas hegemônicos que se pretendem verdadeiros ou que assumem um lugar de fala de um todo aplicável a qualquer outro sistema que ainda não tenha alcançado o desenvolvimento e progresso por eles considerados como modelo ou *ideal* que uma sociedade deveria procurar estabelecer. Por outro lado, a complexidade dos países e territórios caracterizados por acentuada desigualdade social, com destaque para o Brasil, diante do sistema econômico mundial atual e da história colonialista, requer pensar formas de lidar com esse limite tênue de uma violência e de uma, digamos assim, contra violência, ou de uma insurgência contra a violência, para que se viabilize o desenvolvimento destes países sem a adoção de um modelo pronto. Isto é, que a sua construção se dê de forma realmente soberana e autônoma, desde que dentro dos limites éticos, sem imposição vertical de modelos hegemônicos. Diante de tantos

pensamento filosófico precisa, necessariamente, ser ético para que possa encontrar o pensamento verdadeiro: aquele que nega a injustiça.

A ética da alteridade de Levinas, ao percorrer o caminho mais profundo por baixo da terra viva, através da estrutura relacional da constituição da subjetividade, para além das *identidades* psíquicas, oferece-nos um campo investigativo profícuo de um modo de pensar e de fazer repensar a filosofia em si mesma e para além dela; reelabora a questão do sentido de verdade radicalmente sobre o que virá depois do fecho cognitivo que tivesse, por fim, encontrado a verdade. O que sobra depois de “toda” a verdade? Apenas desde a ética, premissa para qualquer condição que se queira humana, na temporalidade radical que constitui o humano, é que a filosofia pode ser pensada, porque o que vem está para além daquilo que qualquer intelecto pode ter pensado em cooptar, o radicalmente Outro; por isso, toda a força e eloquência da alteridade convoca à uma responsabilidade ética e apenas a partir disto é que as demais questões podem derivar.

Como diria Levinas, não há nada que possa ser uma homenagem maior a um filósofo ou pensador do que trazê-lo ao debate dos problemas atuais, “o aspecto verdadeiramente filosófico de uma filosofia se mede à sua atualidade. A mais pura homenagem que se pode fazer-lhe consiste em misturá-la com as preocupações da hora”⁵. As propostas filosóficas apresentadas por Adorno e Levinas, aqui em especial ao que concerne a *negatividade* e a *alteridade*, são essenciais para uma filosofia que precisa, de vez por todas, romper o pré-estabelecido e as barreiras do idêntico e da totalidade. Pensar o real em toda a sua complexidade, lá onde “o todo se esvai e se dissolve diante do peso argumentativo”⁶ da expressão do real, diante do “não-idêntico” ou, poderíamos dizer também: diante do “de outro modo que ser”, do desconhecido que me interpela.

Autores, aparentemente, de tradições filosóficas diferentes, e que muitas vezes não se comunicam: dialética, fenomenologia e metafísica; mas que guardam no seio de suas filosofias a herança de um pensamento, quer se queira ou não, marcado pela filosofia judaica. E a filosofia judaica, por sua vez, é marcada por um pensamento de urgência; pensa na urgência dos tempos,

espaços e cenários diversos, não poderíamos deixar de ter presente que, por vezes, a resistência à violência se dá de modo violento para que se preserve a possibilidade do Outro, o totalmente Outro, atravessar o Todo e suas pretensas verdades hegemônicas, sobrevivendo e resistindo corporalmente. Há lutas que exigem, antes de tudo, que se sobreviva. Esse embate acerca da violência e de uma resistência que acaba por ser violenta para poder ainda ser resistência, é um tema importante e que vem sendo enfrentado por diversos estudos pós-coloniais ou decoloniais. Conferir, especialmente, FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Trad. João Felipe Freitas. Editora Ulisseia, Lisboa: 1961 (ano da 1ª edição em francês).

⁵ LEVINAS, E. «L'actualité de Maïmonide» in Cahier de L'Herne, *Emmanuel Levinas*, s/d Catherine Chalièr e Miguel Abensour, Paris, 1991, p. 142.

⁶ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Metamorfose e Extinção - sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

carregando consigo a herança do passado e a responsabilidade pelo futuro: uma urgência ética. Assim, nosso estudo direciona-se para uma inquietação que instiga à investigação dos possíveis pontos de contato entre eles a partir dessa urgência ética, e o desdobramento possível para se pensar em uma *Alteridade do Não-idêntico* como crítica à violência.

Pensar e escrever sobre as concepções destes pensadores embasa a intuição de que é viável conectar dimensões dos construtos teóricos de ambos na profundidade que a palavra “categoria” não alcança, mas a procura de dar o primeiro passo no desenvolvimento dessa possível interface entre a Ética da Alteridade e Dialética Negativa. Como escreveu Adorno, “a morte nos campos de concentração tem um novo horror: desde Auschwitz, temer a morte significa temer algo pior que a morte”⁷, estamos diante da tarefa da filosofia de questionar, pensar, desconfiar, (des)construir o pensar humano, mantendo vivo o desafio e compromisso da filosofia na reflexão crítica a respeito da complexa sociedade contemporânea sem que o pensamento filosófico reste em si mesmo ou tome formas delirantes resultantes da *razão vulgar* ou da mais asquerosa *razão ardilosa*⁸ ou da razão idolátrica. A confluência do estudo destes autores insinua-se justamente na Alteridade (*Altérité*) e no Não-idêntico (*das Nichtidentische*) e no que é possível aproximar, com o cuidado de não recair em reducionismos, cientes da grande importância e peso das obras destes autores. Trata-se de dois filósofos que procuraram, assim como a maior parte dos filósofos pós-Hegel, dar uma resposta à querela Kant e Hegel, no tocante à relação com o real, o pensamento e a toda estruturação do pensar o humano (e o mundo). O colapso do sistema hegeliano, última realização grandiosa da razão movida pela vontade de sistema, recoloca para o século XX a questão não resolvida na história do pensamento, qual seja, *o Outro*.

Cabe dizer que Adorno e Levinas dedicaram-se ao estudo de Hegel em profundidade, através de um percurso muito próprio, a nosso ver, para resolver a questão do real, do pensamento e do pensado, da totalidade e da morte, procurando uma via que trabalhasse as dificuldades das teorias de Kant e Hegel para então ultrapassá-las. Por um lado, Adorno traça um forte diálogo com Hegel confrontando o método dialético para criar a sua própria dialética baseada no não-idêntico através da negatividade. De outra parte, Levinas estuda Hegel durante dez anos para então escrever *Totalidade e Infinito*, optando por traçar sua resposta a Hegel através da fenomenologia. Além da evidente importância de Hegel na obra de Adorno e Levinas, há uma grande contribuição da obra de Rosenzweig no que diz também respeito à resposta a Hegel e a fenomenologia, além da contribuição para a noção de tempo e

⁷ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

⁸ Sobre razão vulgar e razão ardilosa, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do Escrever*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

temporalidade, especialmente na obra de Levinas. Heidegger é também um filósofo do qual ambos se ocuparam amplamente, além do diálogo com Husserl. Portanto, apesar das tradições filosóficas adotadas por Adorno e Levinas serem diferentes, a dialética e a fenomenologia respectivamente, nota-se as influências comuns que os levaram a escrever as importantes linhas de suas obras.

Para os objetivos aqui a perseguir, procuramos traçar alguns apontamentos sobre aquilo que chamaremos de gesto filosófico ou núcleo ético-filosófico, porque trata-se daquilo que nos impulsiona a pensar esta possível relação entre *negatividade (dialética negativa)* e *alteridade*, principalmente ao que se refere às duas obras consideradas centrais para a compreensão dessa possibilidade, quais sejam, *Negative Dialektik* (Dialética Negativa) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Outramente que ser ou além da essência). Poderíamos dizer, as duas “categorias filosóficas” que os autores desenvolvem, sabendo das suas potências e limites, e que nos instigam a pensar o real, na tentativa de apontar aproximações e distanciamentos entre tais “categorias” através da ética que é condição de todo o pensamento humano como já mencionado.

Além dos filósofos que influenciaram Adorno e Levinas, gostaríamos de registrar que, de algum modo e cada um a seu modo, há também uma forte influência do cristianismo e do judaísmo na filosofia desses autores. Ambos marcados por suas raízes judaicas, e especialmente por terem experienciado na própria carne o que era ser judeu à época da *Shoah*. Tema que não figura aqui como central, mas como espectro. Espectro que marca o imensurável sofrimento de uma violência administrada para o aniquilamento do *Outro*, elevado à sua potência no acontecimento ápice da barbárie do século XX, que recoloca para a filosofia o imperativo categórico de repensar sobre o sofrimento e a ética como filosofia primeira na urgência de suas feridas.

No primeiro capítulo, passaremos por alguns conceitos chaves para compreensão de Levinas, cujo esforço será o de, brevemente, mostrar os indícios do idioma levinasiano traçado desde os textos anteriores a *Autrement qu'être* (Outramente que ser), especialmente em alguns trechos dos *Carnets de Captivité I*, dialogando com outros textos; depois entrar mais profundamente na compreensão da Alteridade e da substituição em sua obra central. No segundo capítulo, abordaremos pontos chaves em Adorno para aquilo que nos propusemos aqui, quais sejam: a) sobre o conceito de esclarecimento, b) sobre o não-idêntico e a negatividade. Assim, esperamos ter construído o caminho possível para, no terceiro capítulo, pensar efetivamente a relação dessas duas categorias, *Altérité* e *Nichtidentische*. Isto é, a possibilidade de uma Alteridade do Não-idêntico através da confluência destes dois aspectos na obra dos

autores, trabalhando a dimensão da temporalidade e do sofrimento, também muito presentes na obra deles, para demonstrar que a experiência estética elabora no seu cerne uma crítica anti-idolátrica, ou ainda, uma crítica radical à violência⁹.

A temporalidade e o sofrimento, elo entre os autores, também liga a alteridade ao não-idêntico como elementos que, lidos sob o prisma de uma crítica ética da violência apontam, por um lado, para a possibilidade sensível de uma linguagem por de trás da língua, para além daquilo que é cooptado pela própria linguagem, o sentido por de trás do sentido, o que escapa, o que chega sem pedir licença e permanece, o indecifrável e o indizível com que o chegante chega, o *Outro*. Este trabalho tem como impulso o interesse em levar adiante a urgência de uma filosofia crítica à violência que tenha por pulsão ética a alteridade e a premissa de Adorno sobre a qual devemos empreender o negativo pois o positivo já nos foi dado.

⁹ Considerando a desigualdade social e econômica predominante no sistema global, e apesar de acreditarmos ser possível encontrar outras vias que não a da violência, há que se levar em consideração, ao menos enquanto espectro, o questionamento de até que ponto a crítica radical da violência não pode reverter (dialeticamente) em um tipo de violência necessária para resistir à violência administrada, afinal, há certos cenários que são atravessados por um chamado à urgência de, antes de tudo, sobreviver.

Aschenglorie

ASCHEGLORIE hinter
deinen erschüttert-verknoteten
Händen am Dreiweg.

Pontisches Einstmals: hier,
ein Tropfen,
auf
dem ertrunkenen Ruderblatt,
tief
im versteinerten Schwur,
rauscht es auf.

(Auf dem senkrechten
Atemseil, damals,
höher als oben,
zwischen zwei Schmerzknollen, während
der blanke
Tatarenmond zu uns heraufklomm,
grub ich mich in dich und in dich.)

Aschen-
glorie hinter
euch Dreiweg-
Händen.

Das vor euch, vom Osten her, Hin-
gewürfelte, furchtbar.

Niemand
zeugt für den
Zeugen.¹⁰



¹⁰ CELAN, Paul. „Aschenglorie“. In *Atemwende*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p. 68. Em português, encontramos a tradução do poema feita por Piero Eyben, publicada junto a um texto de Ginette Michaud, que fala justamente sobre o referido poema, a questão da “intraductibilidade” e Jacques Derrida. Cf. MICHAUD, Ginette. “Aschenglorie, de Paul Celan: “ponto de intraductibilidade”, as questões de uma tradução “relevante” de J. Derrida. In *Revista Cerrados vol. 21 n. 33*. Tradução de Gabriela Lafeté e Piero Eyben, 2012: CINZOGLÓRIA detrás // tua enleada-atada // mão ante triviassenda. // Uma vez pântico: aqui // uma gota // sobre // o remo afogado, // profundo // **sob petrificado juramento** // rompante rumoreja. // (Perpendicular às // Cordas-sopros, então, // mais que o acima, // entre duplo dor-nós, enquanto // a nu // lua tártara a nós ascende, // **cavei-me em ti e em ti.**) // Cinzo- // glória detrás // vossa triviassenda- // manual. // O que ante vós, desde o leste, todo // lance- // de-dados, horrendo. // **Ninguém // testemunha pelo // testemunho.** Jacques Derrida cita este poema em diversos textos, entre eles “Séminaire La bête et le souverain. Vol. II” e “Schibboleth – pour Paul Celan”. Ademais, comenta o poema e propõe a tradução de alguns versos no texto “Poétique et politique du témoignage”, in *Cahier de L’Herne J. Derrida*. Derrida, Marie-Louise-Mallet et Ginette Michaud (dir.). Paris: Éditions de L’Herne, n° 83, 2004, p. 521 e ss. Imagem: SOSNO, Sacha. *Vénus*. Escultura em Bronze, 1982. Disponível em: <<http://sosno.com/new_sosno/images/p17j7av68b16691602104aak01492j.jpg>>, acesso em 20 jan. 2020.

Capítulo 1

Emmanuel Levinas

Po-étique de l'Altérité

Ser responsável por outro, é ser refém.
A palavra 'refém', eu a conheci depois do período de perseguição nazista.
(Être responsable d'autrui, c'est être otage.
Le mot 'otage', je le connais depuis la période de la persécution nazie).¹¹
E. Levinas

1.1. O idioma¹² levinasiano e a experiência do campo de concentração: um idioma para restar humano

Em Heidegger, a existência realiza a compreensão. (Ele toma a ideia husserliana da intenção específica, adequada ao ser dos objetos, para ver nos fatos da existência, em toda a sua concreção da compreensão). Para mim, a existência realiza, mas não como compreensão. Ele executa especificamente - não é um evento externo -, mas a compreensão está fora do cumprimento. A compreensão sempre teórica, sempre leve -. Dá à realização o sentido próprio - que está na tensão dramática (tempo - *felix culpa*). (Por que não é um evento externo) é o símbolo de antecipação. Mas o simbolismo <conhecimento?> Filosofia - não é o evento em si. O símbolo deve ser (além disso/para além/mais além) realizado - ~~ainda~~¹³.

Dos cinco anos de cativo pouco se sabia sobre como tinham sido. Havia comentários de Levinas esparsos nas obras. Uma e outra referência breve e um silêncio que faz sentir a espessura do que foram estes anos de uma perplexidade e sofrimento sobre os quais não há palavra que alcancem, mas demonstram os fios esfarrapados do tempo num filete de sangue que ainda faz pulsar. Sente-se na obra de Levinas o estar convocado pela impossibilidade de não testemunhar, mas também a impossibilidade de falar, a impossibilidade de deixar de ser *refém* depois do cativo, pulsa a sensibilidade ainda do “nó na garganta” diante da

¹¹ LEVINAS, E. « Entretien avec François Poirié ». In *Cahiers d'études levinassiennes*, 5, 2006, 229-236.

¹² Nesse sentido, acompanhamos a interpretação de Fernanda Bernardo, que está bastante presente nessa parte do texto para ser citada, cf.: BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiência do Cativo de Emmanuel Levinas*. In Revista Filosófica de Coimbra, n. 41, 2012, p. 107-174.

¹³ LEVINAS, E. *Carnets de Capitivité – vol. I*. p. 184: « Chez Heidegger <1> existence accomplit la compréhension. (Il prend l'idée husserlienne de l'intention spécifique, adéquate à l'être des objets, pour voir dans les faits de l'existence, dans toute leur concrétion de compréhension). Pour moi l'existence accomplit mais non pas en tant que compréhension. Elle accomplit spécifiquement – ce n'est pas un événement extérieur – mais la compréhension est <p.39> en dehors de l'accomplisse. La compréhension toujours théorique, toujours lumière -. Elle donne à l'accomplissement as signification propre – qui est dans la tension dramatique (-temps – *felix culpa*). (Par elle ce n'est pas un événement extérieur) c'est le symbole anticipant. Mais le symbolisme <connaissance?> philosophie – n'est pas l'événement même. Symbole doit être (en plus) accompli – ~~encore~~ ».

impossibilidade¹⁴ de contar, de narrar, de rememorar aquilo que se tinha logrado sobreviver. A busca incessante pela palavra, é essa a busca também do filósofo, de dizer o indizível da palavra (para falarmos com Paul Celan em *Der Meridian*¹⁵).

Os rastros das feridas abertas pelo cativo são visíveis em diversos textos, destacamos, notadamente: *De l'existence à l'existant* (1947), *Une religion d'adultes* (1957), *Sans Nom* (1966), *Signature* (1966), *Nom d'un chien ou le droit naturel* (1975), *Judaïsme "et" Christianisme* (1987), e, também, na dedicatória de *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974): “Em memória dos seres mais próximos entre os seis milhões assassinados pelos Nacional-Socialistas, ao lado de milhões e milhões de pessoas de todas as religiões e nações, vítimas do mesmo ódio do outro homem, o mesmo anti-semitismo”¹⁶. Uma outra tensão significativa sobre o silêncio. Em *Sans Nom*, Levinas menciona o “injustificado privilégio” de ter sobrevivido a seis milhões de mortos¹⁷, a discreta culpabilidade de um sobrevivente extremamente consciente e solidário ao extermínio em massa do seu povo.

Na entrevista com F. Poirié, confessa Levinas: “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 beneficiado das disposições da Convenção de Genebra que protegem o prisioneiro”¹⁸. Justamente essa condição “especial” e a Convenção de Genebra, somados à responsável solidariedade para com o extermínio¹⁹ em massa do seu povo – e anote-se também que Levinas, para além do sofrimento na sua própria pele, perdeu seus pais e irmãos para a guerra – o farão repensar as questões acerca dos Direitos Humanos, colocando incondicionalmente a primazia do direito do *outro* “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

¹⁴ POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987, p. 83: “Sabe, é muito difícil comunicar isto, 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...” (tradução nossa).

¹⁵ CELAN, Paul. *Arte poética: O Meridiano e outros textos*. Trad. J. Barrento e V. Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996, p. 65-68.

¹⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu'être au-delà de l'essence* (1974). Paris : Kluwer Academic, 1990; cf. epígrafe : « A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme ».

¹⁷ LEVINAS, E. « Sans Nom » (1966). in LEVINAS, E. *Noms Propres*. Paris : Fata Morgana, 2014, p. 180: « Sans doute la mort va annuler bientôt l'injustifié privilège d'avoir survécu à six millions de morts ».

¹⁸ LEVINAS, E. in POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 84.

¹⁹ LEVINAS, E. « L'expérience juive du prisonnier » in *Écrits sur la Captivité*, in *Carnets*, p. 210 : « On savait l'extermination en masse des Israélites en Europe orientale. On ne s'est jamais désolidarisés. Devant une volonté systématique d'extermination, que pouvait valoir à l'heure suprême la Convention de Genève, ce chiffon de papier ».

social, do para-o-estrangeiro – tal me parece ser o sentido da sua novidade”²⁰.

Carnets de Captivité não figuram como um diário dos campos de concentração e não pretendem ser um registro literário sobre os cativos pelos quais Levinas passou, diferentemente do que se nota em outros autores²¹ que tiveram impacto para a literatura. *Carnets* são como uma espécie de escrita para sobreviver, onde o autor exprime a si, sua filosofia, sua agonia, sua literatura, sua saudade, também a solidão, conversa com os filósofos que o marcaram, com os familiares que perdeu e também com as sobreviventes, sua esposa Raïssa e sua filha Simone. Demonstra seu desejo de ser claramente um escritor, um literato mesmo, para além do Levinas filósofo, mas pulsa já todo seu idioma filosófico nessa urgência do escrever ainda para restar humano e para expor-se, impor-se, insurgir contra a filosofia que coloca no núcleo do pensamento o Ser e a Totalidade. “[...] a experiência significa precisamente a relação com o absolutamente outro – quer dizer, com tudo o que sempre excede o pensamento”²². O cativo imprime em qualquer prisioneiro suas marcas, a evidência essencial é de que ninguém poderá sair o mesmo depois da experiência traumática.

Nos interessa aqui refletir um pouco sobre esse atravessamento do cativo no pensamento de Levinas. Destacando que, das reflexões por vezes incompletas e rasuradas, *Carnets de Captivité* revelam diversos fragmentos, citações e leituras, em que percebemos as vozes de algumas fontes intelectuais da formação do filósofo que o acompanharam nesses anos de solidão, Dostïevski e Tolstói, Platão, Hegel, Bergson, Rousseau, Heidegger, Prost, Léon Bloy, Baudelaire, Puchkine, Shakespeare, Poe, Dickens, entre outros. Vindo à borda a paixão levinasiana da procura da nudez e do mistério de cada ser, pulsando desde lá o *timbre* ético-metafísico da obra por vir. E destacamos isto porque está aí o gérmen, a nosso ver, de toda a ideia de ideia da filosofia levinasiana. Uma obra que exige do autor uma resposta para sobreviver que passasse pela filosofia, literatura e a crítica²³ para que fosse possível responder à angústia do *tempo perdido*²⁴ e a *incerteza do amanhã*, e, precisamos dizer, é isto que acreditamos ser a raiz propriamente dita da filosofia, um fazer crítico ao estado que ainda está aí, não apenas como assombro, mas ameaça evidente de violência. Está lá toda a tensão

²⁰ LEVINAS, E. « Les Droits de l’Autre Homme » (1989). in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995, p. 155.

²¹ Cf., por exemplo, Primo Levi e Boris Pahor.

²² LEVINAS, E. préface a *Totalité et Infini*, p. 10.

²³ Cf. LEVINAS, E. « Carnet 2 » in *Carnets*, p. 74, 87 e 99-100.

²⁴ LEVINAS, E., « Carnet 2 » (1942) in *Carnets*, p. 81: « Envie pour tous ces gens qui savent où il vont. Et cependant ils vont peut-être à la débauche – perdent leur temps – Envie pour les gens qui sont des habitués, qui n’ont pas l’inquiétude du temps perdu comme moi ; le souci d’une œuvre. Les gens qui prennent leur thé à une heure fixe. M. Landgrebe qui se repose le dimanche au café ».

ética-filosófica de Levinas: repensar a ideia de *obra* em termos meta-éticos²⁵, isso é, estamos já nos vestígios da filosofia de Levinas desde suas anotações no cativo e também nos rastros *De l'existence à l'existant* (1947) – um texto que começou a ser redigido antes do cativo, mas, como podemos ler no prefácio da obra, foi terminado no cativo.

Assim, se queremos de algum modo dizer que já há as pistas de um idioma levinasiano ético-metafísico, essa é a razão que justifica as páginas anteriores e as por vir do nosso percurso. O cativo constitui um contratempo: o intervalo “entre o homem e o seu sofrimento”²⁶, isso é, para Levinas, onde no fundo “a vida espiritual começa”²⁷ – a “vida espiritual”, a meditação, as artes, a escrita e a própria filosofia, como um certo renascimento filosófico inevitável, sofrido e que exige respostas. Assim, em *Carnets*, o “ponto de vista filosófico aparece com a descontinuidade e o tempo”²⁸ e ainda, “a filosofia não é idêntica à salvação. Não é ela, ela mesma, a aventura da existência como quer Heidegger. Ela não é o conhecimento do bem [...], é um elemento da aventura do tempo”²⁹. *Carnets* significam o testemunho crítico do pensamento sobre a experiência da miséria. Nestes escritos, considere-se a importância da dignidade humana – como hiper-passividade, hiper-responsabilidade, hiper-liberdade justificada³⁰, e o local onde ela reside: o pensamento, na responsabilidade de pensar que é o pensamento como hiper-responsabilidade, a crítica. Como anota Levinas em *Carnet 1*: “o pensamento é finalmente todo o homem (toda nossa dignidade consiste no pensamento)”³¹, note-se que isso é substancial para constituição da ideia que será exposta depois em seus textos sobre a dignidade.

Tratando-se de um pensador como Levinas, os *Carnets de Captivité* são necessariamente mais do que arquivo, o seu pensamento vem em forma de *evasão*, no núcleo da precariedade³² e da solidão das condições dos “prisioneiros israelitas”, uma *evasão* conciliada com a resistência possível de um *ser refém*. Uma *evasão do ser*, uma *evasão* silenciosa, uma escrita, um escrever ainda para reafirmar a *dignidade pessoal* até ali marcada,

²⁵ Termo utilizado também por Fernanda Bernardo, cf. BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiência do Cativo de Emmanuel Levinas*. In Revista Filosófica de Coimbra, n. 41, 2012, p. 107-174.

²⁶ LEVINAS, E. « L'Expérience juive du prisonnier » in “Écrits sur la Captivité” in *Carnets*, p. 211.

²⁷ LEVINAS, E. « L'Expérience juive du prisonnier » in “Écrits sur la Captivité” in *Carnets*, p. 211.

²⁸ LEVINAS, E. « L'Expérience juive du prisonnier » in “Écrits sur la Captivité” in *Carnets*, p. 86.

²⁹ LEVINAS, E. « Carnet 7 » (1945) in *Carnets*, p. 176.

³⁰ LEVINAS, E. « Carnet 1 » (1934), p. 59: « L'évasion du moi par rapport à soi qui s'accomplit d'habitude encore sur terre – L'évasion absolu – l'au-delà »; e no “Carnet 7”, p. 186: “Le fond du jeu – pas de responsabilité. Liberté sans responsabilité. Liberté impliquant responsabilité – est liberté à l'égard des autres – liberté excluant responsabilité – liberté à l'égard de soi ».

³¹ LEVINAS, E. « Carnet 1 » in *Carnets de Captivité*, p. 59.

³² Uma *evasão do ser* de um *mal que ser*, um mal-estar de ser, precariedade material e do ser diante da guerra, já apontando para o *il y a* em forma de náusea da existência.

rasgada e atravessada pela humilhação da *experiência* do cativo, *um escrever radical para restar humano*: escrever ainda para sobreviver, um exercício da linguagem, mas também da sua filosofia, de forma responsável e vigilante, uma meditação à procura de um *ensinamento* que se retira do seio da miséria, da miserabilidade em que certos homens são capazes de submeter a outros, um rasgo mesmo em qualquer humanidade, *um ensinamento sobre ética radical!*

A escrita, portanto, dos *Carnets de Captivité* revelam um caminho filosófico que, de algum modo, contém já a raiz filosófica do pensamento levinasiano: *a ética como filosofia primeira*, rompendo com seus grandes mestres – Husserl e Heidegger –, e pensando sobre a grande questão da filosofia, o Bem e o Mal de um lado, e de outro, Atenas e Jerusalém: a origem filosófica afinal entre gregos e judeus. Nessa inquietação de uma filosofia por vir, na tentativa de um sobrevivente ir sobrevivendo ao cotidiano penoso, um estar a caminho para, ao final, triunfar sobre a brutalidade e a humilhação³³, no *Carnet 5*, escreve Levinas: “o fraco que triunfa do forte – é isto todo o J.”³⁴. Quem sabe já no “*eis-me-aqui*” (*hineni* – em hebraico; *me voici/je suis ici* – em francês), numa estrutura de “*l’un-pour-l’autre*” (um pelo outro), onde o filósofo, feito prisioneiro, acusa-se respondendo à experiência e *pelo experimentar*, acreditamos ver já o “sentido do sentido”³⁵ ou a “significação da significação”, irrompendo dali uma nova orientação para o “sentido”, que também foi possível sentir com o tom dos textos da época na emergência do que estava sendo experienciado. Quer dizer, do traumático da experiência do cativo – com todas as escusas e cuidados possíveis, quase que como uma via para sobreviver, e que talvez tenha vindo a dar a envergadura do pensamento ético-metafísico de Levinas, como se lograsse ao menos retirar um sentido, um sentido para o pensamento e para a racionalidade filosófica, até mesmo como resposta e responsabilidade do que fora vivido, no tecido esfarrapado do tempo: *eis-me-aqui* na urgência de um mundo que ainda respira a pulsação da sua raiz ética desde os textos do cativo.

A redação dos *Carnets de Captivité* (entre 1935 e 1950) e dos *Écrits sur la Captivité* (por volta de 1945, isto é, imediatamente após a libertação), são uma via privilegiada do impacto que a *experiência do cativo*³⁶ teve na filosofia hiper-crítica de Levinas e também da filosofia ocidental e suas pretensas totalidades. Uma *experiência* enredada pelo *ser* e que,

³³ LEVINAS, E. « Captivité » in *Écrits sur la Captivité* in *Carnets*, p. 201: « On a tout dit de la captivité: la grisaille de l’enclous aux barbelés et, dans les kommandos, les matinées brumeuses où l’on part au travail. Abandon. Humidité. Froid. Ou soleil de printemps qui vous nargue. Le compte perdu des jours passés et des jours à venir ».

³⁴ J. é o judeu.

³⁵ Cf. LEVINAS, E. « La signification et le sens » (1964) in *Humanisme de l’Autre Homme*. Montpellier : Fata Morgana, 1972, p 15 ss.

³⁶ Se é que se pode realmente chamar um tal sofrimento que uns homens submetem a outros homens de *experiência*, só o podemos fazer grifado, tal como o filete de sangue que brota da ferida aberta do tempo.

dentro do desespero trágico que ele comporta ao tentar justificar os crimes, Levinas nos dá, nas anotações do cativo e nos textos anteriores a *Autrement qu'être*, os rastros da via que irá utilizar para lançar a melhor compreensão da *gênese* e da sua *orientação* ético-metafísica.

Citamos: “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”³⁷, para uma saída desse Ser e da totalidade, que a tudo justifica. Levinas, desde o início, anota sobre a nudez do Outro. Em *Carnet 1*, “despojar-se da forma – desnudar. Nudez não é o simples desnudado. [...] A beleza veste”³⁸, uma nudez que não é apenas a nudez como tal, mas a nudez absoluta, o Outro, absolutamente Outro, que não se reduz ao Mesmo, pré-original, *fora e anterior à Ontologia*, o Outro absolutamente Outro que reforça a ideia de que *um* não é redutível ao Mesmo. Nudez do Rosto, *visage*. Já *condição e possibilidade e interrupção do fenômeno*, da coisa e do fenômeno – ou, poderíamos dizer, a obliteração do fenômeno, o buscar algo para além. Já ali pulsando a *nudez* trazida como revelação, a experiência do enigma mesmo da transcendência: a alteridade absoluta (a verdadeira exterioridade) que contrapõe ao espaço e a profundidade³⁹, é o “sal da vida”⁴⁰.

A violência não ousa dizer seu nome. Ela está ali emaranhada na história da humanidade. É um rasgo na história. Para viver humanamente, a humanidade precisa infinitamente menos do que a “civilização” e o “progresso” foram capazes de criar. A “condição de clandestinidade do judeu”, sua memória e sua história enquanto povo demonstram isso, aí talvez resida o incômodo para aqueles que tentam igualar tudo a uma mesma ideia de identidade, uma assimilação do *outro* pelo *mesmo*. Porém, o que se passou entre 1939 e 1945 lembra a fragilidade da ideia de assimilação. O *gueto* é como um não-lugar, é também como a separação com o mundo. Mas há ainda uma questão pulsante. A guerra e o sofrimento chamam a recordar de que, nas horas decisivas, diante da “caducidade do mundo” e dos valores, toda a dignidade humana acredita no *seu* retorno à paz. O supremo dever, quando tudo está permitido (toda a barbárie), consiste em sentir-se desde já responsável pelos valores de paz, e esses valores de paz não podem ser concluídos em um universo em guerra. Deste modo, estamos adentrando na questão judaica – e no cristianismo também. Como se, diante do mundo degenerado, a

³⁷ LEVINAS, E. *Totalité et infini*, p. 13.

³⁸ LEVINAS, E. « Carnet 1 » (1937), p. 52.

³⁹ LEVINAS, E. « Carnet 1 » (1937) in *Carnets*, p. 57

⁴⁰ LEVINAS, E. « Carnet 5 » (1944) in *Carnets*, p. 136.

esperança fosse *Deus*⁴¹, através da re-ligião, no re-ligar-se no aqui e agora com o outro, para a saída do mundo em guerra. Nessa relação, o texto judaico é como uma memória, uma lembrança, mas também um acesso e uma restituição à vida interior. Quando as instituições falham e as bandeiras flutuam, perdendo sentido, tudo naufraga, o “*judaísmo é a humanidade na borda da moral sem instituições*”⁴², queremos dizer, a interioridade, a vida interior, não é um pensamento piedoso ou revolucionário que nos venha em um mundo assentado em si mesmo, *mas a obrigação de ser/fazer abrigo a toda a humanidade humana*, abertura a todos os ventos da consciência, um repouso, uma saída do ser e uma abertura ao outro pelo outro, movimento ético. Isso quer dizer, talvez a humanidade e seu por vir derive mesmo de uma condição judaica. Uma *condição* onde a moral humana retorna (e retorna sempre e ainda) depois de séculos como se fosse uma matriz, um testamento antigo, origem de uma civilização que é “possibilidade, chamada, [...] também é fragilidade de sua consciência”⁴³, uma incondição de refém da qual não se pode sair, em uma relação necessariamente ambígua de extrema proximidade do próximo. Uma inversão da ordem que faz eco.

Nos *Carnets* presenciamos uma singular experiência do judaísmo, Levinas viveu a experiência do cativo como filosofia mesmo do seu “ser judeu”. E elaborou, com muita inspiração⁴⁴ em Léon Bloy, a sua experiência judaica do cativo como uma experiência mesma da sua filosofia ético-metafísica: “*Um idioma heteronômico-dissimétrico da experiência do pensamento*”⁴⁵. Por um lado, porque ambas as tradições – judaísmo e cristianismo⁴⁶ – retiram o poder último ao sofrimento, procurando dar um sentido (triunfar do

⁴¹ LEVINAS, E. « Carnet 7 » in *Carnets*, p. 179-180: « Dans la persécution je retrouve le sens originel du j., son émotion initiale. Non pas persécution quelconque – persécution absolue, qui pourchasse l'être de partout pour l'enfermer dans le fait nu de son existence. [...] Situation du «subir» pur où il y a une élection au sens de ~~relation~~ l'amour d'une personne qui vous effleure (caresse). Ou plutôt révélation d'un ordre différent de l'ordre naturel – réel malgré tous les échecs de l'ordre naturel. – Ivresse de cette souffrance inutile, de cette passivité pure par laquelle on devient comme le fils de Dieu. Enfance. Cela est très important : le « subir » pur n'est pas une sensation de l'arbitraire du monde. Il peut en être ainsi quand les yeux sont tournés vers le monde. Mais le subir devient ici : filialité ».

⁴² LEVINAS, E. « Sans Nom » (1966), in *Noms Propres*. Paris : Fata Morgana, 1976, p. 145.

⁴³ Cf. LEVINAS, E. “Sans Nom”, in *Nomes propres*, p. 141 – 146.

⁴⁴ LEVINAS, E. « Carnet 6 » (Nov. de 44). In *Carnets*, p. 151: « Chez Léon Bloy « Lettres à sa fiancée », 1889-1890. Pas de système. Mais les « catégories des professeurs » sont remplacées par la transcendance même <p.5> de l'ordre du mystère. Et cet ordre du mystère auquel sont ramenées les situations concrètes – n'est là – ne se justifie que par cette admiration jusqu'aux larmes [...] du mystère – Au demeurant exemple de ce qu'est le christianisme dans l'interprétation de l'humanité de l'homme. Tout l'homme est logé dans les catégories du catholicisme. Mais tandis que nous autres nous restons à la surface de ces catégories, lui en dégage le sens de feu et de sang, ce sens mystique et transcendant, et il loge tout ce qui est humain à ce niveau des catégories – Même travail à entreprendre pour le J. ».

⁴⁵ BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiência do Cativo de Emmanuel Levinas*. In *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 41, 2012, p. 107-174.

⁴⁶ LEVINAS, E. « Notes Philosophiques Divers » in *Carnets*, p. 255-256: « Au commencement étaient les juifs. Les forces religieuses ont été lancées dans notre monde par le peuple juif [...]. Justice sociale ou salut personnel – le dilemme n'est pas seulement artificiel pour le judaïsme. S'il y avait alternative – le choix n'aurait fait aucun

sofrimento: a essência tanto do judaísmo como do cristianismo). É por isso que, de certo modo, estamos insistindo que nos *Carnets* é possível perceber a empreitada de Levinas sobre a experiência do cativo para apontar uma outra *orientação* ao pensamento, precisamente porque isso que foi vivido por ele em sua própria pele, revela, de algum modo, *a incondição do humano*, “do próprio fato de haver outrem para mim”⁴⁷. Daquela sobre a qual Levinas nos fala em *Noms Propres*, a incondição da responsabilidade *arquioriginária* ou infinita (diacronia)⁴⁸ perante o Outro. A “fenomenalidade sem fenômeno” que o Rosto (*Visage*) porta em si por sua característica não objetivante: *Visage* que reporta um ser que conserva sua exterioridade total e, ao mesmo tempo, sua imediatidade, nudez, desnudamento. Ademais, diz-nos Levinas: “nós tínhamos, portanto, tempo para nos debruçarmos sobre a nossa infelicidade”⁴⁹, e ainda: “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 derrelição (desligamento) total. Eles conheceram uma existência inferior à das coisas, uma experiência da passividade total, uma experiência da Paixão”⁵⁰.

Em *Carnets*, Levinas fala sobre o sacrifício de Isaac:

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 fecunda⁵¹.

Já pensando na questão que ele irá designar como paixão absoluta da recorrência da *ipseidade*, que apresentará em *Autrement qu'être*. como a condição da subjetividade do sujeito:

Paixão, absoluta por ser siderante sem nenhum *a priori*. Consciência, conseqüentemente, 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

doute. Ne pas reconnaître que la misère et rendre caduques les valeurs même auxquelles on l'a sacrifiée. C'est là une idée qui permet au judaïsme de se reconnaître dans les mouvements sociaux modernes. Et ce que le christianisme social préconise depuis un siècle – le judaïsme le demande depuis deux mille ans ».

⁴⁷ LEVINAS, E. « Carnets 2 » (1942), in *Carnets*, p. 72.

⁴⁸ Cf. LEVINAS, E. *Noms propres*. Fata Morgana, Montpellier, p. 86-90.

⁴⁹ LEVINAS, E. « L'expérience juive du prisonnier », in « Écrits » in *Carnets*, p. 211.

⁵⁰ LEVINAS, E. « Une religion d'adultes », in *Difficile Liberté*, p.25.

⁵¹ LEVINAS, E. « L'expérience Juive du prisonnier » in « Écrits sur la Captivité » in *Carnets*, p. 211.

intimar antes de eu me mostrar, antes 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 responsabilidade⁵².

A incondição que se relaciona com sua *impotência absoluta*, isso é, a vulnerabilidade extrema, a *passividade pura*⁵³, enfática e recorrente pelo seu “método enfático”⁵⁴. Método⁵⁵ que traduz a via *eminentiae*⁵⁶, “uma passividade mais passiva do que toda e qualquer ideia de passividade” da relação da sujeição *des-inter-essada* do sujeito – do mesmo – a outrem. Isso é, já nos *Carnets de Captivité*, Levinas orienta-se para repensar a meta-ontologia filosófica da própria ética, repensando a ética, fazendo dela *prima philosophia*⁵⁷. A incondição ético-metafísica que o filósofo outorga ao humano verdadeiramente humano. Estamos lendo os *Carnets* e os *Écrits* como uma assinatura ético-metafísica do Levinas sobrevivente-filósofo⁵⁸, quer dizer, nasce com essa assinatura uma resposta lúcida e exigente, impelido a responder ao seu tempo, sendo responsável por sua herança e pelo porvir da filosofia, uma hiper-responsabilidade.

Sobretudo, as categorias apresentadas nos *Carnets de Captivité* fazem perceber o desejo de Levinas em fazer uma filosofia judaica⁵⁹ e, especialmente, de *se distinguir* de Heidegger e do sentido da afirmação do Ser. Um movimento para a saída do Ser absoluto para um ser de possibilidades que virá a ser consolidado em *Autrement qu’être*: “Ser ou não ser não é mais a

⁵² LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 130-131.

⁵³ LEVINAS, E. « Carnet 7 » (1945) in *Carnets*, p. 180.

⁵⁴ Cf. LEVINAS, E. « Questions et Réponses » in *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris : Vrin, 1982, p. 142-143.

⁵⁵ Exasperação, ênfase, hipóbole. Cf., por exemplo, LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 140-150.

⁵⁶ LEVINAS, E. « Dieu et la Philosophie » in *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 114, nota 15 : “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 hipóboles onde as noções se transmutam. Descrever esta mutação é também fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia” (tradução nossa).

⁵⁷ LEVINAS, E. « Dieu et la Philosophie » in *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 114, nota 15: “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*” (tradução nossa).

⁵⁸ LEVINAS, E. « L’expérience juive du prisonnier » (1945), in *Écrits sur la Captivité* in *Carnets*, p. 213: « Dans la passivité totale de l’abandon, dans le détachement à l’égard de tous les liens – se sentir comme entre les mains du Seigneur, ressentir sa présence. Dans la brûlure de la souffrance distinguer la flamme du baiser divin. Découvrir le mystérieux retournement de la souffrance suprême en bonheur. Qu’est-ce donc en fin de compte le judaïsme sinon l’expérience depuis Isaïe, depuis Job de ce retournement possible – avant l’espoir, au fond de la désespérance – de la douleur en bonheur ; la découverte dans la souffrance même des signes de l’‘élection. Tout le christianisme est déjà contenu dans cette découverte qui lui est bien antérieure. Oh ! ces instants existaient où pervers bonheur de la souffrance pénétrait certains d’entre nous au moment même où nous prenions conscience du triomphe de la Force et notre affirmation de l’amour éternel du Seigneur pour Israël n’était plus ni mensonge ni anachronisme ».

⁵⁹ LEVINAS, E. « Carnet 7 » in *Carnets*, p. 186: « Ma philosophie – est une philosophie du face-à-face. Relation avec autrui, sans intermédiaire. C’est cela le judaïsme ».

questão” também permeado pela questão da existência, o “*Il y a*”⁶⁰. Em *Sein und Zeit*, Heidegger coloca a questão do *Ser (Sein)* no centro da filosofia, ocupando-se da ontologia, procurando dizer que as coisas consistem na existência, no fato mesmo da existência: o ser. Levinas, em *L’ontologie est-elle fondamentale?* (1953), coloca a questão mais radical para ele: a da *transcendência*, do infinito⁶¹, daquilo que se abre para *além da essência e para outramente que ser*. Assim, a questão filosófica radical não está mais centrada em “*ser ou não ser*”, pois a resposta ao problema tem o nome de ética. A ética tomando um novo sentido, de descrever o *existente mais do que a existência*, a abertura não é ao ser em geral, mas um ser peculiar, fora do ser: o *Outro*. O Outro radical. E por transcendência Levinas entende a relação com essa exterioridade radical que se abre pelos outros para mim porque o Outro já é essa transcendência, e é isso que deve estar no centro de gravidade das relações ao invés do *Dasein*: “O ser é cadáver”⁶². *Sucintamente, tudo é importante diante deste olhar de Outrem que me descentra e me refaz*. Ou ainda, *a ética, e não a ontologia, essa é a filosofia primeira*. Esta é a grande ruptura com Heidegger que já se insinuava nos *Carnets de Captivité*. Gostaríamos de destacar três fragmentos abaixo:

- “partir do *Dasein* ou partir do J.”⁶³.

- “um elemento essencial da minha filosofia – aquilo pelo qual ela difere da filosofia de Heidegger – é a importância do Outro. *Eros* como momento essencial. Por outro lado, ela segue

⁶⁰ *Il y a*, que não é o mesmo que o *Es gibt* heideggeriano, neutro ou que neutraliza a existência. O *Es gibt* de Heidegger possui uma generosidade para com o Ser. Dimensão esta que não há no *Il y a* de Levinas. Com o Ser existente não há sujeito; essa consequência, de um *Il y a* (existência) vazio, para Levinas é insuportável, eis aí a ruptura de Levinas com Heidegger. Cf. LEVINAS, E. *De l’existence à l’existant*, (1947). Paris: Vrin, 2013, p. 20-21 : « Nous allons essayer de mettre en question l’idée que le mal est défaut. L’être ne comporte-t-il pas d’autre vice que sa limitation et que le néant ? N’a-t-il pas dans sa positivité même quelque mal foncier ? L’angoisse devant la mort ? La peur d’être aussi originelle que la peur pour l’être. Plus originelle même, car de celle-ci il pourrait être rendu compte par celle-là. L’être et le néant, équivalents ou coordonnés dans la philosophie de Heidegger ne sont-ils pas des phases d’un fait d’existence plu général, que le néant ne constitue plus en aucune façon, que nous appellerons le fait de l’*il y a* et où se trouvent confondues l’existence subjective dont part la philosophie existentielle et l’existence objective de l’ancien réalisme ? C’est parce que l’*il y a* nous tient totalement que nous ne pouvons pas prendre à la légère le néant et la mort et que nous tremblons devant eux. La peur du néant ne mesure que notre engagement dans l’être. C’est par elle-même, et non pas en vertu de sa finitude, que l’existence recèle un tragique que la mort ne saurait résoudre ».

⁶¹ Cf., por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 26: « La diachronie, c’est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, Infini. Mais dans la responsabilité pour Autrui pour une autre liberté, la négativité de cette anarchie, de ce refus opposé au présent à l’apparaître, de l’immémorial, me commande et m’ordonne à autrui, au premier venu, et m’approche de lui, me le rend prochain, s’écarte ainsi du néant comme de l’être, provoquant contre mon gré cette responsabilité, c’est-à-dire me substituant comme otage à Autrui. Toute mon intimité s’investit en contre-mon-gré pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre, voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du accusatif ne dérivant d’aucun nominatif, le fait même de se retrouver en se perdant ».

⁶² LEVINAS, E. «Carnet 2» (1934) in *Carnets*, p. 69.

⁶³ LEVINAS, E. «Carnet 2» in *Carnets*, p. 75: «Partir du *Dasein* ou partir du J», e em nota do próprio Levinas: « “J” sans doute pour “Judaïsme ».

o ritmo do J.”⁶⁴.

- “Não se trata de sair do *Alltäglichkeit* (cotidianidade) em direção à experiência autêntica, mas de seguir o homem do *Alltäglichkeit* na sua <pena?> <mesmo?>”⁶⁵.

É, se podemos ousar dizer, uma continuidade do filósofo e um aprofundamento autêntico. Muito embora, em seus textos de juventude⁶⁶, Levinas, por um lado, demonstre sua admiração por Husserl e Heidegger, dá também aí o seu posicionamento, bem como em *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l’Hitlérisme* (1934). Demonstrando a distância crítica relativa à Fenomenologia de Husserl⁶⁷ em função do seu esquecimento do “problema metafísico da situação do *homo philosophicus*”⁶⁸, dimensionada pela *Fundamentalontologie* de Heidegger, e nessa métrica distância se vê insinuar a preocupação levinasiana formulando um novo idioma: *a preocupação pelo humano que não havia interessado a Heidegger*, este rendido ao *ser* pelo transcendente puro e simples: “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 o homem não interessa a ontologia por ele mesmo. O interesse da ontologia vai para o sentido do *ser em geral*”⁶⁹.

Na obra de 1930⁷⁰, Levinas destaca a radicalidade e a originalidade da inovação da fenomenologia relativamente ao criticismo kantiano, às doutrinas epistemológicas do século XIX e ao idealismo alemão, mas não deixa de assinalar os limites dela, revelando, assim, as motivações e preocupações que virão nas obras posteriores. Estas questões aparecem já formuladas, mas ainda não aprofundadas, expõem lacunas e esquecimentos na radicalidade fenomenológica de Husserl. Lacunas que Heidegger (o discípulo “mais original” de Husserl, dirá Levinas), ainda não tão conhecido, encarregar-se-á de, ao seu modo, “revolucionar” a fenomenologia, explicita Levinas em 1940 na reedição de *L’Œuvre d’Edmund Husserl*: “As análises do ‘eu’ e da constituição do tempo imanente (de Husserl), permanecem análises de

⁶⁴ LEVINAS, E. «Carnet 5» (1944) in *Carnets*, p. 134: « Un élément essentiel de ma philosophie – ce par quoi elle diffère de la philo. de Heidegger – c’est l’importance de l’Autre. *Eros* comme moment central. D’autre part elle suit le rythme du j. [...] ».

⁶⁵ LEVINAS, E. « Liasse A », in “Notes Philosophiques Diverses” in *Écrits*, p. 329 : « ce quoi je diffère de Heidegger : Il ne s’agit pas de sortir de l’*Alltäglichkeit* vers l’expérience authentique, mais de suivre l’homme de l’*Alltäglichkeit* dans sa <peine ?> <même ?> ».

⁶⁶ Cf., especialmente, « Sur les “Ideen” de M. E. Husserl » (1929); « Fribourg, Husserl et la Phénoménologie » (1931) e « Martin Heidegger et l’ontologie » (1932).

⁶⁷ De outro lado, a fenomenologia de Husserl, ela procura deduzir as coisas a partir da dedução das coisas por meio da descrição dos fenômenos. Ao começar pela descrição é que se vê de fato o que é manifestado pela experiência.

⁶⁸ LEVINAS, E. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1989, p. 203: “O problema metafísico da situação do *homo philosophicus* não é colocado por Husserl” (tradução nossa).

⁶⁹ LEVINA, E. « Martin Heidegger et l’ontologie » in *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 1967, p. 57, 58-59.

⁷⁰ LEVINAS, E. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*.

constituição, isto é, do poder do sujeito sobre si mesmo, inclusive sobre o seu passado. *A obra de Heidegger é, neste ponto, revolucionária*⁷¹; entretanto, também dirá Levinas: “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”⁷². E, tal como assinalamos, Levinas deixa expresso nos *Carnets* o ponto em que se difere da filosofia de Heidegger, apesar da grande importância deste filósofo. Levinas pensa o humano e o Outro, muito marcado pela sua tradição judaica, mas não se reduzindo a ela, ou à experiência do cativo, ele cria uma linguagem própria para isso. Como um *idioma denso* que vinha sendo elaborado no interior do seu sofrimento no cativo. Levinas constrói este idioma, por vias que foram abertas pela fenomenologia, porém, para muito além dela⁷³ e da ontologia: “é justamente porque houve Heidegger que o discurso levinasiano pode assumir sua incisividade particular na língua particular que é expresso. É o ser heideggeriano – repositório de toda densidade original-ontológica concebível – que se verte a alternativa ética levinasiana: é porque existe tanta solidez que pode haver uma reconsideração radical do sentido”⁷⁴. Para fora da destruição⁷⁵ pretendida por Heidegger como algo positivo do ser – mas na verdade um retrocesso para o respirar do mundo, para a esperança, é que, para além da destruição, a condição de mortalidade do ser humano que o Outro convoca para a saída do ser acontece: “eis uma des-naturalização do ser”⁷⁶. Para Levinas, é com a diferença que se constitui toda a possibilidade de encontro com a própria vida: aceitar a diferença como vida própria e como base da vida própria⁷⁷ porque o outro é mortal, a alteridade é radical.

O ser humano é solitário em sua morte: “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*”⁷⁸. O outro me convoca todo o tempo por sua vulnerabilidade, mas também por toda a força com que me atravessa. Como eu não posso jamais salvar o Outro da morte, ocorre a minha doação a ele no face a face. A percepção do Outro é imediatamente ética. A interpelação põe em crise o mundo dos fenômenos. O encontro com o Outro revela meu egoísmo e desejo (meu desejo de existir). A discipulação do mal em Levinas é, de início, do mal

⁷¹ LEVINAS, E. « L'œuvre d'Edmond Husserl » in *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 39.

⁷² LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 33-35.

⁷³ SOUZA, R. T. de. *Sentido e Alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 49.

⁷⁴ SOUZA, R. T. de. *Sentido e Alteridade*, p. 49.

⁷⁵ Ser: *locus irreductível* com seu poder “des-organizador”, figurando como a planificação perfeita da totalidade

⁷⁶ LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*, (1947). Paris: Vrin, 2013. p. 12.

⁷⁷ SOUZA, R. T. de. *Sentido e Alteridade*, p. 65.

⁷⁸ LEVINAS, E. « Écrits sur la Captivité » in *Carnets*, p. 207: « La spiritualité chez le prisonnier israélien ».

de uma indiferença em relação aos outros. Em Levinas, não há uma lei moral sem conteúdo (como em Kant), a lei moral formal primordial é “*ne pas tuer*” (não matarás). A nudez do Rosto é a defesa da própria morte, a vulnerabilidade – o outro é mortal – me demanda a ajudá-lo restar em vida ao mesmo tempo que rompe minhas certezas, é a tensão de ser a subversão do tempo e espaço do Mesmo. Por isso, se responde ao pedido e se é por ele responsável: *chegante*⁷⁹.

Aquele que vem do lugar distante, de lugar incerto, desconhecido, *Unheimlich* que por sua condição mesma de externalidade convoca a responsabilidade infinita. Sendo presença em um infinito ético que não se encontra em meu juízo racional, em minha imanência intelectual. É a condição de finitude uma condição derivada da morte. A morte para Levinas, assim como para Rosenzweig, não permite “dar conta” da finitude do pensamento. Ela indica a finitude mesma dele. Porque somos mortais, nosso pensamento é “mortal”, ou seja, finito. Pois um pensamento infinito pressuporia um ser imortal ou mesmo eterno. Assim, o todo é sempre inalcançável e inatingível aos mortais, precisamente porque se é solitário na sua condição real de mortalidade. Há aí uma ruptura com o pensamento tradicional, uma fissura na estrutura “eterna” e atemporal. A morte é o obstáculo intransponível ao pensamento, se desfaz na mortalidade mesma do seu pensador. A morte contesta a pretensão de infinitude. A presença do outro mortal contesta a unidade da totalidade, o “todos no tudo, tudo no Uno, a multiplicidade na unidade original ou final”⁸⁰. Na desarticulação entre ser e pensar, o movimento do pensamento procura encontrar o que “sobrou”, porém encontra “nada”. “Nada” exhibe os seus limites configurando como “algo para si mesmo”, não para a unidade do pensamento. Então reparamos que mesmo a totalidade é finita, já que, se ela é total, acaba esbarrando em seus próprios limites. Assim, “a morte é o primeiro modelo de *Alteridade*”⁸¹.

Deste modo, para pensar um Ser absoluto teríamos que ou negar a realidade da morte – que é ainda uma realidade – ou admitir que esse “algo”, depois de ter ido até o limite daquilo que sobrou e encontrar *nada*, na verdade, não é concebível intelectualmente⁸². É assim que Levinas irá perceber que *o mal* do século não é a falta de ser, e *sim o excesso dele*. A morte carrega consigo a primeira marca da alteridade: estamos todos nessa condição de mortais e dela somos reféns por nossa natureza humana, e é ela que ainda inaugura a relação com o Outro na

⁷⁹ Cf. expressão em DERRIDA, Jacques. *Estados da Alma da Psicanálise – o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta Editora, 2001.

⁸⁰ PIVATTO, P. *La relation à la transcendance dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*. Paris (tese de doutorado), 1980.

⁸¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 171.

⁸² Note-se que essa questão do *nada*, mui rapidamente, chamamos atenção em nossa nota introdutória dialogando com Rosenzweig: só com a negação da morte é que é possível o todo concluir o seu ciclo, porém, a morte é uma evidência que não se pode negar, portanto, ela não é nada, e sim a provação de que algo sempre escapará ao todo.

urgência dessa relação: sou responsável pelo outro porque o outro existe no aqui e no agora, convocando-me a essa responsabilidade, já que amanhã pode não mais estar aqui e amanhã é tarde demais para quem passa fome. A primeira relação da Alteridade é a nossa mortalidade, mas antes de tudo, a dimensão de mortal do Outro. Porém, as relações da realidade não se esgotam em seu sentido, estamos permeados de uma pluralidade de sentidos de realidade, e dessa pluralidade de sentidos concebe-se a ideia de “forma de racionalidades” em vez de uma Razão totalizante⁸³.

Assim, os indícios da filosofia levinasiana erguem-se já nos escritos de cativo que rompem de vez por todas com a essência do ser, através do seu idioma próprio, um idioma meta-ético ou ético-metafísico, procurando restar humano mesmo em todo sofrimento. *Autrement qu’être* será uma obra mais explícita sobre esse ponto, destacando que o transcendental de Kant à Husserl sempre fez valer a necessidade de uma fenomenologia em vista de uma fundação epistemológica, vendo nesse desvio pelo fenômeno uma traição da intencionalidade. É, então, em *Autrement qu’être* que ocorre a radicalização da perspectiva ética em Levinas.

1.2. Alteridade como núcleo da ética levinasiana

O traço de um passado no Rosto não é a ausência de um ainda não-revelado, mais a anarquia que não é jamais presente, de um infinito que chama/convoca (de uma ordem infinita face ao Outro) no rosto de Outro e que – como um terceiro excluído – não pode ser alvo⁸⁴.

“Es ist Zeit, daß es Zeit wird. Es ist Zeit”⁸⁵ (É tempo, que seja tempo. É tempo). Não há a permanência de um mesmo tempo, e sim a continuidade de uma história englobando o passado, o presente e o futuro, que nos chama à responsabilidade no aqui e agora. Nesse tempo, somos responsáveis pelas heranças constitutivas de nossa história (o passado herdado) e responsáveis pela geração por vir. Pelo futuro, sentido temporal, entre um estar aí e estar fora, porque sempre algo irrompe como ranhura do tempo e apresenta-se de uma forma toda outra, o novo que salta aos olhos fazendo-se fissura do tempo. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Levinas nos apresenta uma constelação de sentido no sentido mesmo benjaminiano

⁸³ Cf. SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

⁸⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 155. « Le trace d’un passé dans le visage n’est pas l’absence d’un encore non-révéle, mais l’anarchie de ce qui n’a jamais été présent, d’un infini qui commande dans le visage de l’Autre et qui - comme un tiers exclu - ne saurait être visé ».

⁸⁵ CELAN, Paul. *Corona*. Disponível em: << <https://www.lyrikline.org/de/gedichte/corona-67> >>, acesso em 29 maio 2019.

que é, em sua magnitude, absurdamente simples e complexa ao mesmo tempo. Pode parecer de um tom repetitivo e elíptico, mas ao olhar mais sensível e atento percebe-se que nesse ir e vir entre Eu e o Outro, há algo de muito sério colocado como centro de toda a questão do pensamento. Procura-se elaborar uma nova sistemática para o pensar filosófico, sendo ela *a própria vida*, porque não há filosofia sem vida propriamente. Uma inversão do sentido de sentido para uma abertura de sentidos: a contratura do tempo do “através dos tempos”⁸⁶. Este através dos tempos é apresentado pela estrutura de *Autrement* e leva-nos a, necessariamente, traçar um percurso que, às vezes, é inclusive cansativo e não poderia deixá-lo de ser: ora, o exercício de saída do *ser*, do eu centrado em si mesmo para uma mirada que tenha o Outro como responsabilidade ética primeira, não se trata de uma tarefa fácil para toda uma tradição egoica.

A saída do ser, do Mesmo narcísico que se está questionado repetitivamente e exaustivamente a cada vez que se apresenta põe-me em estranhamento com o real, e apresenta-se a todo instante. Assim, pensar *Autrement* para finalmente tentar cumprir a tarefa aqui proposta, qual seja, compreender a *Alteridade*, exige-nos insistência em perpassar alguns aspectos que compõem a construção do pensamento levinasiano. Por isso, buscaremos agora trazer elementos constitutivos da *Alteridade* e que com ela se relacionam. Fazendo isso desde a obra central da ética levinasiana, como dissemos, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, de 1974, que retoma e, mais que isto, radicaliza muitos de seus escritos anteriores, exige a observação de alguns pontos.

1.2.1 A Epifania⁸⁷ do Rosto

Eis-me aqui⁸⁸.

O rosto, expressão, por excelência, formula a primeira palavra: o significante surgindo no ponto de seu signo, como os olhos que estão te observando⁸⁹.

Uma alteridade real, essa é a busca levinasina já desde *Totalité et Infini*, onde Levinas questiona: “O Rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como Rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?”⁹⁰. A preocupação

⁸⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu' être*, p. 192 e ss.

⁸⁷ Levinas usa no sentido de dar a perceber o caráter de revelação que o Rosto do Outro expressa. E revelação significa que o Outro fala por si: o Rosto que revela a alteridade como a significância ética da relação.

⁸⁸ No *Antigo Testamento*, em três passagens específicas: Gen. 22.1; I Sam. 3.4; Isaías 6.

⁸⁹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 193: « Le visage, expression, par excellence, formule la première parole : le signifiant surgissant à la pointe de son signe, comme des yeux qui vous regardent ».

⁹⁰ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 167.

colocada é pensar uma relação com o Outro de maneira a preservar sua unicidade absoluta. O Rosto (*Visage*) é a expressão de tal singularidade. Não se trata apenas da corporificação física do Rosto, estamos diante de algo que inaugura toda a relação para além da pele.

Em *Totalité et Infini*, o “Rosto” é trazido como a significação da “injunção ética” e da assimetria. Em *Autrement*, é na significação do “Vestígio” que se dá a “passagem do outro”, o para além da presença, “diante de”. Surge o registro sensível da vulnerabilidade⁹¹, trazida antes em *Totalité et Infini*, principalmente sob o registro de fruição à separação para que se garantisse a transcendência, dando espaço à uma sensibilidade e à uma subjetividade mais “passiva que toda a passividade”⁹² (insistiremos incansavelmente nesta frase ao longo do percurso). Isto é, a aproximação entre os sujeitos e a *significância da proximidade* invertendo o egoísmo frutivo. As análises da hospitalidade e do desejo para descrever a subjetividade Ética, antes mais predominantes, fazem surgir em *Autrement* outras expressões. Deste modo, mesmo retomando seus textos anteriores, é nesta obra que Levinas potencializa e desdobra sua filosofia trazendo aquilo que é o cerne do seu pensamento e que ficará claro no Capítulo IV da obra. Retomando as análises já feitas em 1935 no texto *De l'évasion*, em 1947 no *De l'existence à l'existant* e em 1948 no *Le temps et l'Autre*, sobre a questão do Há (*Il y a*) e do tempo que se torna diacronia da subjetividade e da responsabilidade. Subjetividade esta que, diante da irreducibilidade do Outro, constitui-se em uma saída da Ontologia, já que para Levinas nada é único, exceto o eu da responsabilidade.

Assim, diante da responsabilidade do sujeito, abre-se a substituição do “um-pelo-outro”. O sujeito está, desde sempre, exposto ao traumatismo da substituição por sua constitutiva passividade pré-originária⁹³, dimensão de responsabilidade⁹⁴ anterior subjetiva que ocorre antes

⁹¹ Cf, por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 32: « Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mise en cause, dans l' otage, de l'identité se substituant aux autres : Soit défection ou défaite de l'identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du sujet. Substitution à l' autre l'un à la place de l'autre expiation » .

⁹² LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: “[...] passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner”.

⁹³ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 95: « L'un est passivité plus passive que toute passivité *du subir*. La passivité de l'un sa responsabilité ou sa douleur ne commencent pas dans la conscience, c'est-à-dire ne commencent pas; en deçà de la conscience, elles consistent en cette pré-originelle emprise du Bien sur lui, toujours plus ancienne que qu'aucun présent qu'aucun commencement diachronie qui empêche que l'un se rejoigne et s'identifie comme une substance, contemporaine d'elle-même, comme un Moi transcendantal ».

⁹⁴ Responsabilidade tratada por via da *eminentiae*, com ênfase na ontologia, Levinas diz em « *Questions et Réponse* » in *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 142-143: “Eu trato, como sabe, da ênfase como de um procedimento. Penso encontrar nela a *via eminentiae*. É, em todo caso, a maneira pela qual eu passo da responsabilidade à substituição. A ênfase, significa, ao mesmo tempo, uma figura de retórica, um excesso de expressão, uma maneira de exagerar e uma maneira se mostrar. A palavra é muito boa, como a palavra “hipérbole”: há hipóbole onde as noções se transmutam. Descrever esta mutação é também fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia” (tradução nossa).

de qualquer ideia de ideia, anterior ao conceito de qualquer coisa que nos sustente, *a situação concreta irredutível ao conceito!* Enquanto ao conhecimento e ao intelecto, o pensar o humano, a práxis e a teoria, estariam fundadas nesta suscetibilidade à “sensibilidade ética”, logo, à Alteridade. Contudo, a subjetividade e o infinito seriam “ex-cepção” à conjunção de essência, (re)investindo-se em “bondade”, muito além do interesse, constituindo-se “aquém” e evocando o “para-além” da essência⁹⁵.

Essa possibilidade nova de descoberta de sentido é também uma possibilidade nova de descoberta da verdade, uma nova verdade que não é meramente a verdade de ser verdadeiro. Esta nova verdade se dá no intervalo entre a Totalidade e o Outro da Totalidade, entre o Mesmo e o Outro, na relação. Não se pode mais reenviar simplesmente a questão da verdade ao ser, ou seja, não se pode mais confiar ao ser a tarefa de definir a verdade. Essa não se encontra mais entre as descobertas da razão autossuficiente do cogito e de seus disfarces e derivações de todas as épocas. Diferente da verdade que se estabelece entre o intelecto e a coisa, bem como da verdade como desvelamento de ser, adequada a uma postura que vê o universo exclusivamente como uma questão de conhecimento, verdade é, agora, *a inadequação radical da razão com o que acontece*, o desafio ético do Olhar sem contexto, pendurado no abismo não-explicável. A razão não precisa mais saber a verdade das coisas, mas precisa saber a verdade da inadequação entre a Coisa Outra e suas próprias potências racionais ou racionalizáveis. O espaço da verdade ética não é nem uma consciência transcendental em sua reflexividade, nem o sítio de uma guerra na qual surge a verdade do Ser, e a verdade ética nunca se deu, ou seja: nunca pôde ser esvaziada de sua realidade ao ser pensada. Ela é a promessa de inauguração do sentido, através da relação entre diferentes⁹⁶.

Por isso, este “para-além” significa também que se está evocando o bem além do ser. A verdade não somente como o “desvelamento do ser” se dá através do testemunho e na expressão implicadas na “revelação do Rosto”, pela transcendência ética onde a questão “ser ou não ser” não é mais a questão⁹⁷, ser e não ser estão implicados mutuamente.

Visage, Rosto, o absolutamente Outro não é a imagem física de um corpo apenas. Isso que é o Rosto não assume um caráter fechado em categoria, sua forma concreta está perante mim, ele é aquilo que meu intelecto não é capaz de compreender com suas próprias leis. *O rosto é o que põe em questão minha consciência, ele desassossega a soberania da minha razão.* Estranha presença que não circunscreve um espaço presente e, simultaneamente, incisiva subversão do espaço e do tempo⁹⁸ organizado no qual vivo e dos quais sou senhor. É por essa estranheza que o acontecer ético toma sentido. A Alteridade carregada de exterioridade, daquilo

⁹⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 97: « Mais le désintéressement est au-delà de l'essence ».

⁹⁶ SOUZA, R. T. *Razões Plurais*, p. 181.

⁹⁷ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 13: « Être ou ne pas être la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'autre de l'être de l'autrement qu'être prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être du néant : précisément la différence de l'au-delà, la différence de la transcendance ».

⁹⁸ Cf. SOUZA, R. T. *Razões plurais*, p. 179.

que é externo ao meu poder representacional. Deste modo, o que se insinua é a procura infinita pela realidade, não para absorvê-la em suas nuances e totalidade, mas para pensá-la como gesto filosófico, para que os encontros com o real sejam o gesto da Alteridade.

O humano, a partir do pensamento de Levinas, possui o Desejo do Outro, ainda nas experiências mais cotidianas, é um movimento fundamental. Para Haddock-Lobo, “*a Alteridade não é apenas uma qualidade do outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu ser é por isso que para nós torna-se muito fácil uma permanência na coletividade e na camaradagem – difícil e sublime é co-habitar com a diferença, é viver o eu-tu profundamente*”⁹⁹. A maneira como está estruturado o sistema capitalista em que vivemos, calcado ainda no ideal de liberdade e individualismo, não auxilia no movimento de amadurecimento humano em relação à ideia de “co-habitar com a diferença”, incentivando uma igualdade forjada e inautêntica, que leva ao aniquilamento do Rosto do Outro. Aniquilar não significa apenas isolar o outro negando-lhe autonomia, mas, de forma radical, tirar-lhe a vida. “A epifania do Rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa”¹⁰⁰.

A epifania deste Rosto está para além de sua plasticidade, está para além de uma descrição palpável, ele não se reduz à essa plasticidade. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, de Rosto”¹⁰¹. Quer dizer, o Rosto que aparece como epifania é revelação para além da conotação religiosa dada a essa palavra: “a verdadeira essência do homem apresenta-se no Rosto”¹⁰², contrapõe-se a fenômeno. Trata-se da relação face a face, irrompendo pela linguagem ética como sentido do humano, através do contato. É, portanto, necessário perceber o sentido da Alteridade na relação *intersubjetiva*, a partir da interpelação do Rosto à responsabilidade de Outrem. “O Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem

⁹⁹ HADDOCK-LOBO, F. *Da existência ao infinito: Ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 48.

¹⁰⁰ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 217: « L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité purement éthique de cette tentation et tentative ».

¹⁰¹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 43: « La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage ».

¹⁰² LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 323: « La vraie essence de l'homme se présente dans son visage où il est infiniment autre qu'une violence à la mienne pareille, à la mienne opposée et hostile et déjà aux prises avec la mienne dans un monde historique où nous participons au même système. Il arrête et paralyse ma violence par son appel qui ne fait pas violence et qui vient de haut ».

visto, nem tocado [...]”¹⁰³. Em *Étique et Infini*, Levinas afirma que o Rosto é algo anterior à mirada que fazemos dele enquanto objeto. É claro que podemos olhar para o Rosto e descrevê-lo enquanto tal, descrevendo-o fenomenologicamente. Dirá o autor:

[...] assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado ao Rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. [...] A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser denominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ele¹⁰⁴.

A fenomenologia é um método filosófico, porém, há uma revelação, por isso uma significação sem contexto objetificante. O que Levinas demonstra é que esta significação do Rosto se opõe à fenomenologia. Exatamente por isso é possível ocorrer des-esperadamente a *epifania* do Rosto. Ela não é caracterizada pura e simplesmente pela manifestação do Outro ou desvelamento como afirmara Heidegger. Para Levinas, a epifania revela em sua expressão eminente a *Alteridade absoluta*, por essa razão, em *Ética e Infinito*, percebemos que não se pode fazer uma descrição fenomenológica do Rosto: ele fala por si próprio, expressa, vem à margem, irrompe, tece sentidos, provoca, estranha, e em seu *dizer* revela sua própria significação ética.

Nesse momento, abre-se a categoria de *Infinito*, apresentando-se como Rosto na resistência ética paralisante dos meus poderes egoicos e narcísicos, demove-me do meu estatuído, levanta-se diante dos meus olhos, no mais profundo de sua nudez e miséria vívida. O chamamento à compreensão da miséria e da fome faz instaurar a própria *proximidade do Outro*¹⁰⁵ (que é a substância para o Capítulo III – *Sensibilité et Proximité de Autrement*). É então possível dizer que o Rosto constitui uma condição de possibilidade para a realização da ética, a epifania do Rosto é ética¹⁰⁶. A ética pensada por Levinas não é uma ética ontológica ou de valores, mas é essa da *Alteridade*, no sentido de uma entrega des-interessada, despida de si mesmo e do seu estatuído, eu sou interrompido em meu egoísmo por esse todo Outro que me visita. Na des-substancialização do *Eu*, no des-interesse para com o Outrem, sendo responsável pela própria vida que me interpela, eis ali o acontecimento, a Alteridade. Concretamente, o

¹⁰³ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 211: « Le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché »

¹⁰⁴ LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 77.

¹⁰⁵ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 203 e ss..

¹⁰⁶ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 249: « Le visage dont l’épiphane éthique que consiste à solliciter une réponse ».

Rosto fala e convida à uma relação sem paralelos com um poder que se exerce, quer ele seja fruição, quer ele seja conhecimento¹⁰⁷.

A percepção do Outro é *imediatamente ética*: a interpelação do Rosto põe em crise o mundo dos fenômenos, é o Rosto a expressão mesma do humano, o ser humano expressa-se e significa enquanto Rosto, mostra-se ao mundo com toda sua força e vulnerabilidade. Na nudez do Rosto é que se encontra a defesa da própria morte, o corpo humano todo inteiro (e talvez também o de um animal) é um apelo, um desejo de continuar vivo e por isso ele interpela a mim: “ajude-me”. Ajudar a restar em vida: essa é a relação inaugurada pelo chamamento ético que o Rosto do Outro me convoca. Nu, despido do meu ego, deslocado do meu ser, sabendo que a qualquer momento a morte pode ser um instante em evidência, desinteressado, abro os olhos diante daquele Rosto, em tensão porque ele é o único que posso verdadeiramente matar, mas desarma-me por sua vulnerabilidade.

O dever do *não matarás* não aparece em Levinas com uma lei moral formal sem conteúdo como em Kant, pois o “*não matarás*” é o conteúdo primordial: se responde ao pedido de ajuda e por ele se é responsável. A relação estabelecida com ele (o Rosto) não é de conhecimento, de necessidade, mas de desejo, pois o infinito é que está ali sendo expresso, a ideia de infinito contida no Rosto deste Outro. Para além da questão cartesiana, Levinas afirma que o infinito é impensável, mas possuímos desejo de compreender a ideia de infinito, ainda que não possamos compreendê-la em sua totalidade.

No Rosto de outrem encontramos o infinito a ser desejado por nossa tentativa de compreensão que nunca chegará a uma conclusão sintetizada: “o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do infinito, produz-se como desejo. Não como um desejo que a posse do desejável apazigue, mas como o desejo do infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade¹⁰⁸”. O desejo não é, portanto, caracterizado pela falta ou necessidade, ele quer o que o excede: o absolutamente *Outro*. A necessidade é o que está na base do gozo e marca as relações do Outro captado pelo Eu, através de um alimentar-se para satisfazer-se deste Outro, incorporando a subjetividade à identidade do Mesmo; Enquanto que no âmbito do desejo (*désir*) conserva-se a alteridade e a exterioridade deste Outro. Levinas é absolutamente radical: “[...] responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida”¹⁰⁹. Parece-nos que Levinas desenha na

¹⁰⁷ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 258 e 310.

¹⁰⁸ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 37.

¹⁰⁹ LEVINAS, E. *Ética e infinito.*, p. 90.

responsabilidade a estrutura essencial e primeira da subjetividade. Em *Étique et Infini*, Levinas diz:

Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto. [...] Desde que o Outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que *assumir* responsabilidades a seu respeito; a responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em *Autrement qu'être*, que a responsabilidade é inicialmente por *outrem*. Isso quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade¹¹⁰.

O “rosto pede-me e ordena-me”¹¹¹, quer dizer, sou responsável por outrem sem esperar reciprocidade. A minha responsabilidade é uma responsabilidade total, por isso Levinas cita a frase de Dostoiévski: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”¹¹², a responsabilidade não cessa. Sou responsável não somente pelos meus atos ou do mal que posso fazer a outrem, mas também pelo mal que outro comete. A responsabilidade é totalmente radical, vai ao infinito, versa ao infinito: devo ter o mundo em minhas costas. Para além disso, a responsabilidade é infinita porque ela é inextinguível, não cessará jamais, não apenas porque o Outro demanda ajuda, ou demanda-me solicitude, mas porque – estruturalmente – eu não posso salvar outro absolutamente, ninguém pode salvar alguém da morte, porém, pode responder ao chamado em vida. Diante do sofrimento deste Outro que é por mim incomensurável porque não posso nunca falar em seu lugar – em nome de um tal sofrimento –, há uma relação hiperbólica e insuportável entre Eu e o Outro e seu sofrimento. O curso de nossa experiência cotidiana deve estar, para Levinas, orientado por essa relação hiperbólica em que o sofrimento de outrem é incomensurável. Porque não posso dispor jamais de minha responsabilidade, estou incumbido dela e até mesmo escolher dela desistir, ou a ela não responder, é ainda uma escolha pela qual responderei em minha responsabilidade.

É o Rosto que inaugura então a abertura para a relação ética de modo absoluto, radical, chamando à uma responsabilidade igualmente radical, até mesmo excessiva, e precisamente por sua excessividade é que ela é Alteridade em duas dimensões: a fé inabalável e a pequena bondade de cada dia. Se o Rosto é o quem inaugura a relação, é na linguagem que se constituirá as tessituras da *Alteridade*, a partir do sentido do humano.

¹¹⁰ LEVINAS, E. *Ética e infinito.*, p. 87-88.

¹¹¹ LEVINAS, E. *Ética e infinito.*, p. 89.

¹¹² LEVINAS, E. *Ética e infinito.*, p. 93.

1.2.2. Intencionalidade e passividade

[...] fissão do núcleo abrindo o fundo de sua nuclearidade pontual como se se tratasse de chegar até um pulmão no fundo de si¹¹³.

Em Levinas, a identidade do sujeito constitui-se como algo intrinsecamente requisitado pelo outro ser humano. Essa posição de *exceção* dirige-se a responder aos outros, isso descreve a estrutura ética da subjetividade como assinalada por uma *passividade radical*. O sujeito, sempre já chamado ou inspirado pelo outro, a despeito de toda decisão prévia, não obstante toda assunção, é colocado no *acusativo*, respondendo ao chamado antes mesmo de tê-lo compreendido, ao revés da intencionalidade que desdobra seu domínio sobre a exterioridade.

Conseqüentemente, a estrutura do chamado ético chama à responsabilidade, a isso Levinas denomina *proximidade*, ou ainda o “*l’un-pour-l’autre*”¹¹⁴ (um-pelo-outro). A estrutura ética da subjetividade, ou ainda, a passividade do chamado, é correlativa não somente de um lugar excepcional que o outro ocupa na experiência humana, mas igualmente na dimensão de insubstituível na qual se encontra o sujeito exposto por Levinas:

[...] aqui tem um significado radicalmente diferente da tematização. [...] Passividade da exposição em resposta a um trabalho que me identifica como o único, não me trazendo de volta a mim mesmo, mas desnudando-me de toda a quiddidade (essência) idêntica, e conseqüentemente, de qualquer forma, de qualquer investidura, que entraria na tarefa¹¹⁵.

Em *Totalité et Infini*, Levinas mostra que é em virtude do sentido enquanto imanência que a intencionalidade recai sobre a modalidade e designação de totalidade. Nesse sentido, a transcendência não pode mais anunciar-se, compreender-se e antecipar-se a não ser a partir deste horizonte, retornando assim à imanência. O que queremos dizer é que a crítica da totalidade atravessa a questão da intencionalidade, não se endereçando unicamente a Husserl, mas visando mais radicalmente ainda a questão do mundo, no sentido fenomenológico do termo, o mundo pensado por Levinas como *Lebenswelt* (mundo da vida), ou ainda, como *Ereignis*¹¹⁶.

¹¹³ LEVINAS, E. p. 84 : « Fission du noyau ouvrant le fond de sa nucléarité ponctuelle comme jusqu' à un poumon au fond de soi ». Neste excerto, seguimos a solução encontrada pelo tradutor espanhol (cf. referências bibliográficas), cotejando com a versão original em francês.

¹¹⁴ Cf. FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*. Paris : PUF, 2008.

¹¹⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 83 : « [...] a ici un sens radicalement différent de la thématization. [...] Passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de tout quiddité identique, et par conséquent, de toute forme, de toute investiture, qui se glisserait encore dans l'assignation ».

¹¹⁶ Sobre esse ponto D. Franck é crítico a essa visão, cf. FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre, Levinas et signification*, p. 278: « Affirmant que la phénoménalité est “l'événement propre – l'Ereignis, l'appropriement – de l'esse “ou

O mundo para Levinas é o paradigma mesmo do mundo da imanência. Haveria em Heidegger uma equivalência fenomenológica entre fenômeno e acesso, não de uma outra equivalência, mas de uma quase correspondência em *Sein und Zeit*, entre, por um lado, o sentido de ser, e de outro, de sua compreensão – o que significa para Levinas a recuperação do sentido pelo *Dasein* como instância de abertura. No início do primeiro capítulo de *Autrement qu'être*, diz: “Ser ou não ser - a questão da transcendência não está lá. A afirmação do outro ser - do outro que não ser - reivindica expressar uma diferença além daquilo que separa o ser do nada: precisamente a diferença do além, a diferença de transcendência”¹¹⁷.

É a questão da diferença da transcendência que visa Levinas ao falar de Heidegger. É precisamente sobre a disposição histórica da humanidade sobre o ser, que é, por essência, uma disposição *afetiva*, significando dizer que corresponde ao ser humano o reenvio da manutenção desta abertura. Há uma mudança de perspectiva em Heidegger depois da *Kehre*¹¹⁸ em seu pensamento; a questão volta-se mais para a questão do *Geschick* (destino) do ser ao invés do projeto do *Dasein* ele mesmo. De qualquer modo, seja qual for a atenção dada a um ou outro desses dois registros, o que, a nosso ver, importou a Levinas, não é tanto a mudança de perspectiva quanto o próprio evento do *afeto* que é de embalo recuperado em um movimento unitário, ou sobre a visada de uma unidade de sentido, de reunião/associação e de compreensão. Mas sim o *acontecimento* enquanto tal que pode surgir sem anunciar-se, e isto que é visto no jogo de questões e de respostas não é nada menos do que a *simetria*, a equivalência entre doação do fenômeno e o tipo de ato visado. Por consequência, por trás da noção de ato, há sempre o jogo fenomenológico entre doação e seu objetivo visado (*visée*), entre o fenômeno e o ato intencional. A partir disso, é complicado saber qual lugar ocupa, nessa equivalência entre doação do fenômeno e o tipo de ato visado, uma heterogeneidade radical, e isso independente do que Husserl coloca como *diverso e heterogêneo* dos modos intencionais. Para Levinas, os modos são sempre reduzidos à representação. Em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Levinas escreve: “A noção de existência permanece, para ele, intimamente ligada à noção de teoria, à noção de conhecimento”¹¹⁹. Vinte anos depois, em

que *le Sein est Ereignis*, Levinas prend à contresens ce que dit Heidegger. En effet, selon le mouvement de la conférence *Temps et être, l'être serait un mode de l'Ereignis* et non *l'Ereignis un mode de l'être* ».

¹¹⁷ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 14: « Être ou ne pas être – la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'autre de l'être – de l'autrement qu'être – prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être du néant : précisément la différence de l'*au-delà*, la différence de la transcendance ».

¹¹⁸ “*Kehre*” é o termo utilizado para designar esse movimento de virada na filosofia de Heidegger a partir de 1930 (mudança de registro especialmente a partir de “*Vom Wesen der Wahrheit*”), que vai do *sentido do ser* para a *verdade do ser*. Sobre essa questão, cf. STEIN, E. *Sobre a verdade. Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e o Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2008, especialmente p. 198-200.

¹¹⁹ LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 192. « La notion de l'existence reste, chez lui, étroitement liée à la notion de la théorie, à la notion de la connaissance ».

En découvrant l'existence entre Husserl et Heidegger, ele retorna a essa equivalência entre fenômeno e seu acesso: “Em *Logische Untersuchungen*, portanto, afirma-se o que parece dominar a maneira como os fenomenólogos procedem: o acesso ao objeto é parte do ser do objeto”¹²⁰. Além disso, no cerne das noções husserlianas de intencionalidade e sensibilidade, especialmente no que toca os últimos trabalhos de Husserl, Levinas, na segunda edição de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), anota para o que ele chama de “possibilidades irrealistas”¹²¹:

[...] probabilidade de acreditar na ideia de uma intencionalidade sem tematização (...). A ideia de um condicionamento transcendental segundo o qual estão espalhadas entidades e coisas além (no cultural) e abaixo (no sensível) do ato estritamente intelectual - promete, por meio de análise intencional, um novo caminho para passar de uma ideia para outra¹²².

Sobre as questões da intencionalidade e da passividade, acreditamos que não é possível compreender a importância e suas múltiplas implicações se não movermos o movimento da intencionalidade para além do objeto em que ele se fixa. Compreender, conforme *Autrement qu'être* (mais particularmente no domínio das significações linguísticas), o condicionamento passivo da intencionalidade, sem considerar para si-mesmo o evento de passividade como nas palavras de Levinas “uma passividade mais passiva que toda passividade”¹²³ correlativa ao ato. Trata-se do restabelecimento da simetria se efetuando, e assim, depois do fato, não se pode erradicar completamente o traço de uma passividade primeira.

Entretanto, note-se a linha paradoxal que separa a crítica que Levinas endereça à noção de intencionalidade, por um lado, e de outro, da maneira que ele pretende fazer justiça ao condicionamento passivo do *mesmo*. Ainda em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dirá Levinas:

A ideia de uma implicação necessária, absolutamente imperceptível ao sujeito que se move em direção ao objeto, sendo descoberta após o fato, na reflexão, não se dá, portanto, no presente, isto é, acontecendo sem saber - põe fim à ideia de representação e soberania do sujeito, põe fim ao idealismo, onde nada poderia entrar subrepticiamente em mim. No pensamento, revela-se uma *paixão* terrestre que nada tem

¹²⁰ LEVINAS, E. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 161 : « En *Logische Untersuchungen* s'affirme donc ce qui nous semble dominer la façon de procéder des phénoménologues: *l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet* ».

¹²¹ LEVINAS, E. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 9.

¹²² LEVINAS, E. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 9. « [...] susceptibles d'accréditer jusqu'à l'idée d'une intentionnalité sans thématization [...]. L'idée d'un conditionnement transcendental selon lequel s'échelonnent entités et choses au delà (dans le culturel) et en deçà (dans le sensible) de l'acte strictement intellectuel – promet, en guise d'analyse intentionnelle, une nouvelle façon de passer d'une idée à l'autre ».

¹²³ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 30.

em comum com a passividade da sensação, do dado – a partir do empirismo e o realismo¹²⁴.

O condicionamento debruça-se sobre essa paixão, *passion foncière* (paixão terrestre, paixão pela terra, ou ainda, paixão fundiária), conforme Levinas, em uma superação *hiperbólica*, que não pode ser sem proximidade com o *Dizer – dizer antes da linguagem*¹²⁵. Essa *paixão* fundiária ou terrestre ou da linguagem distingue-se da passividade da sensação? Um primeiro elemento de resposta que nos dá o filósofo consiste em mostrar como a passividade, da qual ele fala, não é medida à primeira vista pelo ato intencional. “A passividade mais passiva que toda passividade” significa uma passividade abaixo da atividade¹²⁶, abaixo da passividade ela mesma, tal como Levinas expõe no Capítulo IV – *La substitution*, de *Autrement qu’être*. A diferença fundamental da passividade para com a sensação é que ela deixa vislumbrar a possibilidade de uma transcendência, de uma evasão do *eu sou* (ou, ainda mais além, do *eu tenho*), de uma *alteridade* que não é recuperável, ou retomada por uma totalidade de sentido, indo tão longe a ponto de perturbar, causar reboliço, refutar, interromper, pulverizar a identificação tematizante do Dito, do “*en tant que*”, que é própria de uma função de nominalização (tal como a do *dito*). O que ocorre lá, para Levinas, é a ruptura da identidade, de uma “mudança no estado das significações”, conforme a expressão de *Autrement qu’être*¹²⁷, e o lugar dessa ruptura – “lugar e não lugar”¹²⁸ – é a real subjetividade do sujeito, cuja passividade “mais passiva que toda passividade”, cujo *passado diacrônico*, a saber irrecuperável pela representação, mantém o *deslocamento do instante*.

A questão, nos parece, consiste para Levinas em saber como uma diacronia refratária à toda sincronização, isso é, a diacronia do “outro que ser”¹²⁹, ou ainda, a diacronia transcendente, destaca-se sem trazer de volta o passado à imanência. *Como o próprio tempo pode ser pensado de outra forma que não como a recuperação de todos os fragmentos?* Ele vai com uma espécie de piscar muito sutil, uma batida entre uma temporalização onde tudo é sintetizado ou reunido, e o que o autor chama de “lapso temporal”¹³⁰ que é *irreduzível* a todo presente. Assim, nota-se

¹²⁴ LEVINAS, E. *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 182. « L’idée d’une implication nécessaire, absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l’objet, ne se découvrant qu’après coup, dans la réflexion ne se produisant donc pas dans le présent, c’est-à-dire se produisant à mon insu – met fin à l’idée de la représentation et de la souveraineté du sujet, met fin à l’idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi. Dans la pensée se révèle ainsi une passion foncière qui n’a plus rien de commun avec la passivité de la sensation, du donné – dont partaient empirisme et réalisme ».

¹²⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 32. « Dire d’avant le langage ».

¹²⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 174.

¹²⁷ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 30.

¹²⁸ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 30. « Lieu et non lieu ».

¹²⁹ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 23. « L’autre que l’être ».

¹³⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 23. « Laps de temps ».

que boa parte do projeto de *Autrement qu'être* repousa sobre a questão da *temporalização* (*temporalisation*) do tempo, que permitirá a transcendência separar-se da essência, de outro modo, que permite pensar a temporalização do tempo, não mais como essência – a qual traduz ainda uma constituição ou síntese de sentido, ou uma constituição de declarações sobre a substância do ser verbalizado como *Dito*. É num intervalo, uma lacuna entre uma passividade debaixo do mundo, ou antes do mundo, uma passividade *imemorial*, provocando um atraso irretratável que o mundo não pode cobrir, e o restabelecimento da correlação entre passividade e ato, talvez esteja aí o deslizamento da simetria para a assimetria. Sem sair da questão da intencionalidade e da passividade, é preciso uma mirada mais atenta sobre o *Dito e o Dizer*.

1.2.3. Timpanizar o verbo: *Dito e Dizer que inauguram a linguagem da relação ética*

Ele (o dizer) concede ao outro uma parcela de sua verdade: o tempo do outro¹³¹.

De algum modo, tudo acontece na relação entre *Dizer* e *Dito* tensionada pelo *Dito*, ou ainda, como se ficasse no registro fenomenológico, mas agora com as estruturas e a compressão dos significados para além de tal registro. O verbo é *dizer*. Substituindo a polaridade do *Dizer e do Dito* para aquilo que reconecta o fenômeno ao seu modo de doação, em termos heideggerianos, à diferença entre *l'étant* e *l'être* (ente e ser), Levinas sublinha o valor da proclamação da estrutura *kérygmatische* (kerigmática) de toda construção do sentido através do *Dito*. Escreve:

As “unidades idênticas” não são dadas ou tematizadas primeiro para receber um significado depois: elas são dadas por este significado: “isto como aquilo” - que não é vivido, é dito. (...) A identificação é kerygmática. O dito não é simplesmente um sinal ou expressão de um significado: proclama e consagra isso como aquilo¹³².

O objetivo intencional é, por conseguinte, a linguagem, que é desde o início o *Dito*. É no capítulo II, no subtítulo *De l'intentionnalité au sentir*, que a questão da intencionalidade se vê retranscrita ou modificada sobre um outro registro (em relação ao registro de *Totalité et Infini*), que, a nosso ver, estrutura todo o livro: *le Dire et le Dit*. Levinas procura mostrar como

¹³¹ LEVINAS, E. *Paul Celan – de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2002, p. 64-66, em especial, p. 66: « Le fait de parler à l'autre – le poème – précède toute thématization; c'est en lui que les qualités se rassemblent en choses, mais le poème laisse ainsi au réel l'altérité que l'imagination pure lui arrache, il concède a l'autre une parcelle de sa vérité; le temps de l'autre » Grifo nosso.

¹³² LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 62. « Les “unités identiques” ne sont pas donnés ou thématisées d'abord pour recevoir un sens ensuite : elles sont donnés par ce sens. « Ceci en tant que cela » - cela c'est pas vécu, cela est dit. (...) L'identification est kerygmatische. Le dit n'est pas simplement signe ou expression d'un sens : il proclame et consacre ceci en tant que cela ».

se dá a significação ética, descrita num primeiro momento como *Dire (dizer) sans Dit (sem dito)*, através de um Dizer que está por detrás de todo Dito. Através do *Dire-Dit*, o capítulo realiza uma transformação decisiva, que já estava presente, como insistimos, no idioma levinasiano desde os textos escritos em cativeiro. Ganha forma em *Totalité et Infini*. Obra que concerne uma atenção muito marcada a questão da linguagem. Nela se considera os dois lados da linguagem, ou do que poderia ser chamado de *acontecimento ético (événement étique): o movimento de identificação e a afeição por outrem*. Esses dois lados respondem um ao outro¹³³. O sujeito é afetado pelo outro, ele se constitui como estando no paradigma mesmo dessa afeição e, nesse sentido, ele é exposto de uma só vez ao corpo e à sensibilidade. Essa exposição declina-se como Dizer sem Dito. Porque, de fato, seguindo de passo em passo Levinas, atrás do Dizer está toda a dimensão fonética, ligada à uma temporalidade hiperbólica ou sensível, que Husserl descreve em *Leçons sur la conscience intime du temps*, que é imediatamente solicitada por Levinas. No entanto, ele faz um recorte de modo a não cobrir a passividade intencional em *Autrement*:

A exposição aqui tem um significado radicalmente diferente da tematização. Um se expõe ao outro como uma pele se expõe ao que a machuca, como uma bochecha oferecida aquele que bate. Além da ambiguidade do ser e do estar, antes de Dizer, o Dito descobre aquele que fala, não como um objeto revelado à teoria, mas como se descobre negligenciando as defesas, deixando o abrigo, expondo-se a indignação - ofensa e ferida. Mas, o Dizer é desnudação do desnudamento, dando sinal de sua própria significação, expressão da exposição - hipérbole da passividade que perturba a água que dorme, onde, sem dizer, a passividade fervilha de desenhos secretos¹³⁴.

Assim, o Dizer aproxima-se do próximo, ligando os significados para o outro, o *Dizer-propriadamente-fala*, não é pura e simplesmente deliberação de signos. Retomando a questão da passividade, que nos parece essencial para compreender a economia do jogo entre Dizer e Dito, o “Dizer antes do todo Dito” ou “Dizer que não diz palavra”, voltemos um pouco à análise husserliana sobre a consciência íntima do tempo que Levinas torceu de maneira profunda de modo a “superar” o fenômeno.

“Dizer que não diz palavra”, o que passa, afinal, por debaixo dessa relação intencional com o Dito? O Dizer corresponde ao fluxo temporal. Contudo, Levinas apreende esse fluxo ele-

¹³³ Talvez aí um movimento dialético negativo.

¹³⁴ LEVINAS, E *Autrement qu'être*, p. 83: « L'exposition a ici un sens radicalement différent de la thématization. L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. En deçà de l'ambiguïté de l'être et de l'étant, avant le Dit, le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure. Mais le Dire est dénudation de la dénudation, donnant signe de sa signifiante même, expression de l'exposition – hyperbole de la passivité qui dérange l'eau qui dort, où, sans Dire, la passivité grouillait de secrets desseins ».

mesmo, a saber, na passividade mesma, antes de ser recuperado, sintetizado, re-apropriado no movimento de retenções-protensões. Ainda que o Dizer possa ser compreendido como apartado dos fluxos de impressões sensíveis – como o são o prazer (*jouissance*), a dor, a fome, a carícia –, ele se constitui como Dizer antes que as impressões sensíveis sejam integradas à temporalidade da intencionalidade. Por isso, para o filósofo, o Dizer é pura passividade de uma afeição irrecuperável, sempre já passou, embora sua fluidez aconteça sem retenção, ou, apesar de realizado pela intencionalidade. O Dizer não permite mais a intencionalidade de constituir-se em presença, de tal modo que a coloca no mal, na deserção. Escreve Levinas: “o sujeito do Dizer não dá o sinal, ele se assina, vai em fidelidade”¹³⁵. Antes do sujeito que fala, da tematização do Dito – que é o tema mesmo do ser, proclamando diante de si o outro, no ato sempre intencional –, está a subjetividade do sujeito expondo-se a si mesmo ao outro:

A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, a exposição ao afeto, a sensibilidade, a passividade mais passiva que toda a passividade, o tempo irreversível dia-crônico, a paciência, a exposição sempre a expor, a exposição a expressar e, assim, Dizer, e assim dar¹³⁶.

O Dizer como afeição. O sujeito levinasiano supõe a natureza corporal e sensível. E isso significa que ele é exposto à privação, à fome, à dor, ao envelhecimento. Essa exposição da natureza corporal não é um dom sensível como os outros, porque não é recuperável pela consciência que está envolvida. Talvez se possa dizer que Levinas pensa o *sensível* não como conteúdo, mas como *condição* que sempre já porta o ato intencional que o precede desde sempre. Como em *Totalité et Infini*, novamente em *Autrement qu'être*, Levinas falará em inversão, reviravolta da intencionalidade, no sentido de que o que é pretendido já está constituído no ato visado. Um tal processo descreve bem, segundo Levinas, o movimento mesmo da temporalidade do tempo tal como implementado em *Autrement qu'être*. Em *Totalité et Infini*, o outro já é irrupção, de alguma forma fratura da uma identidade já construída – como já mencionamos, pelo prazer, pelo trabalho, pelos dons sensíveis, em verdade, isso tudo, para nós, *constitui uma crítica ao idealismo*. Em *Autrement qu'être*, o *Outro* aparece em sua extrema nudez e precariedade (para além da irrupção), endereça-se imperativamente à *subjetividade do sujeito no coração mesmo do fluxo sensível que atravessa e afeta antecipadamente sua consciência*, impondo, assim, limites à liberdade do sujeito.

¹³⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: « Le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance ».

¹³⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: « La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable dia-chronique in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner ».

A figura do “atraso” (*retard*) é central porque, no fundo da consciência intencional, trata-se de uma síntese passiva como preliminar, um efeito da *alteridade que é plenamente temporalidade* e que permite a Levinas reler a questão do *anachronisme* (anacronismo), da inspiração ética, da escatologia à passividade. Trazendo uma “anterioridade da responsabilidade”, de uma “sucessão pré-originária”¹³⁷, relendo essas expressões sob a questão da transcendência, do imemorial e da diacronia: “passividade antes de qualquer receptividade. Transcendente. Anterioridade anterior a toda a anterioridade representável: imemorial. O Bem antes de ser. Diacronia: diferença intransponível entre Bem e eu, sem simultaneidade, termos incompatíveis”¹³⁸.

Palavras como passividade, vulnerabilidade, eleição, exposição, convocação, obsessão, perseguição, expiação, responsabilidade, refém, traumatismo, substituição, figuram com toda a força a língua ética – o idioma mesmo – de Levinas. Este léxico é submetido à forma hiperbólica: quanto mais o sujeito responde ao chamado do Outro, quanto mais a ele é atribuído, mais sua responsabilidade cresce e, com ela, a passividade, *o infinito como infinito (infinitude) do infinito*, como glória, dirá Levinas. Essa responsabilidade, ou *obediência*, situa-se igualmente num registro de anterioridade qualificado como *imemorial*. Ela precede até mesmo a escuta do comando. Isso faz a obra levinasiana tão densa (além do próprio peso filosófico nela contida): há nela um léxico próprio que elabora o idioma¹³⁹ levinasiano.

Por isso, ocorre uma evolução, uma espécie de progresso na passagem de *Totalité et Infini* para *Autrement qu’être*. Novamente encontramos a reflexão sobre o gozo e o fato de que *o sujeito se constitui como separação em relação a ele*. Em *Totalité et Infini*, o movimento de redução ao prazer era sinônimo da felicidade de viver das posses de alguém (do sentimento de alguém/com alguém). Existe um materialismo próprio em *Totalité et Infini*. Ele se chama de imediatidade do sensível e do prazer/gozo, no sentido quase marxista do termo. Refere-se ao feito do trabalho, ao pão difícil de se ganhar, como uma luta com o elemento, à hospitalidade, isso que pode fazer até mesmo com que a subjetividade do sujeito consinta que o outro não me leve o pão da boca. Esse materialismo evolui em *Autrement*. O sujeito é, agora, de saída, antes

¹³⁷ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 195.

¹³⁸ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 195: « Passivité antérieure à toute réceptivité. Transcendante. *Antériorité antérieure à toute antériorité représentable: immémoriale*. Le Bien avant l’être. *Diachronie*: différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanité, des termes dépareillés ».

¹³⁹ O pensamento cria formas de expressão que são uma linguagem própria de cada um que o pensa, entretanto, ao criar o seu próprio idioma, o filósofo, o escritor, o poeta, espera que sua palavra chegue a algum lugar tal como ele mesmo é atravessado por essa linguagem como outra de si, formando uma língua, quase um novo idioma. Mas, não trata-se de uma cacofonia, e sim uma polifonia filosófica que tenta incessantemente pensar o real ao ser, ao mesmo tempo, atravessado por ele, e por todos os Outros que chegam. Chegam enquanto provocação mas, mais especialmente, enquanto alteridade ética por onde o pensamento crítico desenha sentidos em forma de uma dialética negativa.

de toda eleição, constituído por sua exposição ao Outro – ao Rosto do Outro. A estrutura ética da subjetividade do sujeito atingido é então derrotada ou derramada em seu corpo. Esse *derramamento* traduz a experiência da presença do outro em *mim (moi)*. Experiência do traumatismo, da fratura, da explosão, que Levinas precisamente nomeia “significação do um-para-outro, pela auto-deposição, deposição que é a encarnação do sujeito”¹⁴⁰. A necessidade do outro é também a minha e me chega antes, sou por ela responsável, mas, antes de levar o pão à sua boca, esse outro me chega antes de tudo.

Em *Autrement qu’être*, assinala-se também a utilização frequente por Levinas da categoria *Maternidade (maternité)*¹⁴¹, como se, pela repetição dessa ocorrência, distanciou-se do motivo da morada e do feminino, para descrever a interioridade do sujeito através dessa palavra *maternité*. Como se estivesse mostrando quanto o Dizer sem Dito, o Dizer que não diz palavra, é o lugar mesmo da afeição por Outro, e que o modo de doação ou proximidade da transcendência é acima de tudo corpóreo. Também quando Levinas diz “um se expõe ao outro como uma pele se expõe ao que a machuca, como a face oferecida àquele que a golpeia”¹⁴², não faz outra coisa se não variar a significação da palavra *exposição*, passando de um registro de sentido a um outro sentido: exposição corpórea de um lado, e de outro, a exposição que faz sinal oferecendo-se ao outro, que “vai em fidelidade”¹⁴³. É depois da experiência da dor e do envelhecimento que Levinas engaja, em *Autrement qu’être*, uma reflexão sobre a passividade do Dizer sinônimo de deserção ou disjunção (*disjonction*) da síntese, mas ainda o que importa, é que o registro de significância permanece sem significado. A significância é a pura expressão da exposição, ela é puro signo, ou ainda, Dizer sem Dito¹⁴⁴. Não é o sujeito já constituído que se expõe e que faz signo. Nas palavras mesmo de Levinas em *Totalité et Infini*: “[...] a meditação do signo que faz o sentido, mas é o significado (cujo evento original é o face a face) que possibilita a função do signo”¹⁴⁵.

O sujeito é a própria exposição. A identidade do sujeito vem da requisição por outros, mas ao mesmo tempo, o significado disso para os outros nunca é garantido de uma vez por todas. A subjetividade do sujeito perdura o risco do *non-sens* e com ele, o retorno do *il y a* (há),

¹⁴⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 127 : « Signification de l’un-pour-l’autre, par déposition de soi, déposition qu’est l’incarnation du sujet ».

¹⁴¹ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, por exemplo, p. 109, 111, 114, 121, 122, 123, 126, 145.

¹⁴² LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 63. « L’un s’expose à l’autre comme une peau s’expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe [...] ».

¹⁴³ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 63: « S’en va em allégeance ».

¹⁴⁴ Cf., nesse sentido, FRANCK, D. *L’un-pour-l’autre*, cap. III, p. 33-42.

¹⁴⁵ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 226: « (...) la méditation du signe qui fait la signification, mais c’est la signification (dont l’événement originel est le face-à-face) qui rend la fonction du signe possible ».

ou seja, da passividade pura do *il y a*, que permanece sempre presente, sem o qual o significado levado a cabo pelo outro pode tornar-se o ponto de apoio da constituição de um para-si.

O significado como um-para-o-outro, sem a assunção do outro-por-um, na passividade, supõe a possibilidade do puro absurdo invadir e ameaçar o sentido. Sem essa loucura à beira da razão, a pessoa se recuperaria e, no coração de sua paixão, começaria a essência novamente. Assim, apenas o para-o-outro (...) se mantém fora do para-si¹⁴⁶.

Essa vinda dos sentidos por detrás do signo envolve uma nova forma de apreender o conceito de transcendência. Já deve ser dito que isso não se encaixa na *herança* do caminho à palavra como entende Heidegger, mas mais como uma significação que se desenvolve no interior mesmo do sistema de signos, da linguagem ou de um texto – no que Levinas chama de *inspiração*. Essa significância contém mais do que ela pode conter, talvez possamos compreender como uma resposta à *Mehrmeinung*, de Husserl, que Levinas menciona seguidamente nas análises fenomenológicas¹⁴⁷. A característica deste *Mehrmeinung* é que ele não se deixa traduzir pela linguagem hermenêutica e ontológica. Está carregado de uma significação ética que excede o significado de onde ele vem. Levinas dirá que espera uma palavra exegética sempre renovada, com a fala humana (comunicação humana) que sempre inaugura as intenções primeiro.

Seu poder de dizer vai além do que significa, que contém mais do que contém, que um excedente de significado, talvez inesgotável, permanece encerrado nas estruturas da sentença, em seus grupos de palavras, em sua vocais, fonemas e letras, em toda essa materialidade do dito, quase sempre já significando¹⁴⁸.

Entendemos que a significação ética não contém nada de uma natureza religiosa. Em Levinas, a figura escatológica, que surge como intrusão no afeto do sujeito por outro, contém uma dimensão de retorno à ordem, que nós podemos reler com base no *traço do testemunho de uma afeição sempre já passada*. É isso que nos parece significar, uma vez que a estrutura ética

¹⁴⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: « La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assumption de l'autre par l'un, dans la passivité, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification. Sans cette folie aux confins de la raison, l'un se ressaisirait et, au cœur de sa passion, recommencerait l'essence. Ainsi seulement le pour-l'autre se garde du pour-soi ».

¹⁴⁷ Nesse sentido, cf., COLETTE, Jacques. « Levinas et la phénoménologie husserlienne », in *Les Cahiers de la nuit surveillée*. Paris : Verider, 1984, p. 19-36.

¹⁴⁸ LEVINAS, E. *Au-delà du verset – lectures et discours talmudiques (1969)*. Paris : Éditions de minuit p. 135: « [...] son pouvoir-dire dépasse son vouloir-dire, qu'il contient plus qu'il ne contient, qu'un surplus de sens, peut-être inépuisable, reste enfermé dans les structures de la phrase, dans ses groupes de mots, dans ses vocables, phonèmes et lettres, dans toute cette matérialité du dire, virtuellement toujours déjà signifiant ».

da subjetividade corresponde à heteronomia de uma afeição ou de uma passividade, por exemplo, em *De Dieu qui vient à l'idée*:

A psique retendo sua intencionalidade enquanto alguém segura o fôlego e, portanto, paciência: espera sem esperar, ou esperança onde nada espera que venha a encarnar o infinito, onde nenhuma proteção vem a desempenhar a paciência; passividade mais passiva que qualquer passividade passiva - que ainda seria bem-vinda¹⁴⁹.

Mas, no jogo de significados, a palavra-traço implica igualmente a dimensão de testemunho. Ser requisitado pelo Outro, ser atribuído, designando uma figura de retorno. A afeição por outro se converte em responsabilidade pelo *Outro* e ninguém pode substituir essa responsabilidade. No entanto, esse ponto extremo da sujeição de um si exposto ao ponto que quebre o significado e o fenômeno, essa intriga é o próprio sentido da ética que não ocorre sem o risco de contaminação do Dizer pelo Dito. O sujeito eleito à responsabilidade é assim identificado. A distinção entre Dito e Dizer, ou ainda, *sendo outro como Rosto*, é a linguagem que se recusa a trair o movimento da significância à significação. É um movimento que resiste à tematização, é independente de toda vontade. Testemunhar o *Outro* não é para tematizar o Dito. O Dizer pode ser agora compreendido como essa exposição sempre já passada, o traço de afeição, ou exposição da exposição. *O movimento para Levinas não funciona dialeticamente no sentido hegeliano, em opor o Outro ao Mesmo, a exterioridade à interioridade, o Infinito à Totalidade, ou ainda, o estar ao Ser, mas sim em abrir condições de possibilidade de outremente que ser, de outremente que linguagem ontológica.*

Em *Au-delà du verset* (1969), Levinas levanta a questão do nome de Deus, demonstrando o motivo da anterioridade da responsabilidade que em *Autrement qu'être* é descrita como a forma de uma intimação, perseguição, obsessão e de uma psicose pelo outro, conduzindo à expectativa, um desejo metafísico do Outro, na expressão de Levinas, que não se transforma jamais em horizonte suscetível de ser plenamente ocupado pelo acontecimento:

Devemos entender essa anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade como a própria autoridade do Absoluto, “grande demais” para a medida ou a finitude da presença, da manifestação, da ordem do ser, e que, portanto, nem ser, nem estar, é o “terceiro excluído” do além-ser, a terceira pessoa a quem chamamos de “ileidade” e que talvez a palavra Deus também diz. Além de ser, refratária à tematização e à

¹⁴⁹ LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 184 : « [...] psychisme retenant son intentionnalité comme on retient son souffle et, dès lors, pour patience : attente sans aucun attendu, ou espoir où rien d'espéré ne vient incarner l'infini, où aucune pro-tention ne vient dé-jouer la patience ; passivité plus passive que toute passivité du subir – lequel serait encore accueil ».

origem – pré-origem: além do não-ser –, autoridade que me ordena o próximo como rosto¹⁵⁰.

Chegamos aqui no coração mesmo da determinação de *Autrement qu'être* que estrutura a subjetividade ética do sujeito. *Au-delà de l'être, l'au-delà de non-être* não é a manifestação de todo signo *au-delà* do Dito. *Ele é o “acontecimento extraordinário” (événement extraordinaire), segundo Levinas, do Rosto do Outro, que marca igualmente a assimetria radical entre o Dito e o Dizer, entre o Dito tematizado e a perturbação operada pelo Dizer, sabendo que a exposição ao Outro, o Dizer então, é mais originário que o discurso.* A relação entre essas duas temporalidades – uma histórica, e a outra profética ou escatológica – inscrevem-se num movimento de tradução-traição¹⁵¹, sobre esse movimento: “a transcendência – para além da essência que é também estar no mundo – é preciso *ambiguidade*: um piscar de sentido que não é apenas uma certeza aleatória, mas uma fronteira que é inefável e mais estreita do que o contorno de uma linha ideal”¹⁵². Está lá a intriga entre Dito e Dizer, ambiguidade e enigma ético preservando no bojo de uma linguagem ressoando antes da língua, preservando nos entremeios da correlação entre Dito-Dizer, as frestas que os reúnem diacronicamente¹⁵³ como eco que precede a ressonância da voz. Linguagem é, portanto, sempre a exposição de um *de outro modo que ser*.

¹⁵⁰ LEVINAS, E. *Au-delà du verset*, p. 157 : « Il faut comprendre cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté comme l'autorité même de l'Absolu, « trop grand » pour la mesure ou la finitude de la présence, de la manifestation, de l'ordre de l'être, et qui, par conséquent, ni être, ni non-être, est le « tiers exclu » de l'au-delà de l'être, troisième personne que nous avons appelée « illéité » et que dit peut-être aussi le mot Dieu. Au-delà de l'être, réfractaire à la téhématisation et à la origine – pré-originaria : au-delà du non-être –, autorité qui m'ordonne le prochain comme visage ».

¹⁵¹ Cf, por exemplo, SOUZA, Ricardo Timm de. Alteridade e Citabilidade – Benjamin e Levinas. In: *Perspectiva Filosófica*, São Paulo, v. X, n. 19, 2003, p. 205-213.

¹⁵² LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 238: « A la transcendance – à l'au-delà de l'essence qui est aussi être-au monde – il faut l'ambiguïté : clignotement de sens qui n'est pas seulement une certitude aléatoire, mais une frontière à la fois ineffaçable et plus fine que le tracé d'une ligne idéale ».

¹⁵³ Por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 75 – 76: « Le Dit, contestant l'abdication du Dire qui se fait pourtant dans ce Dit même, maintient ainsi la diachronie où, le souffle retenu, l'esprit entend l'écho de l'autrement. L'en deçà, le préliminaire que le Dire pré-originaria anime, se refuse, notamment, au présent et à la manifestation ou ne s'y prête qu'à contre-temps ».

1.2.4. Subjetividade Ética Radical

*Lob der Ferne*¹⁵⁴

Im Quell deiner Augen
leben die Garne der Fischer der Irrsee
Im Quell deiner Augen
hält das Meer sein Versprechen

Hier werfe ich
ein Herz, das geweilt unter Menschen,
die Kleider von mir und den Glanz eines Schwures:

Schwärzer im Schwarz, bin ich nackter.
Abtrünnig erst bin ich treu.
Ich bin du, wenn ich ich bin.

Im Quell deiner Augen
treib ich und träume von Raub

Ein Garn fing ein Garn ein:
wir scheiden umschlungen.

Im Quell deiner Augen
Erwürgt ein Gehenkter den Strang.

A frase do poeta Paul Celan¹⁵⁵ – “*Ich bin du, wenn ich ich bin*” abre o Capítulo IV – *Substitution*. Ela representa essa linha estreita da inauguração da minha subjetividade tocada pelo Infinito do Outro: traduziríamos a frase por “*eu sou tu quando eu eu sou*”; tal frase representa que o Outro irrompe uma série de sentidos em mim auxiliando na elaboração da minha subjetividade que não pode ser reduzida ao Outro ou o Outro a mim, o Tu ao Eu, ou o Eu ao Tu, sob o risco de voltarmos ao Mesmo. Em Levinas, a identidade do sujeito constitui-se como algo intrinsecamente requisitado pelo outro humano, diante de qualquer posição de si, de qualquer *conatus* e diante mesmo de toda *preocupação (souci)*, o sujeito levinasiano declina-se *ao acusativo*. Essa posição de *exceção* dirige-se a responder aos outros, isso descreve a estrutura ética da subjetividade como assinalada por uma *passividade radical*.

A subjetividade é relação entre Eu e o encontro traumático com o Outro que inaugura em mim o sentido real de Alteridade. Isso é, a subjetividade passa por diversos momentos na

¹⁵⁴ CELAN, Paul. „Lob der Ferne“ (1948). In *Mohn und Gedächtnis*. Joachim Seng (Nachwort). München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2000. Em português: CELAN, Paul. Elogio da Distância. In *Sete Rosas Mais Tarde*. Trad. J. Barrento e Y. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996: Na fonte dos teus olhos // vivem os fios dos pescadores do lago da loucura. // Na fonte dos teus olhos // o mar cumpre a sua promessa. // Aqui, coração // que andou entre os homens, arranco // do corpo as vestes e o brilho de uma jura: // Mais negro no negro, estou mais nu. // Só quando sou falso sou fiel. // **Sou tu quando sou eu.** // Na fonte dos teus olhos // ando à deriva sonhando o rapto. // **Um fio apanhou um fio: // separamo-nos enlaçados.** // Na fonte dos teus olhos // um enforcado estrangula o barão.

¹⁵⁵ Sobre Celan, cf. SZONDI, Peter. Estudos sobre Celan. Tradução de Arnau Pons. Madrid: Trotta, 2005. Mais informações disponíveis também em: <<<https://www.lyrikline.org/de/gedichte/corona-67>>>, acessado em 11 de jan. 2020.

obra de Levinas, porém, toma forma mesmo quando da Transcendência, do Infinito, quando eu ultrapasso a mim mesmo ou o Outro me ultrapassa. Outro que chega sem pedir licença, e ali modifica e inaugura a minha subjetividade. Sua subjetividade passando também pelas minhas constituições psíquicas, onde se constitui toda a arquitetura dessa subjetividade na psique do sujeito, é também o contato com o Outro – desde a relação do bebê com a mãe para pedir comida, por exemplo, até aprender a viver em comunidade que forma os meus sentidos subjetivos, ou seja, no contato com o Outro e com a comunidade, com o exterior, com o chegante, com o estrangeiro.

Através da subversão da ideia de Ontologia por via da Metafísica, Levinas coloca o primado da Ética sobre a Ontologia. Isso é, pensa a relação intersubjetiva em termos de verdade, linguagem, razão e liberdade, não mais em termos da reciprocidade, da cooperação e do consenso. Existe na relação assimétrica com o Outro a primazia desse outro que se estabelece no face a face e que é inacessível - escapa - à Totalidade, esbarramos no limite imposto ao Eu (invertendo a direção até então sugerida pela tradição). Limite que coloca o Outro numa relação *não-tematizável*, o Outro como ente particular que conflui vocação e invocação¹⁵⁶, diversamente da Ontologia que só nomeia o Ente, mas não o invoca. A Transcendência, através da desmedida do Infinito, obriga a subjetividade a olhar para aquilo que a ultrapassa: passa a ter no Infinito (ao fim e ao cabo, isso é, no Outro) a referência sobre a qual ela pode pensar a si mesma.

A virada de *Totalité et Infini* para *Autrement qu'être* é marcada justamente pela forma como Levinas falará da Subjetividade. Em *Totalité et Infini*, o caminho se dá ainda via fenomenologia. A Alteridade toma forma a partir do Eu, quando ocorre a descoberta da fruição do Eu no sentido de existência que ultrapassa o *il y a* (há). O *Há* formado por aquela sensação de vazio da existência, é deslocado por essa descoberta que impulsiona a saída da existência impessoal, do existir por existir – do imenso vazio ao escutar uma concha do mar ao pé do ouvido e ter a sensação da imensidão vazia –, para tomar consciência de si, especialmente, num sentido bastante psicanalítico, *identificar-se*.

Voltamos ao exemplo do bebê no período de amamentação configurando o protótipo da relação de existência trazida pelo filósofo. Esse momento vai sendo assimilado, e por isso trata-se de uma *identificação/identidade*, até transformar-se no Mesmo, de formar o Mesmo no processo constitutivo do ser humano. Porém, no desenvolvimento, há a ruptura do bebê com a mãe, a esse momento chama-se de *separação*, lá onde os limites impostos pelas relações

¹⁵⁶ Nesse aspecto, acreditamos que talvez seja possível pensar essa relação *como* uma Dialética Negativa.

permitem a transcendência e barram o “êxtase”.

A separação é a exigência do Infinito possibilitando a relação com Outrem. Um abismo intransponível e infinito entre dois mundos, porém próximos eticamente¹⁵⁷. Com o Eros, o Eu se confronta com o Outro, constituindo o movimento da Alteridade Radical, o mistério que se insinua na revelação do Outro como Rosto para que a subjetividade entre no registro ético propriamente dito. Onde se instaura uma interdição crucial já citada por nós: “*não matarás*”. Estamos nesse momento na instauração da Transcendência (é o primeiro discurso) que nos exige uma *resposta ética*: como uma espécie de “*vinde a mim que eu não lhe faltarei*”.

Nesse momento, o meu Eu soberano decai de todo poder de si e se vê desnudo diante do Outro (não importa qual outro, o pobre, o órfão, o estrangeiro...). Aquele Eu do gozo e da fruição, o puramente egoísta, é “convocado”/convidado a sair dos limites da sua interioridade e abrir-se no *para-o-outro*. Isto quer dizer que, apesar da finitude “enquanto tragédia do humano”, Levinas, na dimensão do sujeito encarnado, vislumbra a transcendência do Infinito que chama à responsabilidade. É o aceno para a saída possível da consciência intencional e do querer autônomo (cheio de si e de poder de si), para algo que me chama diante do outro “como que como obrigatoriedade”, porém, sem servidão porque melhor que a segurança do repouso de uma identidade voltada sobre si mesma”, é o estar diante do Outro, convocado pelo Outro, em *Autrement qu’être*, isso constitui a Responsabilidade.

Assim, o percurso da obra levinasiana trata de procurar encontrar o sentido para a *Transcendência*. A chave para isso, a nosso ver, está no “*para além do Ser*”, na “palavra original”, no *Dizer sem Dito*, lugar não lugar da *significação*: o intraduzível que precisa penetrar na linguagem ontológica. Esse Intraduzível (tradução-traição citada no ponto anterior) tem de manter-se na integridade e em sua diferença, apenas acessível *no vestígio*: “*como responsabilidade por Outrem*”. Nesse vestígio, a *Subjetividade* cumprirá sua vocação de “*um-pelo-outro*”, “passividade mais passiva que toda ideia de passividade”, à serviço do Outro. Nesse instante de constituição, já se sofreu as alterações em sua identidade - no Eu, aquele da fruição depois penetrado pelo Eros e os limites da não-fruição, em seu psiquismo como “*inspiração*”. Podemos dizer que não é mais Eu senão a obsessão pelo Outro na *priorização do Outro*, ultrapassando o egoísmo, tomando para si como próprio da vocação humana até mesmo o sacrifício e a morte: não é que a minha morte não seja importante, mas é que a morte do Outro

¹⁵⁷ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 65-66.

é ainda mais fundamental¹⁵⁸, isso porque a morte do Outro me afeta. Eu permaneço vivo e sendo atravessado pelo traumatismo do Real, afetando-me mais do que a possibilidade da minha própria morte¹⁵⁹. Trata-se da constituição da minha subjetividade a partir dessa relação do para-o-outro, com o outro. A Ética levinasiana aponta para uma prontidão, um “estar aí” que é premissa dessa forma como ele concebe a constituição da Subjetividade (seu chamado à saída da primazia do Eu, como a um dever ético no para-o-outro, onde eu me constituo e me faço, então, subjetividade).

Desse modo, é em *Autrement qu'être* que está a espinha dorsal do pensamento levinasiano. A revelação de como a ética aparece, pensada para além da metafísica tradicional que procura, como sistema, deduzir as coisas do mundo a partir de princípios (suposições) unificantes e universais, unindo a coerência com o detalhe. Levinas pensará uma meta-ética¹⁶⁰, ou uma ética-metafísica ou ainda uma meta-fenomenologia, exatamente porque é a *filosofia primeira*, onde o princípio de toda relação inaugura-se e instaura-se e pode ser aberta. Uma ética pensada para demonstrar que a essência não pode ser a última fonte da significação, o sujeito não pode ser absorvido pelo ser. Ao criticar esse sistema, o filósofo faz o reconhecimento da fenomenologia e de tudo que está na ordem da essência (a fenomenalidade), entretanto, chama para a Subjetividade algo além do desvelamento (desnudamento) do Ser, “do aparecer ao ser como legitimação última”¹⁶¹, propondo assim uma saída da resignação porque ali ainda estaria o aprisionamento no jogo das *essências*.

É na ideia de abertura para *Além do Ser* - a respiração - que se concebe a subjetividade como pulmão, uma troca de respiração, ultrapassando ou sendo alternativa ao desvelamento do Ser. E nisso se constitui a função fundamental da Filosofia: *debruçar-se sobre o Invisível, o Indizível*. Ali, no momento do traumatismo do Real, do encontro com o Outro, onde eu respiro, inspiro, da pausa de respiração, estamos não mais atingindo a possibilidade de Ser, mas sim o *Outramente que Ser*. Um lugar de acolhimento, *hospitalidade*, o *outramente que ser ou além da essência*: o oposto do ser, um lugar que torna possível o impossível, as diferenças, o *acolhimento do outro fora do modelo da opressão*. Uma busca fora de Mim (*Moi*), do Eu. Fora do momento egoico do humano. A subjetividade está implicada, então, na lógica do Outro numa

¹⁵⁸ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 13: « Le vide qui se creuse se remplit aussitôt du sourd et anonyme bruissement de l'il y a, comme la place laissée vacante par le mourant, du murmure des postulants . L'esse de l'être domine le ne-pas-être lui-même. Ma mort est insignifiante ».

¹⁵⁹ Cf. a segunda leitura sobre Bloch em LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.

¹⁶⁰ Este termo tomamos emprestado de Fernanda Bernardo, o que não tem relação com os novos filósofos da metaética contemporânea. Cf. BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiência do Cativo de Emmanuel Levinas*. In Revista Filosófica de Coimbra, n. 41, 2012, p. 107-174.

¹⁶¹ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 281 : « Mais l'apparoir de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité c'est en cela que le présent travail, s'aventure au-delà de la phénoménologie ».

torção entre heteronomia e autonomia como responsabilidade, essa torção é a Alteridade. Minha palavra permeada pela palavra que recebo do Outro, imbricação através da *temporalidade*, de um tempo diacrônico, “um passado tão distante que nunca foi presente”, irrecuperável pela memória, entre Lei, Desejo¹⁶² e Linguagem. É a possibilidade do desenvolvimento de *significantes* e do surgimento de sentidos sempre novos e nunca absorvíveis em sua Totalidade: algo sempre escapa.

A *Subjetividade* é uma ambiguidade (próximo da psicanálise: equívoco e enigma) que, porém, convoca à responsabilidade, a respostas, convoca naquilo que me choca por ser uma impossível apreensão, e de outra parte, *uma resposta ao Outro indecifrável, sempre a caminho, vestígios dessa relação de alteridade porque o Outro é mortal em sua natureza humana*. Assim, restam as consequências éticas que acarretam essa relação do encontro da *Subjetividade* na Alteridade: “*eis-me aqui...*”. O Eis-me contém a exposição, a passividade e a unicidade. O “me” é a convocação ao chamado, *eu mesmo e não outro*, a entrega de mim na *gratuidade total*, voz que obedece porque já está desde sempre convocada. “*Em nome de Deus*”. É como uma revelação do Infinito, a assinatura, a eleição, a, enfim, Transcendência “a serviço dos homens que me olham” designando a responsabilidade, o desinteressamento, a relação de justiça começando na privacidade da relação do face a face, e desse ponto estendendo-se para a sociedade em uma vida em comunidade.

Eis o enigma da Alteridade: suportar o Outro em sua radicalidade, como no exemplo da gestação, o mais primordial dos encontros da Alteridade, o “ter o outro em minha própria pele”, ser responsável pelo outro dentro da Subjetividade, a Alteridade nos lança em um paradoxo quase insuportável¹⁶³ por causa de seu “acontecimento” independente: o Encontro nos convoca, e nos lança na passividade radical, na *exposição fora da virilidade do logos*, isso é, para além do Ser – “Esse livro interpreta o sujeito como refém e a subjetividade como substituição rompendo com a essência do ser”¹⁶⁴.

No *outramente que ser* convocado pelo Outro diante do qual nunca estaremos

¹⁶² Como já o assinalamos antes, para Levinas não é necessariamente derivado da falta, embora nenhum objeto seja capaz de saciar e satisfazer por completo o desejo.

¹⁶³ E talvez isso seja o curioso da filosofia levinasiana: ao mesmo tempo que é extremamente poética, é densa, profunda e, sobretudo, exigente. Exigente na responsabilidade pela subjetividade e pela relação do para-o-outro. Se, por um lado, é bonita e soa leveza, o nó que amarra a Alteridade, essa responsabilidade ao chamado, essa responsabilidade que mesmo na ausência dela é responsável, convoca-me a ser devedor do Outro, exige-me a mais radical das éticas para que a *Alteridade* possa fazer-se concretude do Real sem o aniquilamento do que não sou eu, isso é, de certa forma, da minha não-identidade, do não-eu, da diferença, por isso é hiperbólica e soa repetição para alguns, porque precisa ser reafirmada toda de *outro modo que ser* toda vez que se apresenta, e apresenta-se a todo instante, ao Real.

¹⁶⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 232, 282. « Ce livre interprète le sujet comme otage et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l'essence de l'être ».

suficientemente próximos¹⁶⁵. Diante do qual estamos sempre em débito, a Subjetividade faz parte desse paradoxo que se constrói e se constitui em três movimentos¹⁶⁶ do modo como se constitui a psique entre Eu, o contato externo (Eros), e o choque com o Real. O Outro, indizivelmente, absolutamente Outro, que me constitui, me desconstrói, me chama à responsabilidade e à hospitalidade, acolhida, desinteresse desinteressado em sua gratuidade, ética primeira na relação de Alteridade: o para o Outro que constitui minha subjetividade¹⁶⁷.

A intriga ética do para-o-outro é um apelo à relação interpessoal, tudo que precede a tensão do meu *ser* e minha existência, precede a relação própria de responsabilidade que apenas é inaugurada a partir da ética, porque essa *intriga* não é original, é *pré-original*, é arcaica, *avant* todo conhecimento, origem da origem, inclusive fenomenologicamente é sentido do sentido mais que sentido. A anterioridade do Outro é já a anterioridade de minha responsabilidade. O Outro é aquele que afirma a *ipseidade*, ele está lá e desperta-me, inclusive, possibilitando que eu possa me ver como outro para mim, inaugura sentidos, mostra-me sentidos na realidade.

A intriga metafísica – de *l'évasion* –, o evadir-se, onde *o eu* sai da promiscuidade de si mesmo como interiorização para a exteriorização, a Alteridade, o restar estrangeiro: o Outro me convoca à exteriorização. Desloca o Eu de si mesmo quer dizer uma viagem da reaproximação da *Visage* (Rosto) do Outro, não pela minha capacidade de aproximação, mas sim pela minha incapacidade: depois da revelação do Outro não posso mais voltar a não vê-lo, inclusive se escolher isso, terei ainda assim sido traumatizado por aquele encontro, e negar é ainda uma escolha onde se é responsável eticamente. A substituição, a subjetividade é, portanto, a incondição última do *refém* (*otage*). A obra de Levinas é organicidade da construção do *para o além do ser*, para que finalmente, rompendo com a tradição, assumasse o sentido do sentido – da filosofia também. A subjetividade é a anarquia (*an-archie*) ou “o impossível caminho do impossível” (como um Meridiano da palavra, para Paul Celan),

na pré-história do *Moi*, o *moi* é, de fundo preenchido/estabelecido, refém – mais antigo/arcaico/velho do que o ego. Por ele (ego) ele não se compõe no ser, pelo ser.

¹⁶⁵ Por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu'être.*, p. 29: « Signification, proximité, dire, séparation, je ne me confonds avec rien » e p. 137: « Signification, l'un-pour-l'autre la proximité n'est pas une configuration se produisant dans l'âme. Immédiateté plus ancienne que l'abstraction de la nature ; ni une fusion . Elle est contact d'Autrui. Être en contact: ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l'autre . Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien de commun » .

¹⁶⁶ Movimentos próximos à psicanálise. Sobre esse aspecto, cf., por exemplo: “Freud, Lacan, Derrida: Psicanálise em *Différance*”, de Almerindo Boff; “Os futuros do passado”, de Luciano Mattuella; “A questão do sujeito Ético a partir da responsabilidade diante da morte do Outro – Levinas e Freud”, de Encida Braga. Todos disponíveis em: << tede2.pucrs.br/tede2/ >>, último acesso em janeiro de 2020, e em nossa bibliografia a indicação daqueles que foram publicados em recurso eletrônico.

¹⁶⁷ Não é isso próximo à uma relação dialética?

Está lá a re-ligiosidade do *moi* (eu/mim), pré-originalmente estabelecido ao outro (com o outro). E é somente essa incondição de refém que faz poder haver perdão, piedade e compaixão. Nós relembramos Paul Celan: *Ich bin du, wenn ich ich bin*¹⁶⁸.

Não por acaso este trecho é muito próximo ao que Levinas expõe no Capítulo IV de *Autrement* sobre a substituição. Não se trata de uma abertura ornamental do capítulo. Mas de uma extraordinária conexão ou caminho dessa pré-história *archi-transcendentale* onde a condição última da subjetividade revela-se como a *incondição do refém*, percorrido pelo poema, pelo menos quando ele avança sobre este o *impossível caminho do impossível, o pré-original se expõe*, doando sentido à construção da subjetividade.

Como breve anotação para o final deste tópico, gostaríamos de marcar que, também não por acaso que, além do apreço pela poesia celaniana, Adorno trocou correspondências com o poeta. Além de um encontro que acabara não ocorrendo¹⁶⁹, mas que dá o que pensar¹⁷⁰ ao poeta. Do desencontro¹⁷¹ surge um fragmento em que a reflexão sobre a identidade judaica está presente e há uma notável recorrência do *eu* ao *tu*: *ich ich bin. Diálogo na Montanha*:

- [...] nós, que fomos andando e nos encontramos, nós aqui sob a estrela, nós, os judeus que vieram, como Lenz, pela montanha, tu o Grande e eu o Pequeno, tu falador e eu falador, nós, com as nossas bengalas, nós, com os nossos nomes, os indizíveis, nós com a nossa sombra, a própria e a estranha, tu aqui e eu aqui –
- eu aqui, eu; eu, que te posso dizer, que te poderia dizer tudo isto; eu, que não te digo e não te disse; eu, com o lírio-turco à esquerda, eu, com o rapúncio, eu com a que desapareceu a arder, a v ela, eu com o dia, eu com os dias, eu aqui e eu ali, eu, acompanhado talvez - agora! - pelo amor dos não amados, eu a caminho de mim aqui em cima¹⁷².

¹⁶⁸ LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps* (1976 - cours du 20 février : « la subjectivité comme an-archie »), p. 202 : « Dans la pré-histoire du Moi, le moi est, de fond en comble, otage – plus anciennement qu’ego. Pour le soi, il ne s’agit pas, dans son être, d’être. C’est là la re-ligiosité du moi, pré-originellement noué à autrui. Et c’est seulement cette incondition d’otage qui fait qu’il peut y avoir pardon, pitié ou compassion. On rappellera pour finir Paul Celan : „ich bin du, wenn ich ich bin“ ».

¹⁶⁹ Sobre a ligação deste desencontro com a escrita do fragmento “*Diálogo na Montanha*”, ver BARRENTO, J. “Posfácio” in CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996, p. 75-85.

¹⁷⁰ No tocante à poesia, o poeta responde de diversas formas, mas, mais especialmente nos textos “*Diálogo na montanha*” (1959), “*Meridiano*” (1960) e “Alocução na entrega do Prêmio Literário da Cidade Livre Hanseática de Bremen (1958)”, sobre o famoso dito adorniano sobre a impossibilidade de fazer poesia após Auschwitz. Paul Celan escreveu a Heidegger como uma espécie de espaço ou intervalo para que ele pudesse dizer alguma coisa, falar alguma coisa, sobre sua postura quando da ascensão do nazismo; entretanto, não houve nenhuma resposta.

¹⁷¹ No tocante à poesia, o poeta responde de diversas formas, mas, mais especialmente nos textos “*Diálogo na montanha*” (1959), “*Meridiano*” (1960) e “Alocução na entrega do Prêmio Literário da Cidade Livre Hanseática de Bremen (1958)”, sobre o famoso dito adorniano sobre a impossibilidade de fazer poesia após Auschwitz. Paul Celan escreveu a Heidegger como uma espécie de espaço ou intervalo para que ele pudesse dizer alguma coisa, falar alguma coisa, sobre sua postura quando da ascensão do nazismo; entretanto, não houve nenhuma resposta.

¹⁷² CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*, p. 35-40.

A profundidade da frase de Celan, para falar deste cruzar o meridiano que é o estar indo a caminho de um Outro, expressa por ela mesma a subjetividade ética radical, e por essa razão Levinas a utiliza e a reencontra sempre ao tocar na questão da subjetividade: *eu sou tu quando eu eu sou*. Porque não posso me subsumir ao Outro, ou subsumir o Outro a mim. Simplesmente para que um Eu exista, precisa de um Tu, um enlaçar separado, numa troca infinita na constituição da subjetividade do Eu para o Tu, do Tu para o Eu, nós que não é plural de eu, mas que enlaçados-separados construímos algo Outro que não o Mesmo e não apenas, mas um apesar de tudo, para-além do ser, através da temporalidade, um espaço intersubjetivo assimétrico.

1.2.5. Pequena nota sobre o terceiro na relação: multiplicidade do próximo no Rosto do Outro, ética por justiça

Pensar na exigência de *justiça* inscrita no coração mesmo da exposição (demonstrada no capítulo V de *Autrement qu'être*), da responsabilidade, da passividade, como sempre já tomada na elipse de uma relação *tensionada e traída ao olhar da intimação ética imemorial*. Há uma exigência por justiça que se determina apesar de toda a constituição do mundo, mas há também a exigência de uma intencionalidade que funciona como um restabelecimento ou síntese do sentido. Por outro lado, o olhar, a tradução-traição, remete à proximidade do traço escatológico da razão da *illéité* (ileidade): uma ambiguidade onde um Eu, até então “único” e preso à sua unidade e que se auto afirma é atravessado no processo do encontro ético que irrompe o sentido do sentido, realizado pelo que não sou Eu.

A entrada de um terceiro implica a entrada na linguagem, no Dito, isso é, no sistema de signos. Mas, também, a passividade mais passiva que toda passividade *situa* a subjetividade atribuída por detrás da linguagem. Nesse sentido, o que Levinas fala não é mais propriamente de um fenômeno, pois concerne igualmente o lugar irreduzível da *illéité* e do mundo, *l'illéité* e o terceiro. Há uma dupla interrupção que jogará nesses dois sentidos: ao lado do Dizer e do Dito, isso é, da transcendência e da justiça. A transcendência, como o Dizer, interrompe o jogo da essência e se significa por um *confiscar* constante do Dito. Existe ainda o para além do Dito, como existe um para além do Mesmo. Assim, o último movimento, não é o Outro, mas os Outros, a saber, a *multiplicidade do próximo no Rosto do Outro*. A proximidade ética designa então uma estrutura última de justiça como tal, porque o assunto encontra-se imediatamente no coração da multiplicidade dos terceiros e do mundo dos terceiros, e o estar dentro dessa diferença é que constituirá sua identidade de sujeito responsável.

A descrição da proximidade como uma hagiografia de um para o outro sustenta a sociedade, que começa na entrada do terceiro homem e onde minha resposta anterior a qualquer problema, isto é, minha responsabilidade, a menos que se abandone à violência, coloca problemas. Ela então pede por comparação, mensuração, conhecimento, leis, instituições - justiça. Mas é importante para a própria equidade da justiça abranger o significado que a ditou¹⁷³.

O Terceiro da relação, a ileidade, ultrapassa a questão gramatical para além do “il” (ele). O Terceiro é também a pluralidade de sentidos, expresso inclusive pela multiplicidade dos sujeitos gramaticais da língua: ele, ela, eles, nós, vós, gêneros neutros. O meu próximo no Rosto de outrem que de mim exige responsabilidade. Levinas parece restabelecer a ordem do encontro subordinado à medida da Justiça. Ele fala da “necessária irrupção do Infinito, calcando-se em estruturas, comunidade e totalidade”, ainda que a ambivalência tradução-traição se porte à escatologia divina permanecendo assim, pois, “é a graça de Deus somente que, sujeito incomparável a Outro, eu sou abordado em Outro como os outros”. Os outros, isso é, o terceiro que reenvia junto à *comunidade de pessoas, a humanidade*. Esse terceiro que nos “olha no olhar de Outro”¹⁷⁴. Com isso, ele sublinha que a dimensão universal do Outro é uma figura da *humanidade inteira*, então que em *Autrement qu’être*, o terceiro torna-se um idioma completo, ele é “o próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante”¹⁷⁵.

O terceiro é um universo concreto que, se negado na relação de constituição de justiça, poderia acabar, de fato, com o *face a face*, ou ainda, acabaria levando ao abandono de nossa responsabilidade para com Outros; isto, todavia, pode causar o irreparável. Diante desses terceiros, nós seremos trazidos a compartilhar, testemunhar, prestar conta de nossos atos, a nos situarmos no mundo da política e da tematização, logo, o terceiro faz parte enquanto Outro. Essa questão atravessa seguramente todas as outras. A evasão da linguagem ontológica exige bem mais que uma simples inversão de termos ao interior de uma estrutura. A estrutura ética da subjetividade tal como pensada por Levinas solicita mais argumentação crítica das categorias ontológicas.

A exigência de justiça que Levinas quer é desproporcional com as categorias ontológicas. Ela é incomensurável – o impossível caminho do impossível, porque apenas se

¹⁷³ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 146: « La description de la proximité comme hagiographie de l’un-pour-l’autre, sous-tend la société, laquelle commence dès l’entrée du troisième homme et où ma réponse antérieure à tout problème, c’est-à-dire ma responsabilité, à moins de s’abandonner à la violence, pose des problèmes. Elle en appelle alors à la comparaison, à la mesure, au savoir, aux lois, aux institutions – à la justice. Mais il importe à l’équité même de la justice d’englober la signification qui l’avait dictée ».

¹⁷⁴ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 188: « Regarde dans les yeux d’autrui ».

¹⁷⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 245: « Prochain de l’autre et non pas simplement son semblable ».

perdoa o imperdoável. Essa exigência, tal como é amplamente desenvolvida em *Autrement qu'être*, faz sentido se ela for articulada com o *terceiro*, o que implica objetivamente uma proximidade que revela o direito de julgar, arbitrar, punir e perdoar: “sem a proximidade do outro, todos os outros que o outro já me obcecaram, e já a obsessão grita justiça, recupera medida e conhecimento, é consciência”¹⁷⁶.

A obsessão por justiça é de todos – de uma justiça que não é jamais justa e que por consequência apresenta-se sempre como próxima de um outro e não somente semelhante – não por ter em sua vocação o contraditório, nem mesmo de compensar o outro ou de punir suas faltas, mas porque deve cumprir seu papel arrebatando seus próprios excessos e desdobramentos. Aí reside a experiência levinasiana por definição, *outrement* que o lugar: a cena humana onde desenvolve-se o movimento da *Alteridade*. Não estamos diante de uma categoria filosófica lógica, mas de um ir-além: trata-se *da intriga enigmática da ética que tem no seu gérmen a expressão do real*.

Sabe-se que Levinas recusa a dialética hegeliana. E, por outro lado, Adorno procura a saída para ela por via do *negativo*. Não a rechaça, mas procura, em forma de constelação, uma abertura para ela porque algo sempre escapa a ela. Desse modo, a pergunta que talvez possamos nos fazer nesse momento é: se ambos autores de algum modo rompem com o método dialético clássico, não poderíamos dizer que a evasão do ser em Levinas é a saída do ser por via da dialética negativa em Adorno? O ponto central da questão nos parece ser respondido em um atravessamento para desconstruir o estatuído do pensamento filosófico até então: *a diferença ética, o diverso que ser*. A saída do Ser, da totalidade e da unidade. A saída de uma universalidade que extermina a subjetividade do Outro subsumindo-a ao Mesmo. Se o Outro me chega como chegante que desestabiliza toda minha totalidade de Ser, é também este encontro de Alteridade que provoca a saída do idêntico ao não-idêntico, o conceito fora do conceito.

Do ponto de vista filosófico, a tarefa de Levinas não foi a de escrever uma nova ética, mas de mostrar que a perspectiva ética deve ser o ponto de partida de toda a filosofia. A descoberta de que eu sou um sujeito infinitamente responsável pela vida do outro é o início de uma meditação em torno da pergunta sobre o ser. A tomada de consciência de minha responsabilidade é o início de cada conhecimento geral, pois cada conhecimento deve ser purificado de sua tendência natural ao egocentrismo. A base da consciência de si não é a reflexão, mas a relação com o outro. Levinas recusa conceder a dialética hegeliana do senhor e do escravo, à guerra das consciências, o privilégio da origem da consciência de si. Esta é mais o fruto do milagre da saída de si mediante a abertura ao outro, que, antes de ser uma força alienadora que me ameaça,

¹⁷⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 246. « *Sans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre m'obsèdent déjà, et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience* ».

me agride e me esvazia, pode ser uma possibilidade de abertura que rompe as correntes que me prendem a mim mesmo¹⁷⁷.

Minha relação com a singularidade da face do outro me coloca frente a frente com a minha responsabilidade pelo outro, rompendo com a alienação de si mesmo. Mas, para Levinas, a singularidade do Rosto não é equivalente à singularidade de um encontro empírico com outra pessoa. Na singularidade da face do outro, *todos os outros além do meu outro imediato* me impelem ao mesmo tempo. Não é uma relação privada entre dois seres humanos. Não é amor puro e simples. A relação ética de Levinas não é apenas o “eu-tu” de Martin Buber¹⁷⁸. Não estou sozinho no mundo com meu outro imediato: sempre há um “terceiro”. Há sempre outros do outro, outros além do meu vizinho. No entanto, assim como no caso da relação com o outro, a entrada do terceiro não deve ser tomada como uma referência ao surgimento empírico de uma terceira pessoa. O terceiro não vem depois, como se eu sou o primeiro em relação a um outro imediato e depois um terceiro chegasse.

O terceiro já está lá na minha relação com o outro porque me olha através do olhar deste Outro, se faz presença através dele, sem se reduzir a ele e, de certo modo, se o terceiro está como presença na relação entre eu – tu – nós, a política em Levinas não estaria tão distante da ética. Trata-se de um desafio na obra do autor, mas também de um caminho: a responsabilidade ética pelo Outro entrelaça-se à paz política e à lei imanente da vida humana. A minha liberdade emerge quando a liberdade do outro está garantida. Na sociedade, o encontro com a paz ultrapassa o político e deverá estar animado pela alteridade porque não há possibilidade das demandas se esgotarem na liquidação dos conflitos por via das instituições. As instituições, a justiça¹⁷⁹ e a própria noção de Estado só existem porque as relações humanas as antecedem. A busca pela paz demonstra uma sabedoria que ultrapassa a pura e simples violência, colocando

¹⁷⁷ BORDIN, L. “Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas. À escuta de uma perene e antiga sabedoria”, in *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, 1998, p. 555.

¹⁷⁸ Cf. BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuber. 10 ed. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

¹⁷⁹ CHALIER, C. Lévinas: a utopia do humano. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, 144-145: Ora, esta [a justiça] não consiste somente em julgar mas também em distribuir equitativamente os bens da terra, para que ninguém conheça a miséria da fome. ‘Pensar na fome dos homens é a primeira função do político’ (ADV, p. 34), afirma ele. (...) qualquer pessoa investida de um papel político deveria subordinar o poder de que usufrui à necessidade de servir os homens e, em primeiro lugar, de alimentar os famintos. No entanto, os representantes do Estado esquecem, frequentemente, esta tarefa e procuram o poder para aumentarem o seu ser, e não para servirem os homens; é necessário, portanto, lembrá-los de que o político não pode despedir a ética sem caucionar a injustiça, que o mesmo é dizer, sem perder a sua legitimidade. (...) Ora, para Lévinas, um Estado está sempre ameaçado pelo risco de se deixar embriagar pelo poder que, frequentemente, implica um radical desprezo de outrem; a Cidade humana tem, portanto, hoje em dia, também, necessidade de verdadeiros profetas. Todos aqueles que, sem colocar em questão a necessidade do Estado, não deixam de acusar a sua pura e simples consignação ‘à política do mundo’ (EN, p. 124), tem de ora em diante esse papel. Sem vacilar, eles denunciam uma tentação que se apodera, muitas vezes, dos poderosos: a de subtrair o desejo de ser à sua orientação para o Bem. Eles recordam constantemente aos políticos que o despertar para o humano não começa senão com a subordinação do ser ao Bem.

fim às lutas egoicas daqueles que tentam aumentar seu poder. O percurso para alcançar a paz, ainda que encontre suas dificuldades e inclusive suas lutas históricas e violentas, dá-se pela responsabilidade ética pelo Outro que não significa uma promessa política ou uma ideia de razão. Mas a responsabilidade anterior pelo Outro e por todos os outros, o terceiro, para ultrapassar os condicionamentos da ontologia política, abrindo-se à alteridade, Tateando o encontro plural do face a face. Movimento que se estende ao terceiro como critério ético a ser estendido à toda organização da sociedade.

Alocução

na entrega do Prémio Literário da Cidade Livre e Hanseática de Bremen (1958)

Na nossa língua, *denken* (pensar) e *danken* (agradecer) são palavras da mesma raiz. Quem lhes seguir o sentido, depara com o campo semântico de *gedenken* (lembrar), *eingedenk sein* (rememorar), *Andenken* (recordação), *Andacht* (devoção). Permitam-me que vos agradeça a partir daqui.

[...] No meio de tantas perdas, uma coisa permaneceu acessível, próxima e salva - a língua. Sim, apesar de tudo, ela, a língua, a salvo. Mas depois teve de atravessar o seu próprio vazio de respostas, o terrível emudecimento, as mil trevas de um discurso letal. Ela fez a travessia e não gastou uma palavra com o que aconteceu, mas atravessou esses acontecimentos. Fez a travessia e pôde reemergir “enriquecida” com tudo isso. Nesses anos e nos seguintes tentei escrever poemas nesta língua: para falar, para me orientar, para saber onde me encontrava e onde isso me iria levar, para fazer o meu projecto de realidade.

Foi, como podem ver, acontecimento, movimento, estar sempre a caminho, foi a tentativa de encontrar um rumo. E se pergunto qual é o seu sentido, então penso que terei de dizer a mim próprio que nesta pergunta também fala a pergunta sobre o sentido dos ponteiros do relógio.

Porque o poema não é intemporal. É certo que proclama uma pretensão de infinito, procura actuar através dos tempos – através deles, mas não para além deles.

O poema, sendo como é uma forma de manifestação da linguagem e, por conseguinte, na sua essência dialógico pode ser uma mensagem na garrafa, lançada ao mar na convicção – decerto nem sempre muito esperançada – de um dia ir dar uma raia, talvez a uma praia do coração. Também neste sentido os poemas estão a caminho – têm um rumo.

Para onde? Em direcção algo de aberto, de ocupável, talvez a **um tu** apostrofável, a uma realidade apostrofável. Penso que, para o poema, o que conta são essas realidades. E acredito ainda que raciocínios como este acompanham, não só os meus próprios esforços, mas também os de outros poetas da geração mais nova. São os esforços de quem, sobrevoado por estrelas que são obra humana de quem, sem tecto, também neste sentido até a ora nem sonhado e por isso desprotegido da forma mais inquietante, vai ao encontro da língua com a sua existência, **ferido de realidade e em busca de realidade**¹⁸⁰.



¹⁸⁰ In CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996, p. 31 e ss. Imagem: ATLAN, Jean Michel. *Alegria*. 1959. Disponível em: <<<https://www.imj.org.il/en/collections/191943>>>, acesso em 20 jan. 2020.

Capítulo 2

Theodor Wiesengrund Adorno

Negativität und Nichtidentische¹⁸¹

Por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie¹⁸² [?].
Adorno; Horkheimer

2.1. Nota sobre o esclarecimento

A reflexão filosófica precisa lançar o olhar para *como* se está vivendo¹⁸³.

A Dialética do Esclarecimento¹⁸⁴ ou do Iluminismo (*Dialektik der Aufklärung*¹⁸⁵) caracteriza a essência da razão identificadora em que a filosofia tradicional (*traditionelle Philosophie*) embasa todo seu pensamento. A razão identificadora é usada como um instrumento para identificar a natureza exterior do ser humano, os objetos a sua volta, através de conceitos lógicos. Na razão da filosofia tradicional, tal como apontam os autores da obra, os

¹⁸¹ Optamos pela utilização do termo Não-idêntico porque acreditamos que ele expressa algo além da não-identidade. Ele expressa aquilo que escapa à conceituação do objeto e se dá, em sua temporalidade, no real. Enquanto a não-identidade abarca o conceito e o não-conceito em sua dialética com a identidade. Para a composição da Alteridade do Não-idêntico ambos são importantes, no entanto, é o não-idêntico aquilo que escapa e por isso provoca uma dialética negativa por via da alteridade – e isso dialoga com a nossa pergunta feita na nota 166. Adorno opera, por tanto, a questão da dialética de uma outra forma do que a de Hegel. Não pelo geral da dialética, mas pelo particular. Cf. ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 130 - 134: *Ele [o não-idêntico] quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é. (...) Nessa irreabilidade, contudo, o eu do qual nos lembramos como tendo sido um dia, e que se torna uma vez mais potencialmente um *si próprio*, transforma-se ao mesmo tempo em *um outro*, alheio, alguém que devemos considerar de maneira destacada. *Uma tal ambivalência entre identidade e não-identidade mantém-se até o cerne da problemática lógica da identidade.* Para essa identidade, a linguagem especializada teria subitamente pronta a fórmula corrente da identidade na não-identidade. Seria preciso opor-lhe inicialmente, de maneira contrastiva, a não-identidade na identidade. No entanto, uma tal inversão meramente formal deixaria espaço livre para a afirmação sub-reptícia de que, apesar de toda prima philosophia, a dialética seria uma “prima dialectica”. *A virada em direção ao não-idêntico verifica-se em sua realização; se ela permanecesse uma declaração, ela se desdiria* [grifo nosso].*

¹⁸² HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*, Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 11 (*Dialektik der Aufklärung*, 1989, 3ª ed., p. 7).

¹⁸³ SANTOS, Marcelo Leandro dos. *Constelação Vital: da vida excitada à vida incitada um ensaio sobre o pensamento de Theodor W. Adorno*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS. Porto Alegre, 2010.

¹⁸⁴ Gostaríamos de esclarecer, no tocante às obras citadas de Adorno, que a opção para as citações diretas ou indiretas é a de, em geral, utilizar as versões já publicadas das traduções em português. Faremos menção a versão original em alemão quando considerarmos necessário por algum detalhe próprio da língua ou da tradução. Neste caso e de algumas outras exceções, será mencionada a obra em alemão. Quando assim o fizermos, o título da obra estará, evidentemente, em alemão.

¹⁸⁵ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. in Adorno, T. W: *Gesammelte Schriften*. vol. 3 (3ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

objetos são classificados num sistema lógico de conceitos que está livre de contradições através de certas regras racionais. Este processo de identificação ou subordinação da concretude dos objetos aos conceitos gerais, isso é, a transformação do não-idêntico em idêntico, pretenderia atingir o conhecimento verdadeiro dos mesmos. Ocorre que a “terra completamente iluminada brilha sob o signo da desgraça triunfante”¹⁸⁶. O modelo proposto pelo Iluminismo ou pela filosofia idealista é um modelo de conhecimento que pressupõe a ideia de “primazia do sujeito” (*Primat des Subjekts*¹⁸⁷). Para Adorno, Hegel acabara defendendo a “identidade da identidade e da não-identidade” (*Identität von Identität und Nichtidentität*)¹⁸⁸, é dizer que através de um pensamento identificador¹⁸⁹ se transformam as características não-idênticas do objeto, ou seja, o que não é idêntico no objeto particular em relação a outros com a mesma designação, tornam-se idênticas por via do conceito. A filosofia tradicional, a qual os autores referem-se (notadamente a filosofia idealista), utiliza o caráter poderoso e unificador da razão identificadora¹⁹⁰, que se manifesta na subordinação do não-idêntico dos objetos aos conceitos

¹⁸⁶ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. in Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*. vol. 3 (3ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 19: „Aber die volliends aufgeklärte Erde erstrahlt im Zeichen triumphalen Unheils“.

¹⁸⁷ ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In Adorno, T.W.: *Gesammelte Schriften*. vol. 6 (5ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 25.

¹⁸⁸ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 19.

¹⁸⁹ Cf. ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 139: integrado em Hegel, mas ao preço de sua despotencialização. O negado é negativo até desaparecer. Isso cinde decisivamente de Hegel. Aplinar uma vez mais por meio da identidade a contradição, expressão do não-idêntico, significa o mesmo que ignorar o que essa contradição diz, retornar a um pensamento puramente dedutivo. Somente quem desde o início pressupõe a positividade enquanto panconceptualidade pode sustentar que a negação da negação seja a positividade. Ele recolhe a presa do primado da lógica sobre o metalógico, do engodo idealista da filosofia em sua figura abstrata, como justificação em si. A negação da negação seria uma vez mais identidade, ofuscação renovada; projeção da lógica dedutiva e, por fim, do princípio da subjetividade, sobre o absoluto.

¹⁹⁰ Cf., ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, por exemplo p. 265: Ele perpetua a não-identidade enquanto oprimida e degradada. Um rastro desse fato está imerso no esforço hegeliano por absorver a não-identidade por meio da filosofia da identidade, sim, a identidade por meio da não-identidade. Contudo, ele *desfigura o estado de coisas na medida em que afirma o idêntico, admite o não-idêntico como certamente necessário e desconhece a negatividade do universal. Falta-lhe uma simpatia pela utopia do particular, soterrada sob o universal, pela não-identidade que só seria se a razão realizada deixasse entrar em si a razão particular do universal*. Hegel deveria ter respeitado, ao invés de ter censurado e repreendido, a consciência da injustiça implicada pelo conceito do universal, e exatamente pela universalidade da injustiça. Se, no começo da época moderna, o condottiere Franz von Sickingen, mortalmente ferido, encontrou para o seu destino as palavras “Nada é sem uma causa”, ele expressou com a força da época duas coisas: a necessidade do curso social do mundo que o condenou ao perecimento e a negatividade do princípio de um curso do mundo que transcorre de acordo com a necessidade. Esse curso é totalmente incompatível com a felicidade mesmo do todo. *O conteúdo de experiência do que é dito é mais do que a trivialidade da validade universal do princípio de causalidade. Nisso que aconteceu com ele, a consciência da pessoa individual pressente a interdependência universal. Seu destino aparentemente isolado reflete o todo*. Aquilo que outrora era indicado pelo nome mitológico do destino não é menos mítico enquanto algo desmitologizado do que uma secular “lógica das coisas”. Figura de sua particularização, ela é marcada a ferro no indivíduo. Foi isso que motivou objetivamente a construção hegeliana do espírito do mundo. Por um lado, ela leva em conta a emancipação do sujeito. Ele precisa ser inicialmente retirado da universalidade, para percebê-la em si e para ele [grifo nosso].

gerais, para apreender o objeto e conhecer sua natureza exterior, na essência, eliminando o caráter de não-identidade.

Precisamente pelo instante que vivemos, há uma persistente atualidade na obra desses autores. Ao assistirmos outra vez toda a teatralidade do absurdo sendo real e habitando o epicentro do cenário político, portanto, também social, em que as mortes tem sido provocadas invariavelmente com *se* fossem acidentais ou pelo “*fogo amigo*”, o colonialismo, a “sem-informação” e a alienação banalizada dos bens culturais mostram-se sem vergonha, e o recalque volta às ruas sob o nome de uma pretensa indignação (in)fundada no ódio porque algo não vai bem, então é necessário identificar o inimigo e aniquilá-lo. Por um lado, uma infantilidade afetiva que dá lugar ao medo e a raiva da população que desde sempre acabara por ser alvo; por outro, a falta de reflexão e cognição capaz de realizar a crítica de todo o tipo de violação de direitos e leis que se assiste, não poderíamos deixar de, ao menos, pontuar a atualidade do conceito de *Esclarecimento (Aufklärung)* para podermos avançarmos ao não-idêntico¹⁹¹.

Os autores de *Dialética do Esclarecimento* nos alertaram para o risco da ideia de progresso como objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores que, em verdade, acaba levando a calamidade triunfal sobre a terra. O princípio da imanência¹⁹², que explica os acontecimentos como repetição, é a imaginação mítica que o esclarecimento defende, isso é, o próprio mito. Se tudo já está dado e acontece apenas como repetição e nada mais há para ser descoberto, nesse sistema os homens já são forçados à autoconservação pela adaptação. Isso é, ratificação do destino que essa mesma filosofia rechaça acaba por se metabolizar: “o que seria diferente é igualado”¹⁹³. Essa igualdade leva à identidade do espírito que, por sua vez, provoca o nivelamento dos sujeitos e a perda de si. Mas, sabe-se que é impossível um nivelamento ocorrer em sua totalidade, assim, o esclarecimento, com seu caráter autoritário, tem também características de coerção social. É por isso que sociedades fascistas têm jovens

¹⁹¹ Não está dentro do escopo desta tese discutir pautas de legitimação identitárias. Entretanto, ao mesmo tempo, a crítica se organiza e se politiza em termos identitários. Assim, não podemos, ao menos como parênteses, deixar de sublinhar o seguinte: o não-idêntico persiste como negatividade, mas reincide como positividade identificante, eis que há uma tendência de procurarmos identificar para conceituar; por isso, precisa ser levado à sua torção máxima para que a dialética aconteça. Por um lado, nos moldes de sociedade que vivemos, o identitarismo é, de certa forma, uma espécie de trincheira que resiste à violação dos direitos e leis, mas ao custo de uma perenização da política como guerra, como violência. Exceto se compreendermos que, mesmo quando buscamos identificar para conceituar, algo restará sempre e ainda de fora, o não-idêntico. Logo, a luta pela garantia de direitos é também a luta pela garantia da diferença, da subjetividade que forma cada uma e cada um de nós, até mesmo quando nos unimos em grupos pela luta de direitos. Por tanto, por outro lado, o que está em questão é justamente pensar como articular frentes políticas que alojem e acolham as diferenças identitárias para marchar a caminho da construção ética de um mundo melhor e mais justo para todos e combater a desigualdade social que, por sua vez, aniquila com toda sua brutalidade a diferença

¹⁹² Cf. também, ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 156: “A imanência é a totalidade dessas posições de identidade cujo princípio é aniquilado na crítica imanente”.

¹⁹³ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 26.

identificados com seus supostos preceitos, como indicam os autores; no caso da juventude hitlerista presente à época da Segunda Guerra Mundial, não é um retorno à barbárie, e sim o triunfo da igualdade repressiva que, por consequência, exclui qualquer possibilidade de alteridade dentro do seu sistema político e econômico.

“Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resultam em uma submissão ainda mais profunda às imposições da natureza”¹⁹⁴. Todo esse movimento que associa, ao mesmo tempo, a dominação na esfera do conceito à dominação na esfera do real, e o esclarecimento ao pensamento mítico, enfatiza o quanto a dominação da natureza repercute na identificação do sujeito com o pensamento ordenador, o que significa a sujeição do sujeito a si próprio e à identificação com aquilo que é igualado. Ao completar o ciclo, o esclarecimento acabaria como qualquer outro sistema fechado em si mesmo, ainda que, por via da imparcialidade, argumente rechaçar a característica valorativa do idealismo. Isso ocorre não pelo seu método indutivo, mas por definir previamente os seus resultados. A isso, soma-se a redução máxima dos conceitos, que são comuns a essa visão de mundo, reduzindo o sujeito até que se assemelhe ao fantoche, ou ao “homem natural”. No mundo então “esclarecido”, a mitologia invade o profano e a existência começa a ser preenchida com outras luminosidades, por exemplo, os números. O sujeito está reduzido ao corpo e o produto do seu trabalho à alienação. Assim, o próprio espírito seria coisificado pelo padrão de autoconservação e assimilação dos modelos de conduta definidos previamente pelos outros que estão no topo da dominação. Qualquer coisa que fuja do modelo é encarado como algo marginal, e por isso, ilusoriamente, deve ser vigiada pela coletividade, retornando à fatalidade conformista de que qualquer postura autoritária por parte de quem vigia serve ao interesse comum de autoconservação¹⁹⁵.

Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação¹⁹⁶.

O processo de esclarecimento (*Aufklärung*) kantiano realiza-se na ousadia de fazer uso de seu próprio entendimento das coisas. É a saída do ser humano da “menoridade pelo qual é o

¹⁹⁴ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 27.

¹⁹⁵ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 16.

¹⁹⁶ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 43.

próprio culpado”¹⁹⁷. Assim, sem precisar do Outro, gera a ideia de uma autossuficiência do Eu que pode deliberar sobre esse outro como se ele fosse um objeto, uma coisa, portanto, excluindo da relação a subjetividade. A Dialética do Esclarecimento apresenta que o esclarecimento verdadeiro se dá pelo movimento dialético, ou seja, a nosso entender, da saída do Eu em direção ao Outro e com o Outro. A racionalidade moderna, estruturada nas ciências e técnicas, na indústria capitalista, na tecnologia militar e na administração burocrática-racional, era um cenário fecundo para o fascismo, além de transformar-se em um instrumento ideal para a dominação: a combinação moderna entre progresso técnico e regressão social, racionalidade instrumental e irracionalidade substancial¹⁹⁸. Enquanto a humanidade progride em direção as mais desenvolvidas técnicas científicas e maquinários modernos capazes; pela outra via, torna-se cada vez mais individualista, com a primazia do privado e da liberdade forjada, em detrimento do coletivo e da comunidade¹⁹⁹, o esquecimento da relação entre o eu e o tu, o empobrecimento da experiência subjetiva.

Construiu-se um mundo que transmite a sensação de uma realidade social aparentemente imune à intervenção humana, uma realidade evacuada de subjetividade. Um tal absoluto, a totalidade monolítica de função identitária: “onde tudo é igual a tudo, nada pode ser igual a nada”, ou ainda, para brincarmos com o ditado popular: “a noite todos os gatos são pardos”. A crítica necessária da racionalidade instrumental perpassa pela crítica do conhecimento e da sociedade, não para descartar o conceito, mas para, justamente, criticá-lo, resgatando aquilo que geralmente é esquecido.

Afinal, essa imagem de mundo impenetrável pelos humanos e já pré-estabelecida é, evidentemente, falsa: “o todo é o não verdadeiro”²⁰⁰. É, então, diante de uma práxis revolucionária autorreflexiva que é possível expressar-se como Sujeito verdadeiro, construtor de sua própria história e responsável pela produção do mundo social por meio de nossas atividades, rompendo com a consciência verdadeiramente falsa de um mundo Absoluto²⁰¹.

Theodor W. Adorno critica precisamente este modelo de conhecimento que tem no seu centro o objetivo de um sistema de conhecimentos seguro, sem contradições, criticando,

¹⁹⁷ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”. In *Textos seletos. Edição Bilingue*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 100-118.

¹⁹⁸ Cf. LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁹⁹ Eis aqui também um ponto de encontro entre Levinas e Adorno: a crítica necessária ao progresso.

²⁰⁰ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 40.

²⁰¹ Absoluto no sentido hegeliano, onde a obtenção da totalidade seria o resultado do seu próprio devir, que derivaria, por sua vez, da base real de sua atividade livre e consciente. Movimento que acabara por excluir o outro da relação e também a igualar tudo que fosse diferente a si mesmo. Cf., por exemplo, HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes: 2003.

portanto, a ideia tradicional de filosofia²⁰². Assim, um conhecimento filosófico que tenha pretensão de conhecer os objetos na sua essência, tem que ultrapassar o processo de uma subordinação simplesmente “regrada do material sensível e racional à sistemática lógica”²⁰³. Para um conhecimento verdadeiro, não basta que a experiência do concreto seja integrada ao conceito e assim se identifique a essência do objeto percebido. Se a filosofia se limitar a essa fase, a essência, o *singular de um objeto*, aquilo que o distingue dos outros, acaba, para Adorno, eliminada pelo processo de abstração, conseqüentemente não é conhecido. Por via da subordinação a este processo de identificação, o objeto estaria numa relação de poder do geral sob o seu concreto onde radica sua essência. Assim, por vias de um pensamento identificador, o conhecimento da sua essência torna-se impossível²⁰⁴, um pensamento que tem como objetivo um conhecimento verdadeiro dos objetos, deve ultrapassar os conceitos estabelecidos²⁰⁵. Esse pensamento precisa admitir “aquilo que é sem conceito” (*Begriffslose*)²⁰⁶, o contraditório, o não-idêntico da experiência. “Sem um ser quebrado, um ser impróprio, não há conhecimento que ultrapasse uma repetição classificativa”²⁰⁷. Um pensamento que se pretenda, portanto, verdadeiro, é um pensamento que está na base de uma experiência “não-reduzida” (*unreduzierte*)²⁰⁸.

Os objetos percebidos não estão ainda esculpidos, por isso não cabem no conceito. Eles podem desenvolver sua essência por via da experiência. Um sujeito que vivencia tal experiência “não-reduzida”, que se permite ao desconhecido, deixando a experiência influir sobre ele, experimenta um conhecimento filosófico verdadeiro porque é demovido de sua totalidade, do seu todo, de conceitos abrindo-se para aquilo que lhe escapa, ganhando individualidade e formando sua identidade ao longo desse processo: “só na delicadeza e na riqueza do mundo das

²⁰² WELIMER, A. (1985): Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung. in Wellmer, A.: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. (4.ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 135 ss: „Adorno war der Meinung [,...], dass die grosse Philosophie der europäischen Tradition über weite Strecken sich an einem falschen Ideal orientiert hat: dem Ideal eines systematischen, methodisch gesicherten und auf festen Fundamenten aufbauenden Wissens“.

²⁰³ SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard.: *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996, p. 55: „Regelgeleiteten Unterordnung von Sinnen- und Gedankenmaterial unter die logische Systematik“.

²⁰⁴ SCHWEPPEHÄUSER, G. (1996): *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, p. 64: „Denken zielt darauf ab, seine Gegenstände durch Identifizieren in ihrem Wesen zu erkennen. Doch gerade das muss ihm durch den Identifikationsvorgang selber, wie Adorno zeigt, misslingen“.

²⁰⁵ ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*, p. 21: „Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, dass es der Philosophie doch möglich sei; dass der Begriff den Begriff, [...] übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar [...]. Sonst muss sie kapitulieren und mit ihr aller Geist“.

²⁰⁶ ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*, p. 21.

²⁰⁷ ADORNO, T. W. Einleitung. in Adorno, T. W.; Dahrendorf, R.; et al.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin/ Neuwied: Luchterhand, 1996, p. 46.: „Ohne ein Gebrochenes, Uneigentliches gibt es keine Erkenntnis, die mehr wäre als einordnende Wiederholung“.

²⁰⁸ ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*, p. 25.

percepções exteriores se encontra a profundidade interior do sujeito”²⁰⁹ e assim esse sujeito atinge igualmente a ideia profunda da sua própria essência, pelo conhecimento verdadeiro dos objetos sem aprisioná-los nos conceitos preestabelecidos, mas, ao contrário, abrindo-se à sua não-identidade. “Unidade que é tão somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade”²¹⁰. Renúncia dando “mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende”²¹¹, a autonomia do indivíduo é cerrada desde o começo, porque através de seu inflexível interesse pessoal o que se impõe é o todo social²¹². Embora tal diagnóstico seja visto por muitos como uma aporia irresoluta, demonstraremos aqui que tais afirmações são insuficientes se vistas como um diagnóstico acabado. A nosso ver, ela é apenas um introito a um problema *radical* para a filosofia: o Outro em sua absoluta alteridade²¹³. “Só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal”²¹⁴. Assim, Adorno retomará a crítica a essa racionalidade instrumental provocada pelas luzes, aprimorando-a em *Dialética Negativa*, através da primazia do objeto frente à objetivação científica, associada ao pensamento totalizante, isso é, um ir em direção à singularidade.

2.2. A “Überlebensmöglichkeit”²¹⁵ da filosofia depende da “consciência da preeminência do não-idêntico frente ao idêntico”

O antídoto: a autocrítica da razão é a sua mais autêntica moral²¹⁶.

Assim, a percepção do essencial do pensamento adorniano por parte do leitor não é absolutamente fácil. Demanda um certo *desprendimento filosófico* e uma capacidade de aceitação do provisório e daquilo que, em Adorno, ainda não podia ser dito de maneira melhor – ou seja, aquilo que, em sua obra, não aparece propriamente como uma categoria fundamental, embora a rigor ocupe exatamente este papel: a consciência da preeminência do não-idêntico frente ao idêntico – uma racionalidade do não-idêntico²¹⁷.

²⁰⁹ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialektik der Aufklärung*, p. 198: „In nichts anderem als in der Zartheit und dem Reichtum der äusseren Wahrnehmungswelt besteht die innere Tiefe des Subjekts“.

²¹⁰ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 66.

²¹¹ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 73.

²¹² ZAMORA, José A. Th. W. Adorno - *Pensar contra la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

²¹³ Cf., especialmente, SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

²¹⁴ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 37.

²¹⁵ NÄHER, J. (1984): „Unreduzierte Erfahrung“ – „Verarmung der Erfahrung“. *Die Einleitung der Negativen Dialektik* (13-66). in Näher, J. (ed.): *Die negative Dialektik Adornos. Einführung-Dialog*. Opladen: Leske&Budrich, p. 165.

²¹⁶ ADORNO, T. W. *Minima Moralia*, p. 117.

²¹⁷ SOUZA, R. T. *Razões Plurais*, p. 96.

A marca da transição entre Dialética do Esclarecimento e a Dialética Negativa talvez seja o fato de que o pensamento é, justamente, “a força para resistir” diante da vida danificada. A tristeza do conhecimento expõe suas nuances na obra extraordinária *Minima Moralia*, esses fragmentos da vida danificada condensam-se depois de maneira mais exigente filosoficamente, menos íntima, em Dialética Negativa, principalmente nas “Meditações sobre a metafísica”. Essas meditações expõem o questionamento do que é a metafísica após Auschwitz, retirados dos seminários de Adorno em Frankfurt em julho de 1965²¹⁸, considerado como um real laboratório da dialética²¹⁹, representando o terceiro momento do procedimento da dialética negativa, estando no centro da obra o pensamento filosófico após Auschwitz, tocando o coração do questionamento adorniano: conhecer nesse triste conhecimento, mas com conhecimento lúcido, e ao mesmo tempo resistente, se é ainda possível falar de metafísica, e por conseguinte, saber se ela é ainda um sentido. Mais precisamente, se há ainda um sentido para sentido. *A metafísica e seus questionamentos sobreviveram após Auschwitz?*

O modo pelo qual Adorno traça o caminho da resistência para realizar a crítica da razão instrumental, da racionalidade, desenvolve-se exatamente pelos meios que são próprios ao pensamento, isso é, a razão e o pensar. Apesar de todo sofrimento que lhe fora imposto em função da sua condição judaica durante a Guerra, e apesar *de toda a dor da vida danificada*, Adorno procura resistir e resistir significa precisamente pensar. Ele escreve, em Dialética Negativa, que as formas do pensamento querem ir além daquilo que está meramente presente, do que está “dado”. É por via do pensamento crítico filosófico e da “lamentação”, ou de um “triste saber”, que esse movimento se torna possível. Quer dizer, a crítica dos acontecimentos dolorosos da história e a consciência lúcida de suas implicações, inclusive filosóficas, traça-se nesse compasso entre tristeza e lamentação²²⁰, não porque Adorno tenha uma filosofia triste, mas sim porque é inevitável a dor para a tomada de consciência²²¹ da marcha do mundo: a lamentação chora sobre o “desastre”²²² histórico e meta-histórico da destruição dos Judeus. Entretanto, mesmo com essa tristeza, há “o amor do possível”²²³, que é, no fundo, o sentido mesmo da redenção. A lamentação da qual falamos versa sobre a exigência de uma verdade concreta, como a vida danificada dos oprimidos a exige, para que o pensamento possa,

²¹⁸ OMBROSI, Orietta. *Le Crépuscule de la Raison*. Paris: Hermann Éditeurs, 2008, p. 113.

²¹⁹ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 283.

²²⁰ Cf. OMBROSI, Orietta. *Le Crépuscule de la Raison*.

²²¹ Para lembrar Kafka: “De um certo ponto adiante não há mais retorno. Esse é o ponto que deve ser alcançado”.

²²² Cf. ADORNO, T.W. *Minima Moralia*, p. 24: “A classe dobra-se assim sobre si mesma e apropria-se da vontade destruidora do curso do mundo. Os burgueses sobrevivem como fantasmas que anunciam o desastre”.

²²³ Cf. ADORNO, T.W. *Minima Moralia*, p. 24 e ss.

finalmente, restaurar a ele mesmo, e à razão, toda sua dignidade. E lá, restituir não o saber em si mesmo²²⁴, mas para elevar a tudo que foi esquecido e abrir a ele uma possibilidade toda outra para além da hegemonia do mundo administrado. Nas palavras de Adorno:

o pensamento irreconciliável é acompanhado pela esperança de reconciliação porque a resistência do pensamento ao meramente ente, a liberdade, imperiosa do sujeito, também procura obter do objeto aquilo que se perdeu por meio da sua transformação em objeto A especulação tradicional desenvolveu a síntese da multiplicidade por ela representada como caótica, sobre uma base kantiana, e, por fim, procurou tecer a partir de si todo conteúdo. Em contrapartida, o *telos* da filosofia, o aberto e não-encoberto, é antissistemático quanto a sua liberdade de interpretar fenômenos com os quais ela se confronta desarmada. No entanto, a filosofia precisa manter o sistema na medida em que o que lhe é heterogêneo se lhe apresenta enquanto sistema. E é nessa direção que se move o mundo administrado²²⁵.

Nesse mundo administrado promotor da catástrofe e da mutilação das vidas, da vivacidade da vida, a metafísica não tem nenhuma chance de sobreviver se não mudar de status: depois das catástrofes da história da humanidade e da *Shoah*,²²⁶ a metafísica teve que se voltar para as coisas transitórias e materiais. A verdade deve ser garantida não mais pela transcendência do eterno, mas pela imanência do efêmero; o fugitivo e a fragilidade da existência dos homens, porque em Auschwitz violentou-se essa materialidade, do concreto e do

²²⁴ Adorno, assim como Levinas, é crítico de Heidegger. Cf., por exemplo, ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 95: “O paralogismo reside na transformação desse negativo, de acordo com o qual não se pode reconduzir um dos momentos ao outro, em algo positivo. Heidegger chega até a fronteira da intelecção dialética da não-identidade na identidade. Mas ele não assume até o fim a contradição no conceito de ser. Ele a reprime”.

²²⁵ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 25-26.

²²⁶ Não se pode negar a história da humanidade como uma história marcada por eventos violentos e genocidas, mesmo muito antes da catástrofe considerada como o evento limite da humanidade por alguns autores, isto é, o Holocausto. Adorno e Levinas escrevem suas filosofias voltadas ao contexto europeu e ao cenário lá criado. Não há uma crítica direta ou totalmente evidente aos genocídios africanos, por exemplo, ou mesmo uma crítica colonialista. De outra parte, há nesses autores uma crítica a toda violência que coloque em xeque a vida humana ou provoque um sofrimento infundado. É certo que a história europeia de danificação das vidas, de mutilação, de catástrofes, é anterior ao evento do Holocausto. A análise da modernidade europeia, hoje em dia, precisa necessariamente vir acompanhada de uma crítica da violência de todo o processo mortífero, catastrófico e danificador de vidas que foi o colonialismo (acompanhando toda literatura pós-colonial, por exemplo, Fanon, Cessaire, Gilroy, Glissant, Mbembe, Mudimbe, etc.). O impacto da *Shoah* na filosofia de nossos autores pode levar à interpretação de que tudo o que significou o processo da diáspora africana e do massacre dos povos indígenas como processo mesmo da modernidade europeia, não foi suficiente para causar abalo na metafísica e em todas as noções que o Esclarecimento e a emancipação proporcionaram para o pensamento ético e político contemporâneo; ou, ainda, que apenas após Auschwitz nossos autores centrais realmente tenham concebido o abalo da filosofia e do próprio sentido de humanidade e de seu processo civilizatório. Entretanto, acreditamos que estes autores já pensavam, como dissemos, em suas filosofias uma crítica da razão hegemônica, que, por sua vez, não pode ser descolada de uma crítica ao núcleo do eurocentrismo e que fundamentou, de algum modo, todo colonialismo: o universalismo e uma ideia de suposta superioridade dos povos europeus que saberiam o “que era melhor” para outros povos. Contudo, acreditamos que a filosofia destes autores tenha ganho ainda mais combustível e radicalidade após Auschwitz por uma razão que se dá em outro plano: o do atravessamento desse evento catastrófico em suas vidas. Falar do Holocausto para Adorno e Levinas significa contar também a experiência de barbárie vivida, de um modo ou outro, como corte em suas próprias carnes, um atravessamento sofrido por suas origens judaicas. Para mais esclarecimento bibliográfico a esse respeito, ver nosso apêndice.

transitório da vida humana, até a expropriação mesma do seu termo, a morte. Essa verdade indiscutível e que exclamou Adorno, essa verdade da impossibilidade de uma verdade fora de toda a imanência e de todo efêmero, busca sua justificação no sentimento²²⁷. É o sentimento o mais relativo, subjetivo, sensível e precário, mas também singular, que dá direito a essa verdade. É por via do sentimento que a verdade após Auschwitz, e é Adorno quem anuncia, busca um fundamento:

A sensação de que, depois de Auschwitz, comete-se uma injustiça contra as vítimas com toda afirmação de positividade da existência, uma afirmação que não passa de um falatório, com toda tentativa de arrancar de seu destino um sentido qualquer por mais exíguo que seja, possui o seu momento objetivo depois dos acontecimentos que condenam ao escárnio a construção de um sentido da imanência que emane de uma transcendência positivamente posicionada²²⁸.

É claro que para Adorno, o sentimento (*Gefühl*), desse *depois*, seria a manifestação de uma afirmação sem julgamento, de uma repugnância irrecusável, de indignação e revolta face aos crimes, é o primeiro lugar da resistência, o momento objetivo onde se atribui um sentido, a partir da transcendência, à iminência das existências aniquiladas, destruídas. O que fica demonstrado por Adorno é a impossibilidade de uma transcendência absolutamente separada da relação com o concreto da existência humana, é dizer, a ideia de positividade de toda transcendência. Porque Auschwitz destrói e queima, junto dos seus mortos, toda a possibilidade de *reconciliação* entre a *faculdade metafísica especulativa*²²⁹, que gira em torno da verdade transcendente, e da experiência concreta da destruição de milhões de pessoas.

Assim, está lançado o abismo da verdade transcendente e a realidade concreta de aniquilação de seres humanos. Nesse abismo, está a busca de Adorno pela razão crítica fazer possível a sobrevivência da filosofia (*Überlebensmöglichkeit*). Essa possibilidade talvez esteja precisamente na ideia de que a filosofia aparece como uma tentativa de exprimir alguma coisa que não é exprimível, definir alguma coisa que não é definível. Um esforço enfrentado pelo autor que se elabora por toda Dialética Negativa:

Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas²³⁰.

²²⁷ ADORNO, T.W. *Minima Moralia*, p. 189: “Conviria mais à filosofia buscar, na contraposição de entendimento e sentimento, a unidade de ambos: a unidade moral”.

²²⁸ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 299.

²²⁹ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 299.

²³⁰ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 302.

Sem ter pavor das contradições nem dos paradoxos, Adorno empenha-se em pensar *outramente*, outramente e em relação a censura provocada pela catástrofe, não somente as modalidades da razão, não unicamente a filosofia enquanto ela mesma, mas também a metafísica com uma de suas noções-chave, a *verdade* pensada nesse hoje que é o *Depois de Auschwitz*. Sem passar por essa autocrítica, sem o cuidado dessa autocensura, sem enfrentar o silêncio de numerosas vítimas do mundo administrado, qualquer ideia de ideia seria ilusória, é preciso pensar a verdade desse sofrimento. Eis o novo imperativo categórico, pensar algo mais terrível que a própria morte, porque há algo pior a se temer depois de Auschwitz. É preciso pensar através da fumaça das chaminés dos campos de extermínio, pois “a morte é um mestre da Alemanha”²³¹. Afinal, “o que há de mais exterior e que escapa ao conceito”, seja, talvez, precisamente o sofrimento? O que representaria outramente aquilo que escapa ao conceito e que se faz exterioridade se não a singularidade do sofrimento dos mortos de Auschwitz? Qual seria o sujeito lógico de algo que escapa se não a agonia de quem está sofrendo e morrendo? A singularidade da agonia do sofrimento. Outramente que a lógica do Absoluto. Outramente, aquilo que escapa, pensar através e sobre dialeticamente e criticamente, para que haja ainda uma filosofia possível.

Toda dor e toda negatividade são o motor do pensamento dialético²³², é que “o que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito”²³³, é suficientemente claro que isso deve dirigir o pensamento, mas também a razão, através do sofrimento psíquico, e que o pensamento deve tornar-se expressão dessa dor (dar voz a essa dor). “Pensar e agir para que Auschwitz não se repita”, é também a tarefa da razão teórica de respeitar esse novo imperativo e ser responsável por tudo que o concerne. A maneira como o sofrimento, quer dizer, a singularidade por excelência, faz com que todo o pensamento filosófico contemporâneo se reorganize é o desafio de Dialética Negativa. Não é negando dialeticamente o pensamento da identidade²³⁴ esquecida da singularidade – e especialmente a singularidade do sofrimento – e comprometido com o desastre, que se percebe que Auschwitz e todos os eventos de aniquilamento do *outro*, exige *uma reorientação* de todo o pensamento.

²³¹ Poema de Paul Celan, *Todesfuge*, conferir poema ao final do capítulo.

²³² ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 173.

²³³ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 14.

²³⁴ Cf., por exemplo, ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 135: “Estamos profundamente habituados a pensar que a filosofia não é possível sem uma tal estrutura de identidade, que nesse caso ela se desintegraria em uma pura justaposição de constatações. A mera tentativa de voltar o pensamento para o não-idêntico ao invés de para a identidade é tomada por um contrassenso; ela a priori reduziria o não-idêntico ao seu conceito e o identificaria com ele”.

Mas sim porque a singularidade desse sofrimento foi levada ao seu extremo, é que essa reorganização versa sobre qualquer coisa outra, estende-se sobre *o outro do sofrimento* e da agonia psíquica de Auschwitz. Para que aquele outro, mais que todo outro, consiga “escapar à dominação”²³⁵ do espírito e da identidade, porque ele é o absolutamente singular, tal como o é o sofrimento. Assim, essa reorganização seria possível, para Adorno, através de uma racionalidade do Não-idêntico²³⁶.

Por um lado, temos que admitir que não é possível um conhecimento sem o processo de classificação abstrata e de identificação. Para pensar e conhecer, para existir, precisamos identificar nossas percepções com a ajuda da razão²³⁷. É claro que o pensamento abstrato pertence ao processo de conhecimento, porém, ele precisa ser ultrapassado para que se alcance o conhecimento verdadeiro. Isso, em Adorno, torna-se possível através do pensamento dialético negativo. Onde o não-idêntico encontra no sistema abstrato de um sujeito qualquer produzindo contradições no seu pensamento. Um sujeito que admite a abertura para essas contradições do pensamento não tentará eliminá-las puramente através de um pensamento modulado por conceitos²³⁸, mas pratica com elas um pensamento dialético negativo: porque Dialética Negativa significa também que os objetos não estão completamente integrados no seu próprio conceito, mas que estão em contradição com a norma tradicional da *adequatio*²³⁹.

O não-idêntico significando exatamente tudo o que o indivíduo apreende do seu ambiente, mas ainda não está integrado no seu sistema de conceitos, isso deve ser expresso através da filosofia, mas, ao mesmo tempo, mantém-se na sua não-identidade porque não pode ser absorvido em seu todo: o conceito é sempre outro daquilo que pensa que é. Assim, a pergunta a ser feita gira em torno de como pode um sujeito efetivar um conhecimento? Como fazer para não cair no processo de classificação imediata das suas percepções no sistema de conceitos que tente eliminar o contraditório? De qual modo integrar o “não-idêntico” no sistema idêntico sem subsumi-lo ao sistema, é uma situação paradoxal esse tencionar ultrapassando o conceito através da integração do não-idêntico no pensamento filosófico, sendo que este tem

²³⁵ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 303.

²³⁶ Cf. SOUZA, R. T. *Razões Plurais*, p. 95 e ss.

²³⁷ SCHWEPENHAÄUSER, G. (1996): *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, p. 55.: „Ohne die Denkgesetze, die wir immer schon anwenden, noch bevor wir sie uns bewusst machen, gäbe es keine Erkenntnis“.

²³⁸ Cf., por exemplo, ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 139: “Colocar a dialética puramente na conta do sujeito, eliminar a contradição por assim dizer por meio de si mesma, também traz como resultado a eliminação da dialética, na medida em que ela é estendida à totalidade. Em Hegel, a dialética surge no sistema, mas não tem nele sua medida”.

²³⁹ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 207.

por base o pensamento por conceitos. Como fazer então a integração sem a redução do não-idêntico ao idêntico?²⁴⁰

Para solucionar este paradoxo, deve existir a possibilidade de, através do processo de identificação, o não-idêntico ser conservado, na formação do conceito, mantendo assim o não-conceitual (*Nichtbegriffliches*)²⁴¹. O sujeito tem que autorizar ao objeto a primazia, reestruturando permanentemente o seu sistema de conceitos através de uma experiência não-reduzida dos objetos. Assim, um tal pensamento dialético negativo permite o conhecimento verdadeiro dos conceitos²⁴². O meio para se fazer isso já está insinuado, de modos diferentes, nos textos *Minima Moralia*, quando Adorno diz que, no aforismo 127, “a inteligência é uma categoria moral” e no texto *Educação após Auschwitz*. Não nos resta dúvidas de que para pensar *outramente* do que a pretensa racionalidade instrumental, é necessário pensar dialeticamente negativamente a racionalidade do não-idêntico. Isso representa pensar através dos meios pelos quais o pensamento é conduzido pela via moral e ter instrumentos para a formação crítica e, principalmente, autorreflexiva e autocrítica, do próprio pensamento.

A grande filosofia foi acompanhada pelo zelo paranoico de não tolerar nada se não ela mesma. O mais mínimo resto de não identidade era suficiente para desmentir a identidade, totalmente segundo o seu conceito. As excrescências dos sistemas, desde a glândula pineal de Descartes e os axiomas e definições de Spinoza, nos quais já está injetado todo o racionalismo que ele extrai posteriormente de maneira dedutiva, manifestam por meio de sua não-verdade a não-verdade dos próprios sistemas, sua loucura²⁴³.

O que estamos procurando demonstrar aqui é que a possibilidade de uma sobrevivência da filosofia reside, justamente, em pensar aquilo que não é ela mesma, pensar *outramente* o que lhe escapa, e isso só é possível em uma filosofia que esteja aberta a perceber as contradições provocadas por aquilo que lhe é exterior. O caminho para isso é a relação dialética-negativa com isso que Adorno nomeou de não-idêntico.

²⁴⁰ WELLMER, A. (1985): *Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. (4ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 137: „Sie mögen sagen: Es ist doch paradox, wenn ein Philosoph dem Denken in allgemeinen Begriffen misstraut, denn wie anders als mit allgemeinen Begriffen sollten wir philosophieren?“

²⁴¹ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 22 (*Negative Dialektik*, p. 23): “A reflexão filosófica assegura-se do não-conceptual no conceito”. („Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff“).

²⁴² Neste contexto tem que ser mencionado o conceito da “constelação” (“Konstellation”) que tem um papel decisivo no pensamento adorniano. Para nos aproximarmos, através do pensamento filosófico, do conhecimento de um objeto, para “superar o conceito através do conceito” (“über den Begriff durch den Begriff hinaus gelangen”), torna-se necessário estabelecer, em torno do objeto, diferentes conceitos que o caracterizem, de que resultam constelações. Através deste processo, uma aproximação ao “não-idêntico” do objeto parece possível, cf. *Negative Dialektik*, p. 27 e 164.

²⁴³ ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 25-27.

O conceito é caracterizado [tanto] por sua relação com o não-conceitual – assim como, finalmente, segundo a teoria do conhecimento tradicional, toda e qualquer definição de conceitos carece de momentos não-conceituais, idênticos – quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico como unidade abstrata compreendidos nele. Alterar essa direção da concetualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa²⁴⁴.

Fica explícita a intenção de Adorno em problematizar a questão da relação entre os sistemas filosóficos e aquele real, aquele Outro, que permanece excluído do sistema ao não poder ser totalmente subsumido em seu arcabouço conceitual²⁴⁵. A filosofia crítica adorniana tentará, a nosso ver, permanentemente, denunciar e problematizar a operação de exclusão lógica e o universo das consequências éticas desta exclusão. A expressão “charneira” demonstra essa busca também em identificar as dobradiças, os pontos marginais, lacunas, da significação por onde se pode vazar qualquer algo “fora” do sistema metafísico que se pretende, para ele, fechado. Mostra, assim, a arbitrariedade dessa operação de fechamento de sentidos e sua intenção oculta de exercício de poder e dominação: “a filosofia pode, se for possível, ser definida como um esforço para dizer alguma coisa de que não conseguimos falar; *ajudar o não-idêntico a encontrar a sua expressão*, enquanto esta expressão, no entanto, sempre o identifica”²⁴⁶.

É por via da constelação que o pensamento filosófico dialético negativo produz um pensamento que compreende a realidade. Nessa nova via da racionalidade, o sujeito tem a possibilidade de conhecer o seu ambiente de uma maneira complexa, porque ele permite as contradições que foram produzidas pelas experiências do indivíduo no seu pensamento, sem simplesmente e odiosamente rechaçá-las. Uma nova filosofia é para Adorno: “a experiência completa não reduzida mediante a reflexão conceitual”²⁴⁷. Por isso, o esforço para dizer alguma coisa de que não conseguimos falar, não é um esforço sem sentido. Através dessa dialética negativa, é possível um conhecimento e uma experiência verdadeira: por um lado, identifica-se os objetos; por outro, permite a abertura desta identificação à novas experiências. O *não-*

²⁴⁴ ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 27.

²⁴⁵ Cf., por exemplo, ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 130: “Dessa forma, a consciência da não-identidade contém a identidade. Certamente, até o interior da lógica formal, o momento ideológico do pensamento puro é a suposição da identidade. Nesse pensamento, contudo, também se esconde o momento de verdade da ideologia, a indicação de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo. Já no simples juízo identificador, um elemento utópico se associa ao elemento pragmático, dominador da natureza. O conceito deve ser aquilo que ele ainda não é. Uma tal esperança articula-se de maneira contraditória com aquilo em que a forma da identidade predicativa é rompida”.

²⁴⁶ ADORNO, T. W. (1996). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. in Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*. vol. 5 (5ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 336: „Philosophie liesse, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert“.

²⁴⁷ ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 20.

idêntico é uma espécie de indizível; ele vai ser apreensível através dos conceitos no movimento dialético negativo. Ao mesmo tempo, estará conservado na sua não-identidade, na sua essência. Assim, o conhecimento verdadeiro do não-idêntico, ou seja, do indizível, torna-se possível. Com isso, “depois de Auschwitz”, Adorno parece ter reorganizado a possibilidade da filosofia continuar ainda, apesar de tudo, através do uso da razão, permitindo essa continuidade. A filosofia do Iluminismo está, portanto, obrigada a criticar-se através de si própria e para além de si mesma.

O indivíduo tem que abrir seu pensamento ao não-idêntico ultrapassando o seu pensamento por intermédio dele mesmo. Nasce um sujeito aberto que usa autonomamente sua razão, atingindo um conhecimento verdadeiro e, concomitantemente, um esclarecimento verdadeiro. O indivíduo que consegue usar sua razão desta maneira, dialeticamente negativa, consegue desenvolver uma distância crítica em relação aos conceitos definidos e aos modelos tradicionais, saberá criticá-los. É necessário correr o risco de expor-se ao não-idêntico para que não se aceite conceitos e sistemas tradicionais sem examiná-los.

Pensamentos que são verdadeiros têm que se renovar permanentemente a partir da experiência do objeto, o qual somente neles se define [...]. A verdade é constelação em processo, não é algo que automaticamente decorra, um decurso em que o sujeito ficasse aliviado, é certo, mas se tornasse dispensável. [...] A força do pensamento é a força da resistência ao pré-pensado. Um pensamento enfático exige coragem cívica. O pensador singular tem que correr esse risco, não pode trocar ou comprar nada sem o observar; é esse o cerne da experiência da teoria da autonomia²⁴⁸.

Somente um indivíduo que utiliza a razão de modo crítico é capaz de reagir aos problemas da sociedade de hoje, do contrário, assistimos a apatia provocada pelos momentos de crise e depressão social. O estado da autonomia ou da maturidade dos indivíduos, que é o objetivo, segundo Adorno, de qualquer educação (*Erziehung zur Mündigkeit*²⁴⁹), forma a base para uma sociedade humana. Pois, somente quando deixarmos de aceitar o pré-pensado (*das Vorge dachte*), apenas quando o examinarmos crítica e permanentemente, só na abertura à penetração²⁵⁰ do não-idêntico; aí será possível a existência de uma sociedade de “depois de

²⁴⁸ ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*, p. 16: „Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt. Wahrheit ist werdende Konstellation, kein automatisch Durchlaufendes, in dem das Subjekt zwar erleichtert, aber entbehrlich wäre. [...] Die Kraft des Denkens [...] ist die des Widerstandes gegen das Vorge dachte. Emphatisches Denken erfordert Zivilcourage. Der einzelne Denkende muss es riskieren, darf nichts unbesehen eintauschen oder abkaufen; das ist der Erfahrungskern der Lehre von der Autonomie“.

²⁴⁹ ADORNO, T. W. (1970): *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorirräge und Gespräche mit Hellmut Becker. 1959-1969. (ed. Kadelbach, G.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.

²⁵⁰ Abertura que implica a aceitação de ideias e sistemas alheios aos seu próprio pensamento. É como compreender que o universal de uma determinada regra é outro daquilo que pensara ser quando aplicado em uma região do planeta de onde ele fora originalmente pensado. O pensado é outro daquilo que o pensou, quando aplicado a

Auschwitz”, com a ternura que a palavra humano pode portar consigo, por via da produção do conhecimento e das ações das pessoas mediadas pela linguagem²⁵¹.

Adorno demonstra que no fracasso do projeto Iluminista, não há, simultaneamente, uma “morte da razão” (*Tod der Vernunft*). Pelo contrário, inclui a possibilidade da crítica da razão através dela própria como temos apontado. Deste modo, Adorno estabelece um conceito de razão que corresponde às características particulares da sociedade atual: a *pluralidade radical através da singularidade do não-idêntico*. Eis aí a possibilidade de sobrevivência da filosofia: a abertura ao seu não-idêntico.

O não-idêntico elabora a constituição de um processo de formação crítica e solidária, mantém viva a esperança que aponta para além das relações de domínio e exploração cuja sociedade atual, submetida ao mundo do trabalho, está submersa. Pausa na respiração: ou se rompe com o modo de trabalho e se retoma a emancipação por via da formação e da educação, ou muito pouco restará de esperança. Em meio ao delírio coletivo nesses períodos cíclicos em que o recalque volta, a frase freudiana de que ou se trata os recalques da história ou eles voltam a se repetir, ganha imensa força e eclode.

A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. *A dialética é a consciência conseqüente da não-identidade*. Ela não assume antecipadamente um ponto de vista. O pensamento é impelido até ela a partir de sua própria inevitável insuficiência, de sua culpa pelo que pensa²⁵².

Em Dialética Negativa, estamos diante da crítica filosófica indissociável da crítica social. Esta questão é desenvolvida enquanto um problema que exige a crítica imanente do conceito ou, nas palavras de Adorno, o “*desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize*”²⁵³. Este processo é causado, de um lado, pela crítica do conceito forjado sob a lei da identidade - onde tudo se parece com tudo e, em verdade, nada pode ser “idêntico consigo mesmo”²⁵⁴, pela necessidade de caracterização do conceito como produção de identidade no contexto da filosofia idealista e,

singularidade de cada stância. Mas, sem perder de vista o imperativo categórico de que “a inteligência é uma categoria moral”, portanto, e justamente por isso, deve-se pensar antes de tudo moralmente uma moral ética. E que, por ser ética, aceita a abertura.

²⁵¹ WELLMER, A. (1985): Adorno, *Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung*. in Welimer, A.: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. (4ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 141: „[...] zur Herstellung von systematischer Ordnung im Wissen und Handeln in die durch Sprache vermittelten Erkenntnisleistungen und Handlungsweisen der Menschen [...]“.

²⁵² ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 13.

²⁵³ ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 13.

²⁵⁴ HORKHIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 23.

por outro lado, pela necessidade de permanência do conceito no contexto do Estado Falso, enquanto via de continuidade crítica da razão: “*em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é ontologia do estado falso. Dela seria liberado um estado justo, que não é nem sistema nem contradição*”²⁵⁵. É dizer, que da descrição crítica da dialética idealista, o autor nos apresenta a tarefa para pensar a dialética negativa: ela se volta contra a identidade entre o pensamento e o pensado, assim podemos dizer, em termos adornianos, que a *dialética significa que a coisa não é idêntica ao seu conceito*, por isso sua apreensão não pode e não é total, relaciona-se com aquilo que é desconhecido do conceito, é que ao se relacionar há algo que vai além da dialética idealista, nos deparamos com algo que não era esperado, *transcendência da dialética* ao encontro de um novo, de um outro, do desconhecido. O potencial crítico apresentado nessa concepção histórica de dialética desenvolve-se exigindo uma mudança na forma de ver a ideologia e da noção crítica da ideologia, exige-se não mais apontar as diferenças entre realidade e conceito com o objetivo de uma realização futura deste, mas apontar a diferença entre os dois em sua identidade social aparente. É neste ponto que a dialética se tornaria materialista: quando adquire consciência da *não-identidade*²⁵⁶ entre pensamento e

²⁵⁵ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 13.

²⁵⁶ Adorno é um hegeliano que quer ir para além de Hegel, através do negativo. Nas passagens de *Dialética Negativa* em que o filósofo está pensando sobre Hegel, ele se refere, marcadamente, à passagem da *Wissenschaft der Logik I*. Cujas identidade entre unidade e multiplicidade daria origem àquilo que Hegel denominará, no segundo tomo, *Das absolute Unbedingte* (o *absoluto incondicionado*), i.e., o aspecto objetivo e absoluto da própria coisa. Nos termos hegelianos, cito: „*Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins – oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden – und des Nichtunterschiedenseins – oder der Identität der Identität und Nichtidentität*“, in HEGEL, Friedrich. *Werke 5: Wissenschaft der Logik I*, 1986, p. 74: “Assim, a análise do começo se daria pelo conceito da unidade do ser e do não-ser – ou, mais reflexivamente, da unidade da diferença e da não-diferença – ou da identidade da identidade e da não-identidade”, trad. nossa. Entretanto, Adorno também é um crítico de Hegel, cf., por exemplo, ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 13: “A identidade e a contradição do pensamento são fundidas uma à outra. *A totalidade da contradição não é outra coisa senão a não-verdade da identificação total*, tal como ela se manifesta nessa identificação. *Contradição é não-identidade sob o encanto da lei que também afeta o não-idêntico. No entanto, essa lei não é uma lei do pensamento*”; p. 119: “O algo enquanto substrato do conceito, necessário em termos de pensamento, enquanto substrato mesmo do conceito de ser, é a abstração mais extrema do caráter coisal não-idêntico ao pensamento. Essa abstração, porém, não pode ser eliminada por nenhum outro processo de pensamento; sem o algo, a lógica formal não pode ser pensada. Essa não pode ser purificada de seu rudimento metalógico”, e sobre essa passagem vale citar a nota do tradutor na mesma página: “Na primeira observação à primeira tríade da lógica, Hegel recusa-se a começar com o algo em vez de com o ser (cf. Hegel, WW 4, op.cit., em esp. p.89; também p.80). Com isso, ele prejudica toda a obra que quer evidenciar o primado do sujeito no sentido deste último, de uma maneira idealista. Só muito dificilmente a dialética se desenvolveria nele de outra forma se, como corresponderia ao traço fundamental aristotélico da obra, ele tivesse partido do algo abstrato. Por mais que a representação de um tal algo enquanto tal possa mostrar mais tolerância ante o não-idêntico do que a representação do ser, ela não é de maneira alguma menos mediatizada. Não se poderia tampouco permanecer parado junto ao conceito do algo. Sua análise *precisaria continuar se movimentando em direção àquilo que ele pensa: na direção do não-conceitual*. Hegel, entretanto, não consegue suportar o mínimo rastro de não-identidade no ponto de partida da lógica, um rastro que a palavra “algo” lembra”; e por último, Adorno, p. 130: “Mas justamente ela se aproxima também daquilo que o próprio objeto é enquanto algo não-idêntico: dando a ele a sua marca, ela quer receber dele a sua. Secretamente, a não-identidade é o *telos* da identificação, aquilo que precisa ser salvo nela; o erro do pensamento tradicional é tomar a identidade por sua finalidade. A força que lança pelos ares a aparência de identidade é a força do próprio pensamento: a aplicação de seu “isso é” abala sua forma,

coisa. Alcançando, deste modo, o não-idêntico por meio da lógica de identidade: “ir além do conceito por meio do conceito”²⁵⁷.

Mesmo depois de recusar o idealismo, a filosofia não pode abdicar da especulação - ainda que em um sentido mais amplo do que aquele hegeliano por demais positivo - que o idealismo exaltou e que se tornou mal-afamada juntamente com ele. É fácil para os positivistas acusar o materialismo marxiano que parte de leis objetivas essenciais e, de maneira alguma, de dados imediatos ou proposições protocolares, de especulação. Para se purificar da suspeita de ideologia, é mais cômodo agora chamar Marx de metafísico do que de classes. *O solo seguro, contudo, é um fantasma onde quer que a petição de verdade exija que nos elevemos para além dele*. A filosofia não pode ser saciada com teoremas que gostariam de enredá-la e levá-la para fora de seu interesse essencial, ao invés de satisfazê-lo, ainda que com um não²⁵⁸.

No entanto, Dialética Negativa não se resume a um negar legitimidade da pretensão de conferir sentido à objetividade para que se pudesse pensar além das aporias da tradição. Pensar a filosofia antes, desde a ontologia e mesmo diante da ideologia, é também pensar a história da sociedade e o pensamento que a constitui na história; por isso, para Adorno, apenas retomar em forma de história estes pensamentos seria ideologia, mas negá-la também seria ignorar algo formado dentro da tradição e da historicidade do pensamento. A proposta apresentada na obra coloca uma autorreflexão do pensamento como confronto dessa pretensão com a impossibilidade atual de sua realização e acrescenta ao pensamento este *outro* que, apesar de sempre estar ali, foi sendo esquecido na história, *a diferença*, isso é, o não-idêntico.

O empobrecimento da experiência provocado pela dialética, empobrecimento que escandaliza as opiniões razoáveis e sensatas, revela-se no mundo administrado como adequado à sua monotonia abstrata. O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele, se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia; o que realmente está começando a acontecer²⁵⁹.

Assim, seria possível uma compreensão racional e histórica do objeto, porém fora do impulso de dominação, contribuindo para a utopia do conhecimento de se aproximar do objeto em sua não-identidade. É a partir da consciência da não-identidade que o desencantamento do conceito desenvolve-se como uma análise do processo de constituição do conceito desde o âmbito da relação sujeito-objeto, caracterizada segundo um primado do objeto. O conceito é

contudo, incondicional. Em termos dialéticos, o conhecimento do *não-idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais e de maneira diversa da maneira do pensamento da identidade. Ele quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é*”.

²⁵⁷ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 17.

²⁵⁸ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p. 22.

²⁵⁹ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p.114.

desencantado na medida em que se constitui dentro de uma experiência espiritual para com o objeto, passando a ser entendido, então, como mediação da imediatidade. Desta forma, Adorno termina por ampliar a noção de conceito em uma atividade conceitual capaz de *decompor* o encanto de sua *figura unitária e total* ao colocá-lo em relação com a intuição e, de modo recíproco, mas não absolutizante, na forma da constelação:

A constelação de sujeito e objeto na qual os dois se inter-penetraram, não pode ser reduzida nem à subjetividade, nem tampouco, inversamente, àquele ser cuja relação dialética com a subjetividade Heidegger busca turvar. Aquilo que é verdadeiro no sujeito desdobra-se na relação com aquilo que ele mesmo não é, de maneira alguma por meio da afirmação peremptória de seu ser-assim²⁶⁰.

Diante do Não-idêntico é que se apontará para a insuficiência do conceito, conforme Adorno. No entanto, não estamos diante de uma filosofia não-conceitual, e sim da insuficiência do conceito. Antes disso, sua teoria é a tentativa de fazer a própria filosofia tomar consciência de que o conceito, sendo instrumento para pensar, é, por isso mesmo, *outro daquilo que pensa*. E mais, a permanência da própria atividade conceitual, do próprio pensamento, depende desta diferença. O pensamento depende deste abismo entre a coisa e seu conceito, já que em sua obra não estamos diante de uma categoria fundamental, mas da “consciência da preeminência do não-idêntico frente ao idêntico - uma racionalidade do não-idêntico”²⁶¹.

É um confronto à primazia do objeto. A tendência para a identidade é marca do ser humano e do nosso saber, é analisado, colocado em xeque, em seu momento de abandono do singular. Adorno volta-se para o “resto”, que não penetra no conceito, isso é, o não-idêntico, considerando e procurando levar em conta o que é esquecido pelo conceito e pela história. O não-idêntico não pode ser pego de imediato como se fosse algo dado, positivo, pronto para o conceito ou sua conceitualização. Ele é o resultado conceitual-negativo da negação, determinante do conceito de identidade. Todo ser inclui sua negação, seu momento de *diferença específica*. É este o momento do não-idêntico que Adorno quer resgatar, evitando o abandono ou a hegemonização do absoluto que aniquila a diferença e, portanto, a própria possibilidade de pensar a filosofia. A Dialética Negativa é a manifestação extrema da solidariedade. Segundo Seligman-Silva²⁶², com o não-idêntico, há algo que o conceito não captura, e mesmo o desconhecendo, solidariza-se com ele. O Conceito existe apenas como coisificação, ou seja, como uma separação violenta da totalidade que não pode ser reduzida a conceitos: “o teor filosófico só pode ser abarcado quando a filosofia não o impõe. Deve-se abandonar a ilusão

²⁶⁰ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*, p.114.

²⁶¹ SOUZA, R. T. *Razões Plurais*, p. 96.

²⁶² SELIGMAN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003, p. 56 e ss.

segundo a qual ela poderia conjurar a essência na finitude de suas determinações”²⁶³. Adorno, tal como Levinas para nós, traz a questão da linguagem para o centro da reflexão filosófica, pois é ela que permite o relacionar-se e pensar o outro. Deste modo, o que devemos dar ênfase aqui é que Dialética Negativa talvez seja a experiência, ela mesma, do não-idêntico. Por isso a categoria de negatividade, que circunscreve toda a obra, toma um sentido de gesto filosófico em relação ao contato com real ético e a não-possibilidade de um pensamento que seja suficiente diante de acontecimentos contemporâneos, que pretenda absorver todo o sentido de real, mas, ao contrário, relacione-se com ele e com sua *não-identidade* preservando o não-idêntico. A Dialética Negativa como um movimento que é abertura para o não-idêntico, guardando em sua experiência dialética a expressão ética que o real significa, sem subsunção do não-idêntico ao idêntico, do não-conceitual ao conceito. É dizer, a Negatividade (e veremos no terceiro capítulo, também a Estética) e a Alteridade como ponto de partida para uma filosofia crítica da violência que tem seu desdobramento a partir do sofrimento. Talvez não saibamos exatamente o que é a felicidade, mas nenhum de nós é indiferente ao sofrimento. Trataremos, portanto, no próximo capítulo daquilo que podemos chamar de núcleo constitutivo para a Alteridade do Não-idêntico, isso é, a temporalidade e o sofrimento. O não-idêntico é o que abala o pensamento: “pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é”²⁶⁴. A possibilidade de sobrevivência da filosofia é a sua “consciência acerca da preeminência do não-idêntico frente ao idêntico”. Disso deriva toda a possibilidade de sua respiração e continuidade: “a consciência da diferença mais real da realidade”²⁶⁵.

²⁶³ SELIGMMAN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003, p. 58.

²⁶⁴ ADORNO, T. W. “Observações sobre o pensamento filosófico”. In *Palavras e sinais – modelos críticos II*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 15-25.

²⁶⁵ SOUZA, R. T. *Razões Plurais*, p. 96.

Todesfuge

Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends
wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts
wir trinken und trinken
wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng
Ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt
der schreibt wenn es dunkelt nach Deutschland
dein goldenes Haar Margarete

er schreibt es und tritt vor das Haus und es blitzen die Sterne
er pfeift seine Rüden herbei
er pfeift seine Juden hervor läßt schaufeln ein Grab in der Erde
er befiehlt uns spielt auf nun zum Tanz

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
wir trinken dich morgens und mittags wir trinken dich abends
wir trinken und trinken
Ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt
der schreibt wenn es dunkelt nach Deutschland
dein goldenes Haar Margarete

Dein aschenes Haar Sulamith
wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng
Er ruft stecht tiefer ins Erdreich ihr einen ihr andern singet und spielt
er greift nach dem Eisen im Gurt er schwingts seine Augen sind blau
stecht tiefer die Spaten ihr einen ihr anderen spielt weiter zum Tanz auf

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
wir trinken dich mittags und morgens wir trinken dich abends
wir trinken und trinken
ein Mann wohnt im Haus dein goldenes Haar Margarete
dein aschenes Haar Sulamith er spielt mit den Schlangen

Er ruft spielt süßer den Tod der Tod ist ein Meister aus Deutschland
er ruft streicht dunkler die Geigen dann steigt ihr als Rauch in die Luft
dann habt ihr ein Grab in den Wolken da liegt man nicht eng

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
wir trinken dich mittags der Tod ist ein Meister aus Deutschland
wir trinken dich abends und morgens wir trinken und trinken
der Tod ist ein Meister aus Deutschland sein Auge ist blau
er trifft dich mit bleierner Kugel er trifft dich genau
ein Mann wohnt im Haus dein goldenes Haar Margarete
er hetzt seine Rüden auf uns er schenkt uns ein Grab in der Luft
er spielt mit den Schlangen und träumet der Tod ist ein Meister aus
Deutschland

dein goldenes Haar Margarete
dein aschenes Haar Sulamith. ²⁶⁶



²⁶⁶ CELAN, Paul. „Todesfuge“ (1948). In *Mohn und Gedächtnis*. Joachim Seng (Nachwort). München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2000. Em português: CELAN, Paul. “Fuga da Morte”. In *Sete Rosas Mais Tarde*. Trad. J. Barrento e Y. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996: Leite negro da madrugada bebemo-lo ao entardecer // bebemo-lo ao meio-dia e pela manhã bebemo-lo de noite // bebemos e bebemos // cavamos um túmulo nos ares aí não ficamos apertados // Na casa vive um homem que brinca com serpentes escreve // escreve ao anoitecer para a Alemanha os teus cabelos de ouro Margarete // escreve e põe-se à porta da casa e as estrelas brilham // assobia e vêm os seus cães // **assobia e saem os seus judeus manda abrir uma vala na terra** // ordena-nos agora toquem para começar a dança // Leite negro da madrugada bebemos-te de noite // bebemos pela manhã e ao meio-dia bebemos-te ao entardecer // bebemos e bebemos // Na casa vive um homem que brinca com serpentes escreve // escreve ao

Capítulo 3

O espinho na carne do intelecto: a alteridade do não-idêntico para uma crítica radical da violência

- *Que faz o Outro ?*
- Traumatiza certezas antes de tudo²⁶⁷.
Ricardo Timm de Souza

Sair da morada, sim, ir e vir, de maneira a afirmar o mundo como percurso, mas não porque seria preciso fugir desse mundo ou nele viver como fugitivo eternamente infeliz. O êxodo, o exílio indicam uma relação positiva com a *exterioridade* cuja exigência nos convida a não nos contentarmos com o que nos é próprio (*isto é, o poder de tudo assimilar, de tudo identificar, de tudo relacionar a nosso Eu*)... Se há um abismo intransponível, a palavra o atravessa²⁶⁸.

Maurice Blanchot

Estivemos às voltas, nos capítulos anteriores, com a sutileza do idioma destes dois grandes autores naquilo que constitui o seu núcleo ético, como, de um modo ou outro, procuramos apontar, a ética da alteridade e a negatividade e o não-idêntico. Núcleo este elaborado por alguns traços, se quisermos, categorias e conceitos, uma verdadeira constelação de sentidos, daquilo que está ali mesmo antes de estar, *o indecifrável do silêncio do sensível* que não ecoam como mistério ou segredo, mas, ainda enquanto mistério repercutem como expressão: “se há um abismo intransponível, a palavra o atravessa”, da excrescência muda do verbo. Quer dizer, o *Dizer* que atravessa o *Dito*: o olho que escuta. A Subjetividade formando-se por meio do enigma, que é também ambiguidade, dialeticamente indo e vindo e escapando,

anoitecer para a Alemanha os teus cabelos de oiro Margarete // Os teus cabelos de cinza Sulamith cavamos um túmulo nos ares aí não ficamos apertados // **Ele grita cavem mais fundo no reino da terra vocês aí e vocês outros cantem** // e toquem // leva a mão ao ferro que traz à cintura balança-o azuis são os seus olhos // enterrem as pás mais fundo vocês aí e vocês outros continuem a tocar para a dança // Leite negro da madrugada bebemos-te de noite // bebemos-te ao meio-dia e pela manhã bebemos-te ao entardecer // bebemos e bebemos // na casa vive um homem os teus cabelos de oiro Margarete // os teus cabelos de cinza Sulamith ele brinca com as serpentes // **E grita toquem mais doce a música da morte a morte é um mestre que veio da Alemanha // grita arranquem tons mais escuros dos violinos depois feitos fumo subireis aos céus // e tereis um túmulo nas nuvens aí não ficamos apertados** // Leite negro da madrugada bebemos-te de noite // bebemos-te ao meio-dia a morte é um mestre que que veio da Alemanha // bebemos-te ao entardecer e pela manhã bebemos e bebemos // a morte é um mestre que veio da Alemanha azuis são os teus olhos // atinge-te com bala de chumbo acerta-te em cheio // na casa vive um homem os teus cabelos de oiro Margarete // atíça contra nós os seus cães oferece-nos um túmulo nos ares // ele brinca com serpentes e **sonha a morte é um mestre que veio da Alemanha** // os teus cabelos de oiro Margarete // os teus cabelos de cinza Sulamith. Imagem: SOSNO, Sacha. *Il doit être enseveli dans un profond silence*, 1987.

²⁶⁷ SOUZA, R. T. “A dignidade da pessoa humana”. In KIPPER, José. *Ética: teoria e prática, uma visão multidisciplinar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 127.

²⁶⁸ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 1: a palavra plural*. Tradução de Aurelio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010, 32.

de impossível absorção e apreensão, chocando-se na realidade do real. “O que quer que seja, esse dizer pré-original se transforma em uma linguagem onde dizer e dito são correlativos um do outro; onde o dizer se subordina a seu tema”²⁶⁹, dizer que participa no movimento da essência, embora essência não caiba num tema; ela é a realização silenciosa do paradigma da visão, onde o dizer participa diacronicamente, sem nele se subsumir. Vem aí à luz a dimensão do vestígio, da rasura da palavra, reserva de sentido do que se implica infinitamente separados, mas próximos eticamente, tecendo a intriga ética da responsabilidade.

Responsabilidade percorrida por Adorno e Levinas no sentido de pensar a filosofia para além de suas amarras totalizantes. Sem dúvidas, na tentativa de permanecer fiéis ao exercício filosófico, para transpor as barreiras de ideias universalizantes, só aí já temos um ponto de encontro entre os autores. Porém, se formos um pouco além, perceberemos que a problematização do sofrimento administrado no mundo é uma temática que também permanece entrelaçada nos escritos dos autores. Pensar além do conceito. Ao tentar uma resposta ao idealismo para a saída da totalidade da racionalidade, o possível enlace entre eles, é que ambos procuraram lidar com o estado ‘bruto’ daquilo que chega, das coisas que escapam ao Eu, do indizível, portanto (tarefa que, de algum modo, aparece também na poesia de Celan, por isso tão presente aqui).

É precisamente aquilo que extrapola a tentativa de enquadrar tudo numa grande razão universal que nos torna humanos. A relação com o não-idêntico não é para absorvê-lo, mas compreender que algo escapa, e por conseguinte não há um fim da história nem uma *moral universal*. Mas talvez uma moral para se relacionar com as experiências e com o externo; é dizer: o não-idêntico é o que põe o caos no preestabelecido, no estatuído. Já o Outro é aquele que me demove de toda minha egocidade, faz-me questionar a própria razão do meu Eu e apresenta-me um novo mundo de sentidos onde, por mais que se tente, por mais que se queira, algo sempre escapa, e mostra-se todo Outro, de outro modo. O não-idêntico é como uma espécie de impossível caminho do impossível e o Outro é o fio – do poema *Elogio da distância*, de Celan – que rompe a crisálida do Eu, lançando-o em uma nova experiência, inaugurando o sentido da Alteridade através de sua Subjetividade. A virada ao não-idêntico, que se verifica em sua realização, do contrário se auto desdiria²⁷⁰, faz com que identidade note-se para além dos seus contornos, e mesmo para além da não-identidade; perceber-se para além do conceituável, dos limites, a margem da margem, sem se declarar. Quando cruz o meridiano

²⁶⁹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 17.

²⁷⁰ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 134.

dessa margem, na exterioridade que é também abertura, encontramos o Outro, fio que realiza o encontro com o real ético, inaugurando o sentido do sentido: “separamo-nos enlaçados”.

Estes laços inauguram o caminho entre *o encontro da racionalidade que a tudo procura conceituar* e aquilo que a rompe. O sujeito da razão totalizante é retirado, deslocado, demovido, removido, inaugurado por outros sentidos através do não-idêntico. Este caminho do impossível que se tece nas margens tênues entre o Eu e o Tu e os Outros, cujo não-idêntico provoca a remoção de todo o pré-estabelecido. Caminho onde encontram-se Alteridades. Onde o Eu e o Tu implicam um ao outro, provocando a abertura para do conceito dos objetos, uma fissura naquilo que se pensa que se é, por este Outro vindo de fora, que põe à prova tudo que eu pensei que *era e já não é, o chegante*²⁷¹.

Testemunhar o outro modo que ser, o não-idêntico que irrompe das linhas dessas filosofias enquanto *Fogo* ou uma *Aschenglorie*²⁷², as glórias da cinza do fogo, perigosa e tênue. Destacamos esses dois elementos da obra de cada um dos autores, para chegar até aqui e então pensar sobre uma Alteridade do Não-idêntico. Categorias que – com tudo aquilo que a palavra categoria não alcança –, para nós, compõem o núcleo das obras destes filósofos, instigam a possibilidade de uma aproximação entre negatividade e a alteridade, entre Adorno e Levinas. Catherine Chalier escreve:

Adorno et Horkheimer, comme d’une autre façon, Levinas, estiment en effet que la radicalité du crime commis - exterminer la totalité d’un peuple, quel que soit l’endroit éloigné où il a cru trouver refuge, sans que cela présente le moindre intérêt stratégique ou politique - pose un défi incommensurable à la pensée. L’extermination fut en effet administrée de façon méthodique, rationnelle et techniquement très efficace, tout en étant sans raison au regard des objectifs de la guerre²⁷³.

Pensar o imensurável do sofrimento²⁷⁴ administrado tecnicamente e racionalmente, tornou-se um desafio à filosofia. Adorno procura pensar sobre uma razão que reste aberta à

²⁷¹ Cf. expressão em DERRIDA, Jacques. *Estados da Alma da Psicanálise – o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta Editora, 2001, por exemplo, p. 38: “Ora, o que chega, o acontecimento do outro como chegante, é o impossível que excede e sempre derrota, às vezes cruelmente, o que a economia de um ato performativo supunha produzir soberanamente quando uma palavra já legitimada se prevalece de alguma convenção. Se coisas chegam, se uns e outros chegam, sobretudo os outros, os chegantes, é sempre como o impossível para além de todos os enunciados instituintes, para além de todas as convenções, para além do controle, para além do “eu posso”, para além da economia de apropriação de um “isto está em meu poder”, de um “isto me é possível”, do “este poder me pertence”, do “este possível me é conferido”, tantas presunções que os atos performativos sempre implicam. Se os outros chegam, de perto ou de longe, da família ou do estrangeiro mais longínquo, eles o fazem, como tudo o que chega, como todo evento digno desse nome, como tudo o que vem, sob a forma do impossível (...)”.

²⁷² Poema de Paul Celan. Cf. o poema completo na página anterior ao nosso Capítulo 1.

²⁷³ CHALIER, Catherine. “Préface”. In OMBROSI, Orietta. *Le Crépuscule de la Raison*, p. 09.

²⁷⁴ Referimos novamente: ADORNO, Theodor W. “Engagement”, In *Notas de Literatura III*. Tradução Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva [texto extraído e traduzido do original alemão *Noten zur Literatur III, da Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, p. 64: “[...] há sentido viver

afeição, ao sentimento e ao sofrimento da subjetividade humana que foi esquecido diante do sistema, da objetividade e da universalidade abstrata, daquela busca por identidade de tudo com tudo. Assim, mostra-se a essência de um novo imperativo²⁷⁵: o seu conteúdo cognitivo deve encontrar-se subordinado à realidade, por assim dizer, àquilo que é ainda factual e empírico, que está diante dos olhos, grito silencioso que o sistema continua por tentar abafar; isto é, o *sofrimento humano*, que será o segundo ponto deste capítulo. Dirá Adorno, sem negar a necessidade dos princípios e a primazia pela justiça, é o sofrimento que nos exige a compaixão. Sobre diversos aspectos, poderíamos dizer, assim como já apontaram diversos autores²⁷⁶, que essa abertura da razão a respeito do outro, sobre o corpo, afeição, o rosto, também, nos parece, está presente em Levinas, evidentemente com suas diferenças, ainda que ele não trate qualquer processo da razão como pretexto para “reabilitar” o lugar da emoção ou mesmo da afeição. Levinas pensa sobre uma significação da razão chamada a escutar aquilo que a convoca sobre a elaboração das temáticas como a miséria e a vulnerabilidade humanas²⁷⁷. Para ele, há uma imoralidade mesmo em toda a tentativa de dar um sentido ao sofrimento do Outro, ao seu luto; há uma irresponsabilidade em todo o pensamento que queira dar *um* sentido a este sofrimento.

O que deve subsistir diante de todo o horror é o que evoca uma interioridade nutrida pela palavra que a responsabilidade pelo outro convoca, com força para resistir ainda quando as máximas da racionalidade falham e não protegem o humano, *a escuta do testemunho que o*

quando existem homens que batem até que os ossos se quebram no corpo, é ao mesmo tempo a pergunta se a arte em suma ainda pode existir; se uma regressão do intelecto no conceito de literatura engajada não é sujeitada pela regressão da sociedade mesma. Mas também continua válida a aproximação contrária de Enzensberger: a poesia precisa resistir a esse veredito; ser, portanto, de tal modo que não tome a si pela sua existência depois de Auschwitz, o cinismo. Sua própria situação já é paradoxal; e não apenas o modo de comportamento frente a ela. O excesso de sofrimento real não permite esquecimento”.

²⁷⁵ Aqui nos referimos principalmente a sessão “*Depois de Auschwitz*” na Parte III (Meditações sobre a Metafísica), de *Dialética Negativa*, por exemplo, p. 299 e ss: “Em seu Estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça. Esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio: é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade. Corporalmente porque ele é o horror que surgiu praticamente ante a dor física insuportável à qual os indivíduos são expostos mesmo depois que a individualidade, enquanto forma de reflexão espiritual, se prepara para desaparecer. A moral só sobrevive em um motivo materialista sem disfarces. [...] Auschwitz demonstrou de modo irrefutável o fracasso da cultura. O fato de isso ter podido acontecer no cerne de toda tradição da cultura, da arte e das ciências esclarecidas não quer dizer apenas que a tradição, o espírito, não conseguiu tocar os homens e transformá-los. Nessas seções mesmas, na exigência enfática por sua autarquia, reside a não-verdade. [...]”.

²⁷⁶ A saber, sobre essa convergência entre Adorno e Levinas, existem obras que fazem essas aproximações, de um modo ou outro, demonstrando a preocupação dos autores com a razão, o ser, e o sofrimento humano. Especialmente: Catherine Chalié, Orietta Ombrosi, Danielle Cohen-Levinas, Fernanda Bernardo, Ricardo Timm de Souza, Gérard Bensussan; é possível encontrar a influência de Adorno e Levinas também na obra de Derrida. Conferir as obras em nosso referencial bibliográfico.

²⁷⁷ A questão da vulnerabilidade humana está presente em toda obra de Levinas. Cf., por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 29: « Cette rupture de l'identité cette mue de l'être en signification, c'est-à-dire en substitution est sa subjectivité du soi et ou sa sujétion à tout sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c'est-à-dire sa sensibilité ».

sofrimento requer. E pensar o sofrimento de ontem agora é ainda preservar a memória e responder a uma imensa responsabilidade não escolhida, mas inevitável, sobre essa mancha provocada no pensamento contemporâneo que é chamado a pensar a realidade de ontem e de hoje sobre este Outro que a filosofia tem o dever de ocupar-se. Trata-se de uma convocação desinteressada, mas anterior, significância de toda significação, partilha do impartilhável, aquilo que é pré-original de todo pensamento, condição mesma para o pensamento: a ética. Nos parece assim, por via da negatividade e do outro, da alteridade e do não-idêntico, haver essa possibilidade de aproximação respectivamente, convocando para a atualidade do pensamento destes autores.

No poema, já citado por nós, *Aschenglorie*, Celan finaliza dizendo “*Niemand zeugt für den Zeugen*”²⁷⁸ (ninguém testemunha pela testemunha), isso significa lembrar o destino dos outros e eventos que de outra forma seriam esquecidos ou suprimidos e precisam ser revelados, guardados com cuidado, e ainda ter seu silêncio, sua dor preservado, ao mesmo tempo engajar o testemunho em uma experiência responsável e ética da língua. A linguagem é o que permite conectar a estranheza conferida à realidade do não-idêntico. É através dela, ou mesmo do silêncio que é ainda uma linguagem de um Outro, que há a convocação pela responsabilidade onde o não-idêntico está implicado. A sua presença atravessa o núcleo ético que o encontro com o Outro significa. Uma linguagem que acontece no tempo, para além das sentenças bem elaboradas do que é o real:

A palavra vibra por entre o seu significado *no* tempo, modaliza-se - eis sua veracidade primigênia, o que impede sua neutralização, e impede, igualmente, que ela se identifique totalmente consigo mesma, ou seja, que se anule enquanto palavra a ser dita. O ser “não é” si mesmo, a não ser na sua verbalização, no seu acontecer no tempo, ou seja, no tempo que é seu acontecer²⁷⁹.

Neste acontecer do ser no tempo, ou seja, na linguagem, é que atravessamos “uma intriga da identidade acutilada pelos desafios do tempo”²⁸⁰. Uma responsabilidade pelo outro que não se reduz a um efeito da língua ou do que se compreende pelo conceito clássico de arte, ou pela redução do outro ao mesmo, ou pela hegemonia da totalidade. *Desdobramento ético que vem de uma inspiração ética* ainda sobre a sombra do abismo, às bordas do desconhecido, no fim, uma busca incessante por justiça. Assim, a ideia de uma Alteridade (a Ética levinasiana) do Não-idêntico (negatividade e moral em Adorno) é a expressão do encontro com a

²⁷⁸ Cf. poema completo na página anterior ao nosso Capítulo 1.

²⁷⁹ SOUZA, R. T. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 18-19.

²⁸⁰ SOUZA, R. T. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*, 2011, p. 21.

responsabilidade para com o Outro. Através da oposição refletida²⁸¹ em Adorno, e do *outro modo que ser* em Levinas, por via da temporalidade, que é linguagem para além das estruturas semânticas e das sintaxes lógico-gramaticais de cada língua, é possível uma desconstrução da hegemonia de uma razão universal.

Cada um deles buscando elementos que permitam demonstrar que a estabilidade do ser, do eu, de si mesmo é desde sempre abalada por algo que provoca a rachadura nas certezas absolutas do ser e dessa racionalidade. A ética de Levinas como filosofia primeira, como já abordada em nosso primeiro capítulo, parece-nos provocar uma forma revolucionária de se fazer filosofia. Coloca como primado para o próprio pensamento que ele seja, antes de tudo, ético para que se concretize a atividade filosófica. Afinal, tal como o conceito, o pensamento é sempre outro daquilo que pensa. Segundo Levinas, o ser humano não é um ser por si mesmo e autossuficiente em sua identidade. Não é o mesmo consigo mesmo, pois é “sempre já” interrompido pelo outro. “Sempre já”, porque o sujeito humano é, desde o início, despertado pela alteridade do outro. É um despertar pelo infinito que se origina na face do outro, o infinito que é produzido sob a forma de uma irresistível e infinita responsabilidade pelo outro.

A ordem da linguagem gramatical é incapaz de realmente apreciar a anterioridade da relação com o outro. Tende a empurrar o sujeito autoidêntico de volta ao centro do mundo, insistindo teimosamente em seu papel gramaticalmente ativo na frase. Mas, estritamente falando, *não é o sujeito humano que é despertado por sua responsabilidade pelo outro; mais precisamente, é responsabilidade do outro, esse mesmo despertar, que é o sujeito humano.* Responsabilidade como o eu único que não é substituível por ninguém em sua responsabilidade. “Eu” sou responsável, infinitamente, pelo outro, e ninguém mais poderia tomar meu lugar e aliviar meu fardo. Portanto, aqui devemos ser muito cautelosos ao usar um conceito geral como o sujeito humano. Empurrando na direção da precisão, *devemos dizer que é responsabilidade pelo outro que me impele enquanto eu “eu” sou.*

Nesta formulação, já podemos ver a tensão associada à *estrutura temporal da relação ética*. Quando dizemos “responsabilidade pelo outro que também me constitui enquanto eu”, na verdade, estamos nos referindo à anterioridade do outro em relação ao eu. *Se é o outro que, desde o início, desperta o eu como sujeito, então o despertar do eu pelo outro deve ocorrer um tempo antes do tempo do sujeito.* Mas, necessariamente, esse despertar também deve ter

²⁸¹ DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 61-64: “Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceptual da percepção e do objeto, mas em sua oposição refletida, que se mostra a possibilidade da reconciliação [...] esse refletir, que é a vida da própria razão, se efetua como projeção consciente”.

ocorrido no tempo do sujeito. Assim, vemos que o sujeito é simultaneamente anterior e posterior no que diz respeito à sua relação com o outro. Levinas usa o termo escatologia²⁸² para referir-se à temporalidade da relação ética e o termo história para referir-se ao tempo do sujeito. A história, como a história da totalidade está em uma relação “diacrônica” com a escatologia. Isso significa que a singularidade da relação ética, a relação entre o eu e o outro, escapa - ou transcende, ou interrompe - o tempo da história, o tempo do sujeito.

Pensar sobre o abismo intransponível, sobre essa perseguição de fazer ainda o movimento filosófico sobreviver e sobreviver enquanto resistência à toda violência administrada no mundo, criando um idioma próprio para que se possa restar humano, ou uma língua dentro da língua, o espinho cravado, é necessário que este pensamento, para ser fiel, mantenha-se crítico. Em nossos tempos, crítica significa justamente ser resistência ao redemoinho de insanidades que gostariam de engolir os pensantes e reduzir seus pensamentos ao uno. Sobreviver e resistir significa também estar aí no tempo. Por isso, acreditamos que *temporalidade e sofrimento* são as linhas de costuras a serem pensadas para o entrelaçar da Alteridade do Não-idêntico, tarefa sobre a qual nos debruçaremos neste capítulo, chegando ao último tópico com a experiência estética como uma forma de expressão de resistência e crítica da idolatria, ou seja, como via possível de expressão da Alteridade do Não-idêntico.

3.1 Temporalidade: “É tempo, que seja tempo, é tempo”²⁸³

Elle est contact d’Autrui. Être en contact: ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l’autre . Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, *comme si le touché s’éloignant*, toujours déjà autre²⁸⁴.

A atemporalidade à qual a consciência burguesa aspira, talvez para compensar a sua própria mortalidade, é o ápice de sua ofuscação²⁸⁵.

²⁸² Por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 261-264 : « Ce discours s’affirmera cohérent et un. En relatant l’interruption du discours ou mon ravissement au discours, j’en renoue le fil . Le discours est prêt à dire en soi toutes les ruptures , de les consommer comme origine silencieuse ou comme escatologie . Si le discours philosophique se rompt, se retire de la parole et marmonne, se parle il n’en parle pas moins et parle du discours où tout à l’heure il parlait et où il retourne pour dire sa provisoire retraite. [...] La totalité, qui englobe toute escatologie et toute interruption, aurait pu se fermer si elle était silence, si le discours silencieux était possible, si l’écrit pouvait rester écrit pour toujours renoncer, sans perdre son sens, à toute tradition qui le porte et l’interprète . Le discours silencieux avec soi-même est-il vraiment possible? Le soi est la non-indifférence aux autres, signe donné aux autres. Tout discours, même dit intérieurement, est dans la proximité et n’embrasse pas la totalité ».

²⁸³ Cf. citação do poema completo, “Corona”, de Paul Celan, ao final deste capítulo.

²⁸⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 137.

²⁸⁵ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 54.

Para Levinas, na história, como a história da totalidade das obras, o sujeito aparece em sua participação como parte do todo. O tempo da história não pode, portanto, apreciar verdadeiramente a singularidade do eu na sua não participação na totalidade. Escatologia é a experiência do desmembramento da totalidade²⁸⁶. Não é um poder dentro da história. É uma escatologia não teleológica que interrompe o tempo da história e, em sua interrupção, retém a singularidade do eu. Em uma entrevista, datada de 1988, perguntam a Levinas qual era a preocupação primordial de seu trabalho na época, Levinas responde que o tema essencial de sua pesquisa é “a de-formalização da noção de tempo”²⁸⁷.

Desformalização de que tempo? É o tempo enquanto forma, síntese do devir, conjunto da heterogeneidade dos instantes e dos acontecimentos. Conferindo ao instante um valor que rompa, procure saída, seja o caminho do impossível fora de sua inscrição na temporalidade, tomando esse instante como abertura à transcendência. Como se lê em Bensussan²⁸⁸, o tempo messiânico é descontínuo a cada instante de sua realização, todo instante é um instante de nascimento, uma abertura. Na escatologia, há um profetismo do sujeito, o testemunho é o lugar em que se anuncia, profetiza-se um para-lá-do-ser, dimensão de transcendência ou do infinito que traz a minha relação com o outro: “quando eu introduzo a noção de profetismo, não me interessa pelo seu lado de oráculo. Acho-a filosoficamente interessante enquanto ela significa a heteronomia – e o traumatismo – da inspiração pela qual defino o espírito contra todas as concepções imanentistas”²⁸⁹. O que se quer dizer é que a subjetividade profética ou inspirada está ali exposta, colocada em questão por sua inspiração pelo outro. Subjetividade chamada à responsabilidade, subjetividade formadora do outro, despertada em mim pelo outro. A escatologia levinasiana não tem o formato de compreensão teleológico. Designa, isso sim, uma passividade extrema, uma “hemorragia sem retenção” empurrada ao seu ponto máximo, e que porta em si, transporta consigo ao mesmo tempo, o testemunho na responsabilidade de um sentido da história enquanto julga essa história pela exposição do seu sentido. Assim, não seria essa, talvez, uma forma negativa da dialética analisar a história e o seu fora da história, sua abertura?

Para que essa relação entre história e escatologia seja imaginável, precisamos de uma concepção da história que não dissolva nem o sujeito nem o outro na totalidade. A história natural de Adorno parece estar fazendo exatamente isso. A história universal vê tudo o que

²⁸⁶ Cf. BENSUSSAN, Gérard. « Le Messianisme est absolument moderne ». In BENSUSSAN, Gérard. *Le Temps Messianique*. Paris : Vrin, 2003.

²⁸⁷ In «L’Autre, Utopie et Justice», in *Autrement*. Entretien réalisé par J. M. e J. R. Nov., 1988, n. 102.

²⁸⁸ BENSUSSAN, Gérard. « Le Messianisme est absolument moderne ».

²⁸⁹ LEVINAS, E. *De l’existence à l’existant* (1947). Paris: Vrin, 2013.

existe como um momento na totalidade, crítica também levantada por Levinas ao conceito de história universal ou de fim da história. Em contraste, a história natural de Adorno vê tudo o que existe como *fragmentos* que, embora ocorram na totalidade da história, não podem ser totalmente reduzidos a ela. Sempre há um *resíduo* que transcende a totalidade. O reconhecimento desse resíduo não redutível abre a possibilidade de apreciar a singularidade do Eu como mais do que um momento da totalidade.

Para Levinas, a história é sempre a história da totalidade, na qual a falta de uma experiência escatológica acabaria tendo por resultado inevitável a traição da ética na política. Em outras palavras, para Levinas, a totalização no campo da política excluiria a possibilidade de mudança *histórica enquanto história* significativa. “A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – se impõe, desde então, como o exercício mesmo da razão. A política se opõe à moral, como a filosofia à ingenuidade”²⁹⁰. Para Levinas, é necessário entender a condição política como processo permanente de produção, em movimento, construído e sendo construído, através de uma situação ética perpetuamente originária. Eis a consequência da ideia de Terceiro que já se manifesta no rosto do Outro.

Adorno distingue a história entre *totalização e dominação*²⁹¹. A atrofia da experiência não é meramente o resultado do caráter histórico-totalitário da política, mas também o resultado de uma redução histórica da experiência (assim como para Benjamin). O resultado, isto é, de uma história de dominação. Em outras palavras, enquanto, em sua negação da história universal, a história natural de Adorno é capaz de abraçar a possibilidade de uma escatologia não teleológica, também pode prever a possibilidade de mudanças históricas. Quer dizer, a possibilidade de uma luta transformadora contra a dominação que poderia tornar o mundo um lugar melhor para *o outro*. Do ponto de vista da história natural, a totalização não precisaria mais ser concebida como a palavra final na política que a ética só poderia interromper permanentemente.

Assim, a aproximação entre Adorno e Levinas não se dá em uma relação unilateral. Na medida em que a noção de exterior da dialética negativa, isto é, não-identidade, é entendida nos termos da negatividade dialética, ela não seria capaz de conceber o impulso profético *ético que anima sua própria crítica, por isso, trata-se do não-idêntico que está para além da não-identidade*. Talvez a dialética negativa caracteriza-se como “a moralidade do pensamento”²⁹², por sua origem ética, já que ele a registra, em certo sentido, como o primado da ética sobre a

²⁹⁰ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 5.

²⁹¹ Cf. HOROWITZ, *Ethics at a Standstill*, p. 306; p. 385, nota 1.

²⁹² ADORNO, T. W. *Mínima Moralia*, p. 74.

ontologia, a justiça sobre a verdade e a responsabilidade sobre o pensamento crítico. Fica formado assim o elo entre Alteridade e Não-idêntico, cujo encontro com o real também estaria implicado e impactado na expressão estética de um lado e, por outro, no campo político, pois “Não há vida correta na falsa”²⁹³. Sendo necessário lançar o olhar e a voz para a enunciação da vida danificada (*beschädigt*), tendo como premissa a ética como filosofia primeira, sobre a vitalidade da vida, sobre o vital que todo o sofrimento espanca. Incluindo no campo de decisões o não-idêntico como algo que irrompe dos conceitos. Impulsionando, através da dialética negativa, a formulação ética do encontro da Alteridade, não permitindo a aniquilação da diferença, do de outro modo que ser, do não-idêntico.

Também este (o filósofo) necessita, para Adorno, negar sua condição de subjetividade doadora de sentido para que a realidade vá falando desde si mesma, em um processo que não se resolve no que se poderia chamar de uma “instância superior”. A filosofia para Adorno é o livre *roçar* do pensador e do pensado um no outro (...), ou seja, que não se tem como polo absoluto de referência da realidade do real, que não esgotam pretensamente o real em sua identidade conceitual. O verdadeiro enquanto tal pura e simplesmente escapa à sua “promulgação”, porque preserva, apesar de tudo, sua “objetividade”. O verdadeiro *nega* (e esta ênfase é muito importante), contra Hegel, a totalidade (...). Esta é a *intuição fundamental* adorniana, que expressa assim, de uma maneira audível à sua contemporaneidade e ao seu *locus* sócio-intelectual, a *tradução filosófica* da original *inquietação ética* que compartilhava [...]. Dada as contingências da tradição filosófica, da ambiência cultural do pensador, este não poderia radicalizar absolutamente esta constatação, e extrair dela todas suas consequências. Porém emerge em sua filosofia, de maneira inequívoca, o incisivo clamar *daquilo que a sistemas filosóficos não se reduz* – e talvez esteja aí um dos elementos de dificuldade maior para a compreensão do pensamento adorniano. Adorno definitivamente enxergou seu mundo, e percebeu o que nele não tinha, simplesmente, *ex-plicação*²⁹⁴.

Ser sensível a enxergar no mundo o que não há *explicação*, o sofrimento humano, é precisamente o ponto que liga os nossos dois grandes autores. Com isso tudo, o que queremos dizer é que olhar para a história da humanidade não é apenas olhar para os seus fatos históricos como um contar de histórias que estão num passado longínquo sobre o qual nunca fomos ou seremos responsáveis porque, afinal, as coisas “*simplesmente*” acontecem. Olhar para isso que se costumou chamar de história é olhar por detrás da história, no olho mesmo do sujeito e ver ali uma rachadura do tempo acontecer: não há relógio que contabilize as horas de uma tortura. Isso é, para falar com Ricardo Timm de Souza²⁹⁵, existe um tempo cuja pretensão é a paralisia definitiva do real através de uma suposta neutralidade da espacialização do tempo; entretanto, a temporalidade real é, quer se queira ou não, tempo que envelhece. Como já mencionamos antes neste escrito, eu sou responsável pelo outro justamente porque ele é mortal. Essa é a

²⁹³ ADORNO, T. W. *Mínima Moralia*, p. 75.

²⁹⁴ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010, p. 73.

²⁹⁵ Cf. SOUZA, R. T. *Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

condição mais primordial da temporalidade: o que hoje é intacto, amanhã muito provavelmente será pó. E estará apenas como outro daquilo que era. E será memória às vezes revivida e trazida ao presente. Movimento que só é possível justamente porque o tempo, como os conceitos, é outro daquilo que pensa ser. *É temporalidade...*

Em Levinas, de um modo mais aparente, e em Adorno, de um modo mais constelar, por detrás, a temporalidade é uma espécie de correlato da realidade, é o meio pelo qual ela acontece. O momento de expressão da experiência sobre algo e através de algo, o encontro, uma linguagem, um silêncio que é ainda um encontro, a realidade com a realidade. Um dizer que não se reduz ao dito, mas expressa-se através. Gesto de responsabilidade com o real, dizendo-des-dizendo, sem esgotá-lo, está ali a expressão da temporalidade. Ao contrário do personagem Odradek de Kafka²⁹⁶, que resta como um espasmo de qualquer coisa que não é exatamente nada, mas uma patologia do próprio tempo abandonado pela temporalidade. A temporalidade é o que expressa o real em sua vivacidade.

Rosenzweig, autor importante e que influenciou nossos autores centrais, em sua obra *Der Stern der Erlösung*²⁹⁷ (A Estrela da Redenção), mostra como o mundo das ideias, o pensamento preso ao idealismo e ao essencialismo é ainda atemporal em contraponto com a realidade, com o real, que carrega em si esse movimento de temporalidade. Isso porque o mundo das ideias pensado por Kant não levou a sério a questão do tempo, ao buscar um universalismo total, ou verdadeiro como algo que pudesse restar consolidado no tempo e no espaço numa espécie de “para sempre”, acabou restando na penumbra de um limbo perpétuo sem ultrapassar o limiar que conduz a realidade. Um limbo perpétuo, não porque é eterno, não porque consome em um instante a totalidade da extensão do tempo, mas sim porque é *intemporal ou atemporal*, portando consigo a imutabilidade. Entretanto, ainda seguindo com Rosenzweig, o perpétuo é uma eternidade meramente negativa enquanto nega o passo do tempo e sua efetividade. Uma *ante-sala* do tempo, ou o que seria uma forma de dizer que é, na verdade, um “outro-do-tempo”, que é ainda temporalidade, e por isso não pode ser efetivamente atemporal. Pois, se os conceitos de Deus, homem e mundo forem realmente atemporais, chegamos a uma conclusão lógica de que a filosofia em sua perpétua busca da essência universalmente válida se esqueceu: *a realidade é temporal e é essa temporalidade que a distingue do pensamento puro. Distingue de uma mera ideia de ideia, de uma ideia de conceitos universais, que não pode tirar de si mesma o acontecer (o acontecimento para falarmos em termos derridianos) e a temporalidade que é inerente a realidade.* Basta olharmos para os fatos

²⁹⁶ SOUZA, R. T. *Metamorfose e extinção*, p. 28-29.

²⁹⁷ Cf. ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung* (1921). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

históricos, nem mesmo eles são fixados na história. Menos ainda o encontro ente o Eu e o um Outro e todos os outros que é temporalidade ela mesma como expressão do acontecimento da realidade.

Assim, ao querer tomar a atemporalidade por realidade é o que distingue uma ideia enferma de uma ideia sadia, para Rosenzweig²⁹⁸. A saída de uma ideia fixa de tempo e de ideia de ideia permite perceber que “há tempo” e se há tempo “há remédio”, ou ainda que o “tempo certo está aí”. É dizer que tomar a perpetuidade das essências é, por si só, um conceito negativo de eternidade, destinado em si mesmo ao fracasso. Afinal, quando se quer determinar a pressuposta atemporalidade das ideias se diz o que elas são sempre e em *todo* tempo, entretanto, para isso se utiliza uma determinação temporal: “sempre”. Essa noção de tempo remete e aprisiona uma noção vulgar de eternidade como duração infinita. Limitando-se a eternizar ou potencializar ao infinito a própria duração de tempo, mas isso, paradoxalmente, nega a efetividade do fluir temporal, da fluidez da temporalidade. Podemos dizer que a noção de temporalidade trazida por Rosenzweig e que, como dissemos, influenciou o modo como alguns autores pensam o tempo e a temporalidade, incluindo Adorno e Levinas, constitui-se dos três movimentos do tempo: passado, presente e futuro.

Em relação ao passado, ou, se quisermos, em relação ao mundo e sua história, a dimensão dos elementos do mundo é percebido como a experiência efetiva deste passado, não como um tempo passado, mas sim como *o passado em relação ao tempo*. “A Estrela I busca destacar os conteúdos elementares da experiência (pensante) purificados das misturas que o pensamento (especulativo) quisera introduzir neles”²⁹⁹, mas precisamos cruzar as portas, abandonando as sombras do perpétuo ou da totalidade enxergar ao que leva ao milagre do mundo real e constantemente renovado: o presente. No livro II da Estrela, o autor fala sobre a temporalidade de um mundo sempre renovado. Para as tarefas que foram propostas neste trabalho, não nos cabe abortar a estrutura da obra magistral de Rosenzweig, mas sim estamos trazendo os elementos que contribuem para a nossa compreensão de *temporalidade*, que é um traço fundamental nas obras de Adorno e Levinas. Assim, Rosenzweig, depois de destacar o passado como criação, o presente seria a revelação e um presente do futuro, a redenção. Essa segunda etapa da Estrela da Redenção considera, se assim podemos dizer, que a realidade se revela através da linguagem que é efetivamente falada, no processo do seu acontecer (perceba-se a proximidade de Levinas a este pensamento). O tempo resulta numa realidade. Não se trata

²⁹⁸ Cf. ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung*, p. 108.

²⁹⁹ ROSENZWEIG, F. „Das neue Denken”. *Einige Nachträgliche zum „Stern der Erlösung“*, in *Zweistromland/ Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/Wein, Philo Verlagsgesellschaft, 2001, p. 210-234.

do tempo em que algo acontece, sua medição cronológica, como já destacamos antes, e sim do tempo que acontece por si mesmo³⁰⁰, isso é, o transcorrer da realidade que faz com que a experiência de um instante suceda-se à experiência de outro diferente e não deduzido nem reduzível ao anterior. É o acontecimento mesmo do real como aquilo que irrompe. Uma espécie de milagre acontecendo entre os elementos na sua interação, como passado do que já transcorreu sendo experimentado no presente como um “estar-já-aí” no mundo, como seu “já-haver-sido-feito” através da linguagem que relata o já estar feito no mundo. Muito *en passant*, poderíamos dizer que se trata então da rememoração do passado no presente, o passado sendo lembrado, revisitado, nossas memórias fazendo-se presença e presente, como a cada vez que se lembra se lembra-se sempre de um *outro modo que ser* ou de um outro modo (movimento próximo de quando se fala em trauma na psicanálise). Toda vez, um outro modo. O que vem, vem sempre de outro modo. Constrói-se aí a ponte entre o passado e o presente: nós somos tocados por um passado tão passado que nunca se fez presente e que, no entanto, convoca-me obsessivamente. *É a temporalização: como uma investidura da memória pelo imemorial*. Isso é, não apenas sua forma negativa, significa não apenas suportar um passado, mas que ele incide diacronicamente na essência:

Não comporta ela significação? Tratar-se-ia de uma significação cujo significado não é uma “alguma coisa”, identificada no tema do Dito, “isso como aquilo”, esclarecido no tempo memorável da *essência*. A temporalização não saberia significar de outro modo que se deixando entender no Dito onde sua diacronia se expõe à sincronização? Se o Dizer não é o correlativo de um Dito, se sua significância não se absorve na significação dita, não se pode encontrar neste além – ou este aquém – do Dizer dizendo o ser a significância da diacronia? Atrás do ser e sua mostração desde agora se entende (se escuta) a ressonância de outras significações esquecidas na ontologia e que solicitam a pesquisa³⁰¹.

O presente afetado pelo passado e responsável pelo futuro. Isso é, a temporalidade é o que representa, enquanto presente, desde o ponto de vista da experiência que se faz no mundo, a atualidade acontecendo e já acontecida pela qual o mundo saiu da luz, é a experiência ou revelação da criação. O “estar-aí”³⁰² constitui-se em um passado originário que se injeta, faz-se presença, no existente. Originário enquanto todo outro passado, as possibilidades

³⁰⁰ Cf. RENZWEIG, F. „Das neue Denken”, p. 220.

³⁰¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 66-67.

³⁰² Uma observação a ser feita brevemente é a de que não estamos falando do “ser aí” de Heidegger. Em síntese, a diferença de perspectiva é que em *Sein und Zeit* há uma primazia da compreensão extático-transcendental do passado *sido* do existente. Já em *Der Stern der Erlösung* prima o padecimento fático-experencial do passado originário *dado* ao existente.

recuperáveis através da representação possíveis por causa de sua relação com o mundo que já estava aí criado, *anterioridade*.

Eis que da revelação chega-se a Redenção. Uma antecipação de um futuro que ainda não chegou, o seu tempo é o futuro. Um futuro que está advindo em cada ato de amor deve ser compreendido como um acontecer do presente. A estrutura temporal do futuro do presente que representa a Redenção a do “ainda não, mas advindo”³⁰³. O suceder de cada existente fazia sua própria é, por isso, um coabitar com a vida de todos os viventes: convivendo consigo mesmo e com os outros. A anterioridade é um modo de relação com a vida através do amor ao próximo e em minha responsabilidade por ele. Responsabilidade anterior. A Estrela projeta a temporalidade sobre a base do presente, nessa relação com passado e futuro, onde eu já sempre me encontro; afinal, é no aqui e agora que a respiração da responsabilidade acontece. Depois de toda lógica resolver tudo, algo vem de fora e me destronca. Assim, voltemos a questão da diacronia do tempo.

Por diacronia, compreende-se o feito originário de que toda temporalização do existente acontece já sempre como (uma concomitante) temporalização, quer dizer, ele mesmo não se temporaliza sozinho nem a suas possibilidades, começando pela possibilidade original de todas as possibilidades: a vida. Ela não é possível de surgir de si mesma, ela é dada. Sua temporalização (*cronia*) se dá através (*dia*) do acontecimento no qual se relaciona com a temporalização dos outros elementos que a compõem na realidade efetiva. Logo, a temporalidade não é um temporalizar-se- a si mesmo, senão um temporalizar-se: acontece por via da temporalização de outros. Eis aí o acontecimento da temporalização e o tempo em sua temporalidade.

De “*Dieu, la Mort et le Temps*”, retiramos a seguinte definição:

A duração do tempo como relação com o infinito, [...] com o Diferente. Relação com o Diferente que, no entanto, é não-indiferença e onde a diacronia é como o *no* do outro-*no*-mesmo – sem que o Outro possa entrar no Mesmo. Diferença do imemorial ao imprevisível. O tempo é simultaneamente este Outro-no-Mesmo e este Outro que não pode estar em conjunto com o Mesmo, não pode ser sincrônico. O tempo seria, portanto, inquietude do Mesmo pelo Outro, sem que o mesmo passa jamais compreender o Outro, o englobar³⁰⁴.

Pois, se a temporalidade se determina essencialmente como aquilo que não pode ter a sua possibilidade de ser senão num outro, é o *tempo humano* que deve ser visto como alteridade, interpelado pela subjetividade. O tempo é o que não pode conjugar o mesmo e o outro

³⁰³ ROSENZWEIG, F. *Der Stern der Erlösung*, p. 273 e 289.

³⁰⁴ LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*, p. 28.

estruturalmente. A temporalidade é outra coisa que o tempo da eternidade (que seria o tempo futuro *mais* futuro porque é o futuro escatológico do tempo, o que se daria por via da oração). A temporalidade é o instante em que o conjunto de todos aqueles que são uns com outros, isso é, a *comunidade*, expressa-se através da linguagem do ato, principalmente do ato de amor ao próximo. Poderíamos talvez dizer, através do gesto ético, concebido com responsabilidade de cada um para com o outro. A oração, ou, transpondo a ideia de oração enquanto ato religioso, entendendo-o como um “ter presente”, é uma estrutura temporal enquanto acontecimento que seria uma forma de “um ter-tempo”. Um acontecimento que re-liga a comunidade. Então rezar, ou ter presente um algo que me conecta com a comunidade e com cada um outro, é uma demanda da redenção que ocorre dentro da minha própria temporalização e que reencontro cada vez que estou diante do *outro*, do Rosto. Como afirma Bernhard Casper: “a oração em seu próprio acontecer se manifesta como o tempo de exceção em nosso tempo”³⁰⁵. Mas, assim entendida, a oração devém de algo que não exige, senão, ao contrário, cria o instante em que a comunidade reunida faz alcançar algo objetivo. Oração que não pede, cria um paradoxal lapso de tempo no qual futuro pode se fazer presente.

Com essa breve passagem pela Estrela da Redenção de Rosenzweig, estamos pensando aqui o tempo à maneira, em certa medida, de Scholem, de Benjamin³⁰⁶, e principalmente de Adorno e Levinas. Repensar a história no pensamento filosófico para além da ideia de continuidade da história e da temporalidade enquanto mera reprodução histórica no tempo, mas tocar os conceitos para além dos conceitos preestabelecidos, onde a fissura do instante é a porta que se abre ao chegante. Devemos observar que o diálogo entre Adorno e Levinas impulsiona o pensamento, a filosofia ela mesma pelo seu pensar crítico. A afirmação implícita e modesta aqui é que, embora a dialética negativa e a ética como primeira filosofia, operem em diferentes níveis de análise e não possam ser fundidas em uma única teoria unificadora, elas podem, no entanto, fornecer ideias cruciais que se relacionam sem se suprimirem, somando ao pensamento e agregando formas de análise do sujeito, da história, da responsabilidade e, especialmente, a relação entre ética e política.

Por isso, vemos a negatividade como uma dimensão ética que permite respeitar a diferença e relacionar-se com ela, relacionar-se *de outro modo que ser*, entregar-se e ser entrega de uma responsabilidade, *enigma, diante do olhar* do outro como se o olhar fosse a confrontação

³⁰⁵ CASPER, Bernhard. *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Freiburg/München: Alber, 1998, p. 56.

³⁰⁶ Relativamente sobre aproximações entre estes autores, consultar obras de Ricardo Timm de Souza, por exemplo, *Razões Plurais*.

de duas respirações e, ao mesmo tempo, irrupção de um mundo de sentidos porque é a raiz da vida que pulsa silenciosa naquilo que a linguagem não alcança. É, então, o por vir em movimento de temporalidade, o que emana entre o meu mundo e o mundo do *Outro*, dimensão de uma tentativa de compreensão da negatividade da realidade, que está sempre além da compreensão racional, através do elemento negativo do pensamento. O negativo adorniano é a dimensão do reflexivo, do não-aparente, sublimado e recalcado. Por isso é com ele que Adorno insiste ser possível, apesar da obscuridade relegada a ele, com todo seu desconforto é que reside a chance de uma escapada, de desvio³⁰⁷.

A barbárie é real e exige de nós o pensamento que negue a injustiça. *É através do gesto ético, deste contato com o não-idêntico, que irrompe a alteridade* para a construção de um olhar crítico, e que não se cale diante do pré-estabelecido e da razão artilosa que se articula para o aniquilamento do diferente, pretendendo um mundo de ideais e conceitos intemporais que se universalizariam na espacialização do tempo. Estamos a procura pela compreensão de uma constelação de sentidos que o real nos convida. O encontro de distanciamentos e aproximações entre a Ética levinasiana e a Negatividade adorniana, na intuição de que estes dois movimentos apontam para o relacionar-se com o real, para além daquilo que a tradição gostaria de ter apreendido, a sua totalidade, mas, ao contrário, o relacionar-se com o não-idêntico na intriga ética ou na negatividade onde se *movimenta o real*, na diferença, portanto, *visage* e vertigem, *gérmen da ética*. Ao nos debruçarmos sobre este tema, estamos às voltas com estas duas categorias filosóficas, que ultrapassam a possibilidade da palavra, isto é, do dito, porque não cabem no conceito de categorias encerradas em si mesmas, vão-além. Para o tracejar de um rastro que possa demonstrar a possibilidade do encontro entre eles e essas duas palavras que dão vida ao pensamento: Alteridade e Não-idêntico possíveis através e fora dos conceitos e do Outro porque se a ética é a *“filosofia primeira”*, *“é a inteligência uma categoria moral”*, é a temporalidade abertura para a possibilidade de um presente responsável.

O choque do encontro *impõe à filosofia o confronto com a finitude irreduzível do pensar*. Ali, quando chegamos ao ponto de achar que compreendemos o real, ele mostra algo novo: é a esperança de manter-se vivo, a esperança ética do não-idêntico, o outro não absolutizável pelo ser. O messianismo levinasiano significa o chegante. Aquele que pode chegar a todo instante. Uma desobediência generalizada. Há sempre a possibilidade do novo. Enquanto em Adorno a abertura é o abismo entre a coisa e seu conceito. Aproximando-se mesmo por caminhos

³⁰⁷ Cf. SANTOS, Marcelo Leandro dos. *Constelação Vital: da vida excitada à vida incitada um ensaio sobre o pensamento de Theodor W. Adorno*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS. Porto Alegre, 2010, p. 92.

diferentes, Adorno e Levinas nos mostram que a história não está *toda* contida na história. Há dimensões que lhe são exteriores e que, através dos autores que os influenciaram, o tempo escaparia a própria fluidez do tempo e por isso não pode ser atemporal. A temporalidade é o enlace no presente entre passado-presente-futuro, como na frase celaniana de abertura deste ponto: “um fio apanhou um fio, separamo-nos enlaçados”. Os não-lugares messiânicos da história. É a colocação da utopia de hoje com a realidade de amanhã opondo-se ao esperado que é sempre o mesmo: o pré-contido na espera. Enquanto o não-lugar, o não-ser da utopia do humano não é um nada vazio. É a espera paciente de um povo que responde à responsabilidade ética pelo Outro: comunidade. Essa espera aponta para a justiça política, e ao mesmo tempo, para a história redimida num campo de transcendência³⁰⁸.

É preciso agir, agir com e na crise. Também é preciso saber que o Outro é a irrupção propriamente que põe o caos na ordem. Somente assim é possível sair da pretensa racionalidade totalizante que a tudo quer aniquilar. Alguns momentos exigem de nós o toque à abertura, para aprender, para ser tomado, para ser apreendido, para ser ainda recolocado, para ser além do ser. Mas é necessário agir. O fluxo da temporalidade exige de nós responsabilidade ética pelo sofrimento. Arriscaríamos dizer que, então, a Alteridade do Não-idêntico, é, de certa forma, esse percorrer entre ética, temporalidade, sofrimento e política, para a possibilidade de, já perturbada a política, realizarmos, enfim, alguma justiça, por fim, justiça ao sofrimento. O movimento negativo ético-metafísico se faz com o Outro. Não porque ele desestabiliza as minhas certezas a partir de mim mesmo, mas porque é o outro com todas diferenças que isso signifique de mim, tirando-me do absoluto, mostrando muito além do ser, por via da razão crítica autorreflexiva da sensibilidade para a promoção da humanidade do humano, a esperança, ela mesma do por vir de uma justiça.

Se não sabemos ao certo o que é a verdadeira felicidade e o que é o justo, sabemos, por compaixão e empatia, por despertar através do outro que nos chega, o que é o sofrimento, questão a qual gostaríamos de dedicar as próximas linhas e que é o nó deste capítulo e da possibilidade de aproximação entre Adorno e Levinas. Pois, em toda a temporalidade constituída de real, do *au-delà de l'essence*, traz para nós o chamado ético, ou se quisermos para falar mais proximamente com Adorno, o chamado à moral, que perpassa o pensamento dos autores: está na questão do sofrimento toda a dor da humanidade, mas também a possibilidade dela se tornar radicalmente humana. O sentido do sentido como o humano do humano, antes de qualquer ideia de ideia. Recebemos o choro de um bebê como alguma espécie

³⁰⁸ Cf. BENSUSSAN, Gérard. “Le Messianisme est absolument moderne”. In BENSUSSAN, Gérard. *Le Temps Messianique*. Paris : Vrin, 2003.

aflição, de um chamado sobre o qual devemos atender, mesmo sabendo que, em regra, são impulsos ou reflexos, ainda assim algo nos toca e nos convoca antes da racionalidade chegar. Debruçar-se sobre o sofrimento que uma dada razão artilosa é capaz de provocar significa também compreender o papel da filosofia nesse século. Século quase novo, mas já marcado pela ascensão e retorno de um determinado *modus operandi* que está, desde sempre programado ao aniquilamento da diferença e que volta a reaparecer, sempre de um outro modo, mas com mesmos objetivos, provocando o enrijecimento de corpos desde sempre negados como sujeitos.

O tempo só acontece quando se desfaz, pois, no momento de seu desfazimento torna-se temporalidade possível. E através dela conhecemos os “estilhaços do presente: memória do real, revivido pelo instante presente em que o concreto assume sua verdadeira forma”³⁰⁹, sendo atravessado pela mirada do encontro com a Alteridade, ao mesmo tempo que é provocado pela dor, o sofrimento está aí. As coisas simples, as devora o tempo, o tempo enrijecido, e não o da temporalidade. A temporalidade é o que resiste ao tempo petrificado ou da petrificação.

3.2 Sofrimento: “o mundo se foi, eu tenho que te portar”³¹⁰

A morte é uma flor, que quando se abre nada mais floresce com ela.³¹¹

A necessidade de dar voz ao sofrimento é a condição de toda a verdade³¹².

A temporalidade está desconjuntada do(s) presente(s)³¹³. Há um limite da presença do presente que assombra o presente, uma espécie de presença além da presença que, como vimos, é constituída de um “enlaçar-separado”. Enlaçado porque conectado, separado porque preserva sua subjetividade e memória, é traço próprio, entre o passado, presente e futuro. O sofrimento está presente na história da humanidade e talvez porque precisamente nele nos reconhecemos como humanos; é especialmente na dor que o “eis-me aqui” é requisitado e feito toda presença. Se a humanidade antes temia a morte e as guerras, depois da *Shoah* e da sucessão de acontecimentos violentos de nossa era (como nas áreas de conflito de Gaza, ou o genocídio

³⁰⁹ SOUZA, R. T. de. *Levinas e a ancestralidade do mal*, p. 79.

³¹⁰ CELAN, Paul. „*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*“, In *Atemwende*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p. 77.

³¹¹ CELAN, Paul. “A morte é uma flor”. In CELAN, P. *A morte é uma flor – poemas do espólio*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1998, p. 15: A morte é uma flor que só abre uma vez. // Mas quando abre, nada se abre com ela. // Abre sempre que quer, e fora da estação. // E vem, grande mariposa, adornando os caules ondulantes. // Deixa-me ser o caule forte da sua alegria.

³¹² ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 24.

³¹³ Cf. DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

indígena e negro no Brasil), sabemos agora que há um mosaico de violências que são administradas e operadas para fazer sofrer até que o corpo não suporte mais, para romper além da pele e aniquilar toda as diferenças plurais. O sofrimento torna-se a questão central deste nosso capítulo porque é também a questão central que se coloca para estes autores em sua época. E, ousaríamos dizer, é a questão que conecta todas as outras questões em filosofia e convoca à crítica radical da violência a partir da ética como condição vital, como filosofia primeira³¹⁴.

É, pois, a urgência sempre presente de responder ao sofrimento causado, seja pela aniquilação da diferença, seja pela ideia neoliberal de felicidade vendida pelo capital e que gera extrema fadiga, cansaço, gerando um jogo de esforços entre ter e ser na relação com a felicidade, e que no fundo conectam-se a questão que nos chama à responsabilidade radical da atividade do pensamento. Na enfermidade, há um estranho que habita o corpo e que o faz estrangeiro diante da vida, que exige dele ação. É uma imagem do corpo que, quando em vida, era estranho para o próprio Eu que o habitava, pois a dor da enfermidade que o afligia era, em seu corpo, um estranhamento. O corpo como pena que desenha o que de si emana a palavra, o risco, o rasgo. Mão que segura a pedra, lapida o Piropo³¹⁵ modelando, sentindo cada força bruta dos seus íntimos lados não definidos: “a pedra é o estrato mais ínfimo da criatura. Mas para o narrador ela está imediatamente ligada ao estrato mais alto”³¹⁶, trazer à tona estes Outros embrutecidos pelo olhar social, é o sentido de manter vivo o lapidar da experiência sutil que se inscreve. Sem poder evitar a dor, por ela estar convocado à verdade, mas não a uma absolutização da verdade de um saber, uma linguagem que vai-além, no fundo, e traz à borda o justo consigo, trazer à tona o que causa desconforto, desconcerta e toca a pele além das aparências impulsionando o questionamento.

³¹⁴ Cf., dentre outros textos do autor, SOUZA, R. T. Levinas e a ancestralidade do Mal, por exemplo, p. 23: “Pois, se é verdade que nada de novo pode o ser humano criar sobre a terra (e sim combinar e recombinar infinitamente elementos preexistentes, gerando obras, máquinas, infinitos produtos culturais), exceto um encontro com o Outro (a única coisa não previamente dada e que em nenhuma hipótese pode ser antevista, sendo, por isso, a verdadeira possibilidade de conceber o novo, pois significa a superação, no tempo, do tempo anterior, prévio ao encontro), da mesma forma o perdão, uma instituição intrinsecamente ética, ressignifica, no coração do tempo presente, o tempo definitivamente acontecido, de tal forma que esse acontecimento é superado, desde si mesmo (ou seja – desde o tempo que oportuniza o ato do perdão), pelo ato ético do perdão. Essa é uma das razões pelas quais a perspectiva de compreensão do universo desde a ética como prima philosophia é totalmente diferente daquela desde a ontologia como prima philosophia: não se está, nessa perspectiva da ética como filosofia primeira, desde sempre aprisionado entre a idealidade impossível do absoluto”.

³¹⁵ LESKOV, Nikolai. Alexandrita. In LESKOV, Nikolai. *A Fraude e outras histórias*. Tradução de Denise Sales. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 147 – 165.

³¹⁶ BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas; v. 1). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 219: “[...] *Ele consegue vislumbrar nessa pedra semipreciosa, o piropo, uma profecia natural do mundo mineral e inanimado dirigida ao mundo histórico, na qual ele próprio vive*”.

É de se notar então, previamente, que uma tal naturalização da violência pode se constituir, a rigor, apenas através de um complexo itinerário, a saber: retirando da vida que a constitui a significação dos acontecimentos sua característica própria de vida, ou seja, domesticando-a em sua espontaneidade temporal. Pois, por “vida”, não se entende em nenhuma tradição filosófica ou científica algo outro que dinamismo vital. A vida se move, a vida vive – e quando “a vida não vive”, como dizem alguns dos clássicos desse século, é que se chegou ao momento de contradição máxima – e não uma contradição dialética, mas paralisada e paralisante: uma espécie de detenção do tempo dos acontecimentos, um respiro – ou estertor – de Odradek. Dá-se o caso, portanto, de perguntar se o período em que estamos não é, como tão bem viu e anteviu Kafka, um período de grave doença da temporalidade. [...] não é absolutamente implausível que esta agitação que, por definição, decorre em superfícies, denuncie o imobilismo pesado e inercial da movimentação espontânea das coisas, tal como, num dia sem vento, seria a imagem de árvores balançando não por efeito do vento, mas por algum mecanismo que agitasse seus troncos. O excesso de movimentação, longe de ser testemunho de exuberância, trai justamente o abismo de sua ausência. O que aparenta ser dinamismo não passa de frenetismo obsessivo e circular, de irrelevância vital pelo sufocamento daquilo que faz com que se possa chamar de vivo ao que está vivo, confundindo a simples respiração com o estertor do moribundo. [...] O que significa: é a vida possível?³¹⁷

A pergunta “é a vida possível?” não está longe de ser respondida porque até mesmo onde se quer paralisar a vida, “a vida vive”; tenta-se domesticar a vida, reduzindo-a até suprimir a sua espontaneidade temporal; entretanto, seu dinamismo vital, pressionado entre as rochas, vê-se tão comprimido entre elas que em algum momento vulcaniza-se, e irrompe, floresce. Sempre há algo que rompe com essa paralisia. É certo que como no conto de Kafka, “Uma fabulazinha”³¹⁸, as paredes às vezes estreitam-se de uma tal forma que o mundo parece menor, que parece sufocar, que nos tira o ar. Mas, antes de sermos devorados pelo gato, podemos ainda implodir as muretas, pois o sofrimento é ainda uma expressão de sobrevivência ao pré-estabelecido. Uma luta contra ele. É uma expressão daquilo que tenta resistir. Dentro de toda resistência há uma possibilidade de revolução e dentro das revoluções, há outras possíveis e dentro destes possíveis caminhos aparentemente não-possíveis, a vida pulsa.

A vida pulsa porque é real e corrói no susto o tempo doente³¹⁹ a ponto de não mais poder esquecer a lembrança ou a memória que se instala no íntimo. Em uma flutuação da existência

³¹⁷ SOUZA, R. T. *ADORNO & KAFKA*. p. 32-33.

³¹⁸ KAFKA, Franz. “Uma fabulazinha”. In KAFKA, Franz. *Contos, fábulas e aforismos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1993, p. 29: “Ai de mim!”. Exclamou o camundongo, “o mundo está ficando cada vez menor. De início era tão grande, que eu me apavorava. Vivía correndo para lá e para cá, e só me tranquilizava quando via por fim, paredes bem distantes à esquerda e à direita. Mas o espaço entre essas paredes estreitou-se tão rapidamente que já me encontro na última câmara, e vejo ali no canto a ratoeira onde de certo esbarrarei”. “Ora, basta-lhe escolher outro caminho”, disse o gato, antes de engoli-lo”.

³¹⁹ SOUZA, R. T. *Metamorfose e extinção*. Por exemplo, p. 26: “Odradek flutua entre a existência e a não existência, entre a vida e a morte. Mas não de uma maneira agônica, da vida que, em um laborioso arco de constatação, chega enfim aos limiares da morte, lutando e antevendo em intenso sofrimento, mergulhada em intensidades, o espasmo glorioso – intenso – que finalmente a libertará de sua situação extrema. Aqui, não há libertação, porque não há em sentido próprio, vida e, sem vida, definitivamente não há morte. Há somente o óbvio, explícito desde o primeiro parágrafo da história, desde o dispensável jogo de hipóteses linguísticas: uma morna flutuação no limbo do indeterminado, a superfluidade, uma inércia da substância, do inútil objeto, incômodo e

que acaba por encontrar um caminho, a expressão de temporalidade sentida em cada parcela da existência sempre está em movimento³²⁰. Mesmo “numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano”³²¹, habita ali, no subterrâneo, no subsolo, talvez mais um “patético fragmento de solidão”³²². Quem sabe, sua maior expressão de fragilidade e, ao mesmo tempo, potencialização de uma realidade crua, espécie de um silêncio que busca seu eco nas palavras interrompidas/emudecidas. Como nas palavras de Agamben, quando “não há voz para a extinção da voz”³²³ ou “essa suspensão, essa sublime hesitação entre o sentido e o som, é a herança poética que o pensamento deve levar até o fim”³²⁴, é nesses espaços que o sofrimento opera por via da linguagem.

A tentativa de extinção da voz pela paralisia da linguagem, paralisia do pulsar da vida, se desenvolve no liminar entre unidade e identidade. A subversão da tentativa dessa extinção da voz daquele sofre é possível por via do Não-idêntico. Não-idêntico como o mais real da realidade resistente à *prisões* e aprisionamentos que nos cercam e ocupam lugar de “pura violência” como tentativa de ditar a realidade, acutilar a atualidade viva da linguagem em movimento; violência que procura abafar até que se cale cada ecoar. É lá, no limite do limite, onde se toleraria o insuportável, que ocorre toda a ruptura. É porque algo está fora de lugar que é ainda possível traçar “o impossível caminho do impossível”, o indecifrável é o que mantém uma espécie de esperança para resistir à paralisia da linguagem que acutila cada vez mais os nossos tempos. Mas o sofrimento acha seu modo de sair, de romper a rocha, de se cravar como espinho na carne do intelecto, exatamente por isso há tanto esforço para diminuir ou desacreditar o que se produz por via da filosofia e das chamadas ciências humanas.

O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, *é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema*. Todavia, não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz, se aquele que por acaso escapou quando deveria ter sido assassinado tem plenamente o direito à vida.

inofensivo. Nenhum anúncio, nenhuma inauguração, apenas continuidade irrelevante; “não há juntas, nem rachaduras”, ou alguma coisa que a conecte com um mundo de sentido”.

³²⁰ O movimento a que nos referimos aqui é o do fluxo vital temporal e não o do frenetismo injetado e introjetado como modo “correto” de vida onde tudo é velocidade e quantidade, e nada é qualidade e subjetividade. Movimento vital temporal significa, justamente, resistir a passos lentos à velocidade frenética do tempo enrijecido. Embora pareça contraditório, o tempo para tentar eternizar algo de uno, de totalizante, aniquila subjetividades.

³²¹ BENJAMIN, W. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. p. 193.

³²² SOUZA, R. T. *Metamorfose e extinção*, p. 27: Trata-se, apenas de um patético fragmento de solidão. O que há de humano em Odradek?

³²³ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Severino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 44.

³²⁴ AGAMBEN, Giorgio. “Ideia da Prosa”. In *Ideia da Prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 32.

Sua sobrevivência necessita já daquela frieza que é o princípio fundamental da subjetividade burguesa e sem a qual Auschwitz não teria sido possível: culpa drástica daquele que foi poupado. Em revanche, ele é visitado por sonhos tal como o de não estar mais absolutamente vivo, mas de ter sido envenenado com gás em 1944, e de depois disso não conduzir coerentemente a sua existência senão a partir da pura imaginação, emanação do louco desejo de alguém há vinte anos assassinado³²⁵.

Aos mais de 6 milhões de judeus assassinados, a eles é que, como vimos, Levinas dedica sua obra *Autrement qu'être*, além de todo seu idioma filosófico, antes do cativo, e mais marcadamente ao longo dos anos em cativo³²⁶ e depois. Adorno escreveu diversos textos³²⁷ que se comunicam direta ou indiretamente com a questão da “quebra da civilização” provocada pela *Shoah*, afinal, as câmeras de gás não foram mero acidente de percurso. Caracterizou a cristalização dos processos latentes da modernidade³²⁸. Processos esses que, segundo Adorno, devemos lutar para que não se repitam sob nenhuma forma. Carregamos conosco os ecos das vozes emudecidas, como diria Benjamin³²⁹, na responsabilidade dessa herança de um novo imperativo categórico, como falamos no segundo capítulo: que Auschwitz não se repita.

O sofrimento físico e psíquico potencializado após Auschwitz é a marca do delírio de poder de uns sobre outros mascarado de progresso daqueles, uma verdadeira *Realpolitik* instalada com a mais brutal e raivosa das pretensas racionalidades. Entretanto, não é o mesmo da estranha sensação de mal-estar³³⁰ inerente à civilização. No processo civilizatório, algo sempre estará a escapar do pretense modelo “correto” que leve ao bem-estar. Este que exige a felicidade não importa de que modo, nessa formação sempre haverá algo que causa um mal-estar, seja um Outro ou propriamente um Não-idêntico. *Um Outro que nos desconcerta de nossas certezas. Um Não-idêntico que resiste a qualquer ideia de conceito, resiste à própria não-identidade. É porque algo cai. Escapa. Desperta. Por mais que a racionalidade ardilosa queira dominar, inclusive, o indominável que lhe escapa, a humanidade não está pronta no tempo, estancada num modelo estático e rígido. Como vimos, o tempo certo é aquele que*

³²⁵ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*, p. 300.

³²⁶ Sobre isso, conferir o capítulo 1 e os apêndices deste trabalho.

³²⁷ Cf., por exemplo, o capítulo sobre o Antissemitismo em *Dialética do Esclarecimento*; “Depois de Auschwitz” em *Dialética Negativa*; “Educação após Auschwitz”; “Estudos sobre a personalidade autoritária”, entre outros.

³²⁸ Já tão conhecidos e já tão praticados pelos europeus, embora até então fora de suas fronteiras: a Shoah põe para dentro da Europa um processo que já estava em curso.

³²⁹ BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas; v. 1). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 223: “O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, eco de vozes que emudeceram?”.

³³⁰ FREUD, Sigmund. “O mal-estar na Civilização e outros textos (1930-1936)”, In: *Obras completas*, vol. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

mantém sua fluidez sem aprisioná-lo em números, qualquer outra ideia de tempo deixaria de ser tempo. Por isso, chama-se de temporalidade.

A ideia de que é possível um mundo em que todas as pessoas sejam felizes e tudo está solucionado fugiria da própria ideia de mundo. A ideia universalidade e de progresso introduzido pela modernidade e a literal promessa de felicidade em caixas de remédios são, ao mesmo tempo, causa e sintoma de uma humanidade que tende severamente a fracassar enquanto humanidade por sua substituição do “eis me aqui” por um “eu tenho aqui” no mundo ou, ainda, um “eu devo ter”. *A normatividade do imperativo de felicidade é falsa*. Ela conduz ao pensamento do todo: todos temos que ser felizes *e ter* (a apropriação do que é produzido torna-se a mercadoria que leva à felicidade) o que é vendido como felicidade, se não tenho, estou infeliz. Torno-me infeliz porque não me identifico com todos os outros pela identidade do que “temos” e, portanto, o mundo teria acabado para o sujeito que não faz parte do todo. É evidente que ainda há mundo apesar de sua reificação e alienação. Em tempos sombrios, em que os discursos de idolatria tomam conta do cotidiano como discurso dominante presente, quem se opõe ao mundo doente³³¹, sofre.

Esse sofrimento não é o da pessoa permanentemente infeliz. Mas, o da resistência de ver um mundo em que pessoas infelizes precisam de um discurso incutido de ódio à diferença para reafirmar a sua identidade, a sua unidade, e propagar a violência para ter um falso instante de felicidade: gozo através do aniquilamento do outro. Gozo e não prazer porque não perdura no tempo e porque é incontrollável, exige sua realização imediata dentro do projeto de aniquilamento para ter seu (perverso) instante de realização. Eis aí o núcleo do discurso da violência conjugado com o estado primitivo de certas psiques que, sem fazer reducionismos psicanalíticos de análise de determinadas personalidades que não estaríamos aptos a fazer neste espaço, cabe-nos apenas dizer, perderam o momento de amadurecimento de seu aparelho psíquico. E, por isso, utilizam-se da ideia de mito para propagar seu discurso, às vezes apenas como o grito de quem quer aqui-e-agora algo que o faça sentir vivo o que, na verdade, já está apodrecido; e às vezes em uma forma ardilosamente articulada de “*encanto e ideologia*” que, dirá Adorno em *Dialética Negativa*, são a mesma coisa e *tem com objetivo primário provocar*

³³¹ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p. 94: “Mas como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente. Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado. Rejeitam-se as relações conceituais porque são um esforço incomodo e inútil”.

a dor aos diferentes, sob a justificativa da pretensa autoconservação daqueles que são iguais a si:

[...] a consciência infeliz não é nenhuma veleidade cega do espírito, mas lhe é inerente, a única dignidade autêntica que ele recebeu na separação do corpo vivo. Ela o lembra, negativamente, de seu aspecto corpóreo; por si só, o fato de ele ser capaz disso já lhe confere alguma esperança. O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência: “Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito”; é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia. *O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. “A dor diz: pereça”*. Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora. A supressão do sofrimento ou a sua atenuação até um certo grau que não pode ser antecipado teoricamente e ao qual não se pode ordenar nenhum limite não depende do indivíduo singular, mas apenas da espécie à qual ele ainda pertence mesmo lá onde se liberta dela subjetivamente e é impelido objetivamente para a solidão absoluta de um objeto indefeso. Todas as atividades da espécie remetem à sua perpetuação física, por mais que os homens o desconheçam, se autonomizem organizacionalmente e não continuem a se ocupar com isso senão de modo ocasional. Até mesmo as iniciativas que a sociedade toma para se destruir são, enquanto autoconservação desencadeada, absurdas. Ao mesmo tempo, elas são ações inconscientes para si mesmas contra o sofrimento. Limitadas certamente em seu próprio elemento, sua particularidade total se volta contra o sofrimento³³².

Adorno traça a urgência de uma crítica imanente (positiva), mas por subvertê-la através do olhar lançado por via do negativo. Não segue o ideal normativo de um discurso legitimador (o conceito), afinal, isso seria trair seu próprio modo de pensar negativamente dialético. Pois, *procura perceber não o que a coisa indica que deveria ser, mas sim porque nela está o indício que diz o que ela ainda não é: o sofrimento*. Frisamos no trecho acima a frase que diz “o momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz pereça’”. É que o sofrimento também pode estar dando-se num momento de experiência de aflição social.

O sofrimento daquele que vê o estado do mundo em que vivemos não é outra coisa do que a luta contra a dor desencadeada no mundo com os mais variados nomes e lugares de autoconservação do uno, da totalidade, que vestem outros nomes dependendo do contexto e do lugar, fascismo, racismo, sexismo, são o mesmo nome para o ódio à diferença. Esse sofrimento é resistência e uma forma de tentar ainda manter a psique com alguma sanidade. O problema é que o aparelho psíquico social se mistura em suas dores e os sujeitos adoecem. Apesar da resistência, seja pela alienação causada pela estrutura social em que estamos submersos em uma velocidade acelerada de destruição (humana e ecológica), seja por enxergar o estado do mundo

³³² ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 173.

como está, adoecemos com este mal-estar que nos atravessa. Ou seja, se, por um lado, há um sofrimento propositalmente administrado no mundo; por outro, quem o enxerga de algum modo, sofre com a administração do mesmo. Há muita dor no mundo, sim. Mas há ainda o instante do aqui e agora em que é possível, apesar de tudo, respirar, pois: “o tempo certo está aí”³³³.

O mal-estar existe porque estamos amarrados uns aos outros, mas não conseguimos *cair* no mundo, disse Freud em *Mal-estar na civilização*. Não conseguimos nos desamarrar das amarras totalizantes. Morremos, mas algo fica enquanto passado e memória, como disse Hölderlin: “Certo, o tempo de nossa vida é limitado, podemos ver e contar os anos, mas a idade dos povos podem olhos mortais abraçá-las?”³³⁴, e a memória dos povos é algo que precisamos, constantemente, visitar e fazer justiça, como herança e responsabilidade.

A gente recebe o mundo e entrega um mundo. O corpo envelhece, há algo em nossa condição de mortalidade que nos convoca à uma responsabilidade. Mas, sofremos com o próprio modo de vida, de cultura e contratos criados. A negação do mal-estar não é o bem-estar pensado pelo neoliberalismo. O problema é que desejos não são objetivos. A não concretização dos desejos, muitas vezes introjetados pelo modo de vida que operamos, faz com que criemos um muro de defesas que divide nós e eles, seja lá quem esteja do outro lado. Quando saio desse falso ideal, coloco-me em choque com os outros que são diferentes de mim, por isso, preciso aniquilar essa diferença para que haja o retorno para minha zona de conforto. O que se quer deixar claro com isso é que a estrutura social e as mudanças culturais criam impactos, evidentemente para o corpo psíquico social, tal como o sofrimento psíquico para o indivíduo, que se encontra como mônada em si mesmo, em seu sistema fechado com olhar voltado a si, e:

Expostos sem resistência ao monstro coletivo, eles perdem a sua identidade. Não é de todo improvável que com isso o encanto se destrua por si mesmo. Aquilo que estaria outrora tentado a negar de maneira falaciosa a estrutura total da sociedade sob o nome do pluralismo recebe a sua verdade de uma tal desintegração que se anuncia; ao mesmo tempo do horror e de uma realidade na qual o encanto explode. O mal-estar da civilização, de Freud, possui um conteúdo que só muito dificilmente estava presente para ele; não é apenas na *psyche* dos indivíduos socializados que a pulsão para a agressão se acumula até se tornar um ímpeto abertamente destrutivo, mas a socialização total prepara objetivamente o surgimento de seu termo antagônico, sem que se possa até hoje dizer se este seria a catástrofe ou a libertação. Um esquema involuntário referente a isso foi projetado pelos sistemas filosóficos que, do mesmo modo, com uma unidade crescente, desqualificam seu elemento heterogêneo, quer ele seja chamado de sensação, de não-eu ou de qualquer outra coisa, até transformá-lo naquele elemento caótico, cujo nome Kant utilizava para designar o heterogêneo.

³³³ ROSENZWEIG, Franz. *Das Büchlein des gesunden und kranken enschenverstandes*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992, p. 105.

³³⁴ HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Seleção e tradução Paulo Quintela. 2º vol. Coimbra: Atlântida, 1959; Lisboa: Relógio D'Água, 1991, p. 102.

Aquilo que se prefere chamar de angústia e que é dignificado como um existencial não passa de uma claustrofobia no mundo: no sistema fechado. Ela perpetua o encanto sob a forma da frieza que reina entre os homens, uma frieza sem a qual a desgraça não poderia se repetir. Quem não é frio torna-se frio (como o assassino torna fria a sua vítima, segundo a figura de linguagem vulgar) e deve se sentir condenado. Com a angústia e o seu fundamento, talvez desaparecesse também a frieza. Na frieza universal, a angústia é a figura necessária da maldição que pesa sobre aqueles que padecem dela. O que o domínio do princípio de identidade tolera no não-idêntico é por sua vez mediatizado pela coerção à identidade, resto magro depois que a identificação cortou para si sua própria parte. Sob o encanto, aquilo que é diverso e cuja mais mínima adição seria certamente incompatível com esse encanto se transforma ainda em veneno³³⁵.

A experiência social do sofrimento carrega consigo a lógica de um golpe de força. Há um sentido de mal-estar que ainda não fora reconhecido ou nomeado coletivamente e possui sintomas individuais. São formas de sofrimento que “ainda não podem ser nomeadas e outras que já não podem mais ser reconhecidas, assim como há mitos individuais e coletivos, transitórios e permanentes, típicos e atípicos”³³⁶. O sofrimento é uma experiência compartilhada. A pessoa que sofre já não vê mais aquilo que por ventura tenha ela mesma feito para provocar o sofrimento. Ela é *todo* sofrimento. A questão primordial para nossos autores é, antes de tudo, o sofrimento daquele que está em meio a uma guerra ou morrendo de fome. Esse sofrimento está ainda na anterioridade, trata-se da questão material propriamente e que, com o modo operacional do sistema vigente, evidentemente, propaga-se para continuar acontecendo. Mas este mesmo modo de estrutura permite a frieza com que se olha para aquele que sofre. Diante de tantas esferas de sofrimento, não se pode romantiza-lo: é urgente a criação de condições de sobrevivência e luta contra tal sofrimento. Como “o pensamento não é o reflexo da coisa [...] mas ele vai à coisa mesma”³³⁷ e um pensamento que se pretenda ético não pode admitir o cinismo contido em toda discurso que contenha, de algum modo, a frase: “eu apenas obedeco ordens” (como no caso dos “carrascos involuntários” do nazismo ou da ditadura militar brasileira), pois não há possibilidade de um assassinato ético.

Nos narcisismos das pequenas diferenças, vamos nos distanciando dos outros, fazendo com que a vida vá tornando-se *intolerável*, então, passo a suportar/tolerar o meu próximo ao invés de portar comigo a responsabilidade ética com a qual devo estender minha mão ao outro. Nesses pequenos quadrados, criam-se as ilusões de felicidade, rasa e falsa. Os atos da experiência em si modificam, no tempo e na cultura, as formas de sofrimento, é por isso que ele se torna uma categoria também do campo político: todo o instante de decisão é um instante

³³⁵ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 287.

³³⁶ DUNKER, Christian Ingo Lenz. Mal-estar, sofrimento e sintoma. In *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP, vol. 23, n. 1, 2012, p. 115-136.

³³⁷ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 175.

em que se decide pela radicalidade ética ou por escolhas morais e políticas que podem causar sofrimento ao outro. O modo de vida escolhido³³⁸ opera sobre a minha relação com os outros. Por isso, na ilusão de manter-se protegido, criam-se redomas para manter a unidade quando se percebe que essa diminui ou começa escapar: “sofro porque há um outro problemático”, por isso devo repensar as leis, além da narração daquele que, alienado, sente-se perdido e precisa buscar reconhecimento, criando-se o imaginário de uma identidade fechada e protegida pelos muros, que acaba por criar uma vida danificada. Essa vida danificada aponta para uma alienação da alma, pois as outras formas de vida não deram certo, então o sujeito começa a sentir-se indeterminado, precisando resgatar (diante da falta) sua identidade para alcançar o bem-estar numa ilusão de felicidade e de unicidade. No ideal de felicidade, eu incluo os sujeitos iguais a mim, os meus pares, no momento super-egoico (diante do excesso). Nesse instante extremo de excesso de Eu e da unidade, é o instante mais urgente em que o Outro insurge-se: é o Outro que rompe com o eu egoico.

O que é mais interessante e importante aqui é que seja o diagnóstico de uma perda de experiência em si que aponte para a perda da experiência do Outro, ou a experiência da perda do Outro na direção que se prende à experiência da perda de si, nenhuma das formas leva a totalidade do sistema, como bem aponta Dunker. *Isso quer dizer, o universal está fraturado*. Estamos diante de um tempo cujas patologias do sofrimento só podem ser pensadas como um não-todo, como ruptura do sistema que se pretende uno, precisamente por isso, estão imbricadas para auxiliar numa análise da teoria social de nossos tempos que exige atenção aos sintomas, sofrimentos e dores.

Nós podemos não saber o que é o bem absoluto ou a norma absoluta, nós podemos nem mesmo saber o que é o homem, o humano ou a humanidade – mas o que o inumano é, nós de fato sabemos muito bem. Diria que o lugar da filosofia moral hoje está mais na denúncia concreta do inumano no que em tentativas vagas e abstratas de situar o homem em sua existência³³⁹.

O olhar sensível da filosofia precisa estar voltado a apontar, denunciar e propor contra o inumano, ultrapassando as linhas que pretendem margear o sofrimento administrado para

³³⁸ DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, pp. 115-136: “O problema do mal-estar agora pode ser reescrito como perda da experiência, não só adotando por referência a oposição histórica entre modernidade e pré-modernidade, mas também pela oposição entre mononaturalismo e multinaturalismo. Entendemos agora por que a metadiagnóstica centrada na ideia de excesso de experiências improdutivas de determinação só percebe nas experiências indeterminativas improdutividade ou déficit de determinação. É porque este diagnóstico se emparelha com o mononaturalismo totemista, que só consegue perceber um mesmo mundo, idêntico a si e no qual “nós” somos o elemento variável. O sofrimento de indeterminação tende a ser abordado como mais esquemas determinativos em vez de reconhecido no quadro de outra dialética do reconhecimento”.

³³⁹ ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 261.

provocar a permanência de instantes de inumanidade. Como refere Adorno, podemos não saber exatamente o que é bem absoluto, ou mesmo o conceito verdadeiro de humanidade se houvesse um, mas sabemos com certeza o que não queremos da dor que corta a pele e manifesta-se em forma de sofrimento, da fome que dói o estômago até que o corpo vire um conjunto de pele sobre osso, ou da extração de pele de animais vivos para que possamos nós, humanos, vestir suas peles. Não há nada que justifique tal sofrimento, ainda que não haja uma norma absoluta que nos diga o que é correto, nem qual o procedimento adequado que nos poderia levar a estas normas. Mas temos uma indicação do que não é correto por via de um estado de coisas em que existe sofrimento desnecessário, um mal estado de coisas que fazem doer é um sofrimento administrado e que pode causar a maior das injustiças. Não é possível chegar à situação correta por meio de uma aproximação longa e lenta do ideal regulador por meio de um processo adequado que levaria em conta a situação social de todos os envolvidos. O que é possível e urgente é, por meio da negação determinada do sofrimento, chegar a uma situação adequada para a urgência do momento que teria seu “telos na negação do sofrimento físico ainda do último dos seus membros³⁴⁰ e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento”³⁴¹.

Entretanto, não se está falando da abolição completa dos sofrimentos de uma sociedade. Para o relojoeiro da filosofia, não é possível uma sociedade emancipada³⁴² que não haja algum sofrimento³⁴³. Afinal, na sociedade emancipada, as pessoas sofreriam desilusões, perdas,

³⁴⁰ Compreendemos membros aqui com todos os seres vivos sobre este planeta e sobre os quais nenhum de nós estaria autorizado a auferir sofrimento de forma deliberada e administrada.

³⁴¹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*, p. 174.

³⁴² Adorno ao retomar Kant, aborda o conceito de “*Mündigkeit*”, que significa autonomia, maioridade, não dominação, emancipação. Em tradução literal do alemão para o português, *Münd* significa boca, e *Mündigkeit* é o sujeito que fala por sua própria boca. Consecutivamente, é aquele que executa por si seu próprio processo de escolha. Emancipar significa criar condições para que cada um possa viver livremente, possa ser capaz de desenvolver todas suas potencialidades. Entretanto, evidentemente há muitos desafios para uma sociedade verdadeiramente emancipada, incluindo aí a responsabilidade para com os outros. A emancipação, para Adorno, é possível através dos processos formadores, isto é, do esclarecimento em primeiro lugar, e da educação, Cf. ADORNO, T.W. *Educação e Emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, 3ª edição, Editora: Paz e Terra, 1995. E também cf.: HORKHEIMER, M.: ADORNO. T.W. *Dialética Negativa*, por exemplo, p. 41: “Nas palavras de Kant, o esclarecimento “é a saída do homem de sua menoridade, da qual é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem”. “Entendimento sem a direção de outrem” é o entendimento dirigido pela razão. Isso significa simplesmente que, graças a sua própria coerência, ele reúne em um sistema os diversos conhecimentos isolados. “A razão [...] tem por único objeto o entendimento e sua aplicação funcional.” Ela estabelece, “como objetivo das operações do entendimento, uma certa unidade coletiva”, e essa unidade é o sistema”.

³⁴³ O sofrimento faz parte de uma sociedade emancipada porque nessa sociedade necessariamente os sujeitos enfrentariam, por via do pensamento dialético negativo, com as problemáticas existentes no meio social e com sua subjetividade e, justamente por isso, os sujeitos pensantes se insurgiriam contra o sofrimento sem sentido. Cf, por exemplo, HORKHEIMER, M.: ADORNO. T.W. *Dialética Negativa*, por exemplo, p. 69: HORKHEIMER, M.: ADORNO. T.W. *Dialética Negativa*, por exemplo, p. 69: “Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação. O descaramento

doenças e experimentariam outras fontes de desprazer que inevitavelmente levam ao sofrimento, mas um sofrimento que é, novamente, intrínseco à constituição social e da estrutura. O contrário disso seria uma sociedade falsa e completamente anestesiada, vivendo em um limbo social inexistente, com relações forjadas, talvez até mesmo delirantes.

Para o filósofo frankfurtiano, a sociedade emancipada caracterizada essencialmente por uma redução significativa do tipo de sofrimento que padece. Isso é, o “sofrimento-sem-sentido”, o sofrimento que pode ser suprimido por uma organização social que esteja voltada para a satisfação das *necessidades* das pessoas e não para a autovalorização do capital. Não seria difícil apontarmos para a infinidade de casos de sofrimento que atingem essa ordem das necessidades além do tempo dispendido em atividades no trabalho ao invés do tempo livre. Antes, as condições de escassez fugiam ao controle humano, mas com as forças produtivas desenvolvidas, o problema tornou-se a distribuição de suprimentos para a supressão dos sofrimentos dessa ordem. Ao conhecermos o falso, já é um caminho para sabermos o correto, o melhor, segundo Adorno.

Em síntese e mui rapidamente, Adorno utiliza a crítica imanente³⁴⁴ positiva no sentido instrumental, perseguindo a contradição entre o conceito e a coisa de modo a desenvolver uma crítica tanto do conceito como da coisa. Em última instância, sua crítica é justificada com base na crítica imanente negativa, onde o sofrimento desnecessário já poderia estar suprimido, é o indicativo de que as coisas não estão bem e isso inaugura a necessidade da crítica, isso é, a crítica do sofrimento social por via da negatividade. Assim, duas constatações sobre o sofrimento em Adorno ficam evidentes a partir de *Dialética Negativa*: a existência do sofrimento-sem-sentido na sociedade, especialmente causado pelo modo de vida escolhido e pela distribuição dos bens de produção; e que podemos não saber o que seria uma sociedade boa, mas que sabemos o que é uma sociedade má.

Levinas realiza, no texto *La Souffrance Inutile*, em *Entre Nous*, uma fenomenologia do sofrimento. O sofrimento, de certo modo, significa a transmutação da sensibilidade em *absoluta vulnerabilidade*. Nessa relação, há uma passividade que não se entrega à uma bipolaridade

da pergunta retórica: “Mas o que é que as pessoas querem?” consiste em dirigir-se às pessoas como sujeitos pensantes, quando sua missão específica é desacostumá-las da subjetividade”.

³⁴⁴ Crítica imanente significa a ausência de um critério externo ao objeto para julgá-lo. Cf. ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 157 e 168: “A crítica imanente tem seus limites no fato de que, por fim, a lei da conexão de imanência se confunde com a ofuscação que seria preciso quebrar. Mas esse instante, que só é verdadeiramente o salto qualitativo, não se produz senão na realização da dialética imanente que tem a característica de se transcender”. Adorno defende, portanto, uma forma de crítica imanente que, ao fim e ao cabo, possui a capacidade de transcendência, de ir mais além do próprio objeto e de seu conceito, “Enquanto dialética, a teoria precisa – como em grande parte a teoria marxista – ser imanente, mesmo que ela negue por fim toda a esfera na qual se movimenta”.

“ativo-passiva”. Aquele que sofre está só com o seu sofrimento; ao vivenciar este sofrimento, o sofredor é todo uma passividade extrema em sua radicalização – passividade extrema, desamparo, abandono e solidão, como destaca Levinas. O *Dasein* daquele que sofre é determinado pelo sofrimento mesmo. O sujeito sofredor sofre em seu ser e sob seu ser e, no entanto, seu ser (*Dasein*) está retirado da ordem do mundo e do mundo da ordem. Não há para aquele que sofre consolo possível, o ser torna-se insustentável, absoluto: puro sofrimento.

Para Levinas, a condição absoluta do ser de sofrimento não é algo sem saída ou sem solução. Esse sofrimento absoluto do ser seria, em verdade, o ser mesmo, porque o mal é, de certa forma, a lógica do ser. Assim, o que é necessário para desestabilizar o sofrimento do ser é compreender que essa densidade absoluta do sofrimento não é definitiva. Ele pode ser ultrapassado porque contém em si algo para além do poder ontológico. Uma dinâmica de intensificação que se torna a si mesma insuportável. A insuportabilidade, por sua vez, esgota as reservas ontológicas, ultrapassa fronteira e a margem da razão que até então estavam abrigadas na pele do sofredor. Essa superfície é corroída pela consistência material do ser em sofrimento que até separava, por essa película, um *Dasein* do outro. Porém, toda a tensão do sofrimento, sua insuportabilidade mesma, sua condensação, provoca uma rachadura no bloco do absoluto sofredor. *Nesse instante a subjetividade escorre*. Torna-se, como vimos no primeiro capítulo, *nudez*. Encontrando-se ex-posta, absolutamente ex-põem-se.

No instante em que a subjetividade rompe com a casca e expõem-se como sofrimento, ela toca, ela respinga na pele de um outro em forma de provocação. A nudez provoca quem está do lado de fora. É uma “nudez que no ser não se resolve”³⁴⁵. O instante de in-decisão entre o que sofre pelo sofrimento do outro como por não sofrer no outro, ninguém pode substituir-se ao outro para sofrer seu sofrimento, no entanto, sofre *com* o outro, é a, segundo Ricardo Timm de Souza, o que “conduz à indeterminação original de todo nascimento, a uma aurora ética de tons indefinidos, mas reais”³⁴⁶.

O sofrimento é, então, o primeiro passo da história da ética. É onde ocorre a fundação de uma perspectiva ética radical em sentido mais profundo. A subjetividade potencial contamina-se sem poder voltar ao seu estado anterior pela revolução do sofrimento absoluto. É por causa deste absoluto que ela mesma é desafiada absolutamente a constituir-se como subjetividade. Veja-se, não se estar a falar da totalidade absoluta, mas daquilo que chega a tal

³⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. “La souffrance inutile”. In *Entre nous*, p. 110.

³⁴⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. “Reflexões sobre a questão do sofrimento a partir de Emil Cioran e Emmanuel Levinas – Ontologia, ética, substituição e subjetividade”. In *Revista Veritas*, n. 147 – setembro de 1992, p. 387-395, Porto Alegre – RS.

ponto do absoluto que em seu maior ponto de torsão e tensão rompe-se fazendo-se toda abertura à nudez do rosto de outrem, a subjetividade mesma em sua constituição a partir do toque do outro e com o outro. Porque o outro sofre, sou eu sofredor, compartilho dessa responsabilidade radical por ele e por mim, lá no instante em que a subjetividade se constitui em si, contendo ali o último sentido, mas também o original. Todo o sofrimento inútil do outro constitui o “nó mesmo da subjetividade humana”³⁴⁷, eis aí a condição de *refém (otage)* do Outro abordada no primeiro capítulo.

Levinas constata, assim como Adorno, o sem-sentido do sofrimento na condição do absoluto, trazendo a exigência *positiva* de “sustentar a insustentabilidade da dor de outrem de forma substitutiva, de suportar a absoluta inutilidade do sofrimento pela absoluta utilidade de uma subjetividade que só tem sentido se sua constituição for a constituição do serviço tão radical que possa “mergulhar” no tempo concentrado da dor”³⁴⁸. Quer dizer, “o tempo do outro sofredor é o primeiro tempo para além da Ontologia”³⁴⁹, para um sentido do “além-de-ser” da dor. A via do sofrimento é o acesso para toda a filosofia de Levinas (e também de Adorno, como vimos), é o que permite de modo sensível perceber sua complexidade. *É que o sofrimento do outro exige a substituição da Ontologia pela Ética: ética enquanto filosofia primeira*. A totalidade ontológica desmancha-se diante da ética não neutra. Todo o horizonte de sentidos, até então fechado e obcecado em si mesmo, é aberto, rompido, pela provocação externa do sofrimento. Dá-se o encontro radical com o sofrimento materializado em outrem. A inversão da Ontologia em Ética abre o sentido do sentido, a origem mesmo da história humana, como possibilidade de um sentido de realidade realmente humano, com menos estatizações do tempo, mas com a temporalidade dos encontros passando pelo outro, a partir da dignidade deste outro. A velocidade com que os sofrimentos se tornam violência sentida na carne de cada ser solidário, exige de nós uma resposta ética para a ruptura de todo sofrimento inútil ou, como vimos em Adorno, todo sofrimento-sem-sentido.

“*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*”, abrimos este tópico com mais uma frase de Paul Celan, que quer dizer: “o mundo se foi, eu tenho que te portar”. Neste verso, o que está em questão não é o ter do sentido neoliberal material, mas o da responsabilidade. *Fort*, em alemão, tem um peso maior do que sua mera tradução para o português, que poderia ter o

³⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. “La souffrance inutile”. In *Entre nous*, p. 111.

³⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. “Reflexões sobre a questão do sofrimento a partir de Emil Cioran e Emmanuel Levinas – Ontologia, ética, substituição e subjetividade”. In *Revista Veritas*, n. 147 – setembro de 1992, p. 387-395, Porto Alegre – RS.

³⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. “Reflexões sobre a questão do sofrimento a partir de Emil Cioran e Emmanuel Levinas – Ontologia, ética, substituição e subjetividade”. In *Revista Veritas*, n. 147 – setembro de 1992, p. 387-395, Porto Alegre – RS.

sentido de “acabou”, “se foi”; no poema, não seria diferente, significa algo mais. É aquilo que está longe, distante, acabou, está acabado, longe, distante: se foi. Há no verso duas proposições que, de algum modo, relacionam-se com o mal-estar de nosso tempo, o da suposta civilização em progresso pelo progresso.

Duas proposições em um só verso significam o corpo e o tempo do poema. A primeira traz o verbo ser (*sein*), enunciando o presente do indicativo *ist* (uma espécie de “é”): “*Die Welt ist fort*”. A segunda é o coração do corpo do poema: “*ich muss dich tragen*” (eu tenho que te portar). Como é possível, se o mundo acabou, portar alguém? Portar-se a alguém? Carregar ou levar alguém? A contradição poética, desconstrutiva³⁵⁰, aproxima dois absolutos “eu” e “tu”, numa cena sem cena que é o poema, inaugura-se um re-pensar o mundo e tudo que é do mundo, o instituído no/do mundo em geral. Dois instantes separados por uma vírgula, numa relação sem relação, des-ligados por um traço de interrupção que não é em si negativa. Significa a infinitude da própria relação, tanto ligante quanto desligante (como no outro verso de Celan já citado por nós: “*Wir scheiden umschlungen*”³⁵¹).

Com toda sua po-ética, Celan nos diz mais do que um verso, diz um pensamento. Pensamento do poema, do pensado, do eu e do mundo³⁵². É um pensamento poético-filosófico que se debruça a pensar a partir deste singular distanciamento no horizonte: *Fort*. O poema repensa a partir de uma sujeição responsabilizante por um outro todo outro³⁵³. Um “tu” não apenas humano. Mas um *todo outro*. Há nesse verso uma hiper-radicalidade. Diante do mundo que se foi, há ainda que portar o Outro, todo outro. Os outros do mundo. No momento em que nenhum mundo mais está aí, aqui, ou lá, e que tudo se foi, o mundo se foi, porque levado ao extremo da dor sobre a terra, mundo algum pode nos sustentar. *Não há mais alibi possível, por isso, me vejo responsável por portar a ti comigo*. É essa a única possibilidade de sobrevivermos.

No cansaço de uma responsabilidade insistente diante de um mundo que não serve mais de território ou abrigo para cada um ser por si, estou sozinho contigo, estamos sozinhos: “essa declaração é também uma espécie de compromisso”³⁵⁴ pois “o fato de o particular não se dissolver filosoficamente na universalidade exige que ele também não se feche na obstinação

³⁵⁰ Nesse sentido, falamos em termos derridianos. E sobre poesia e desconstrução, conferir, por exemplo, os seguintes textos: DERRIDA, J. *O monolinguismo do outro*. Trad. Fernanda Bernardo. Campo das Letras: Porto, 2001. Cf., também, DARRIDA, J. *Shibboleth pour Paul Celan*. Paris: Editions Galilée, 1986.

³⁵¹ “Separamo-nos enlaçados”, CELAN, P. Elogio da distância. In *Sete rosas mais tarde – Antologia Poética*. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y.K. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996. Verso traduzido por Barrento como: “Sou tu quando sou eu”, mas que também poderia ser traduzido (tradução livre) por: “Eu sou tu quando eu eu sou”.

³⁵² Subtraindo a uma ideia Fenomenológica-hermenêutica e também à ideia de Diálogo simétrico, cujo formalismo Celan questiona (refere-se a Gadamer, Heidegger, Buber, Hölderlin, entre outros filósofos).

³⁵³ Cf. DERRIDA, J. *Políticas da Amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras.

³⁵⁴ Jacques Derrida, *Carneiros*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2008, p. 48-49.

do acaso”³⁵⁵. Na experiência da obra de arte, talvez, encontremos toda a possibilidade de sobreviver, como uma forma de trazer à luz a racionalidade eticamente investida, ou seja, eticamente constituída³⁵⁶. E, através da resistência à política, talvez se possa ainda realizar um verdadeiro processo de desconstrução daqueles elementos que, submersos por pretensas totalidades de sentido³⁵⁷, “permanecem a ponto de sucumbir aos escombros da proliferação da não-vida”³⁵⁸. Viver, em um mundo que se foi é já resistir aos projetos de aniquilamento em curso. É que, entre temporalidade e sofrimento exposto ao mundo, há a dimensão é(sté)tica para insurgir-se contra o sofrimento, enquanto experiência de resistência. Sofrimento que é também uma questão política.

3.2.1 *Política e Justiça: “Fala-se em vão de justiça enquanto o último dos navios de guerra não se despedaçar na frente de um afogado”*³⁵⁹

O que vive
incomoda de vida
o silêncio, o sono, o corpo
que sonhou cortar-se
roupas de nuvens.
O que vive choca,
tem dentes, arestas, é espesso.
O que vive é espesso
como um cão, um homem,
como aquele rio.
[...]”³⁶⁰

Aos métodos desdenhosos de escrúpulos os quais a *Realpolitik* fornece o modelo e a retórica irritante de um imprudente idealismo, perdido em sonhos utópicos, mas caindo em poeira³⁶¹.

Não se permitir anexar a “natureza virgem, nem a indústria que a mutila”, é a tarefa para romper com o “aceitar” o destino nos dizeres benjaminianos. Do contrário, serão outra vez mais descartados depois de não mais poder cantar ou pintar entrando para a estatística numérica da “descartabilidade histórica em prol desse destino absoluto”³⁶².

³⁵⁵ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 283.

³⁵⁶ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX*: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004b.

³⁵⁷ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

³⁵⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*. 1ª. ed. Passo Fundo – RS: Editora IFIBE, 2010, p. 34

³⁵⁹ In CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996, p. 23.

³⁶⁰ NETO, João Cabral de Melo. “O Cão sem Plumas”. In *Poesias Completas (1940-1965)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 3a. ed., 1979, p. 13.

³⁶¹ Cf. LEVINAS, E. « Politique après ». In *L’au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, p. 221-229.

³⁶² SOUZA, R. T. *Levinas e a ancestralidade do Mal*, p. 38.

“A busca obsessiva pela justiça inicia pela fissura do opaco”³⁶³, por isso as questões que circundam o campo político são antes uma questão de justiça. Justiça para com o sofrimento. A justiça deverá ser pensada como uma categoria moral, do contrário, restará a sua possibilidade morta. Sua perspectiva deve se dar também a partir da ética para a tentativa de compreensão dessa dor e imprime no tecido temporal da realidade o seu grito de vida. A busca por justiça em seus termos se faz como uma espécie de “intervalo que o humano pode se reencontrar consigo, apesar de tudo”, um gesto de resistência no estranhamento da linguagem que circula pelo mundo do estranho-outro³⁶⁴. O encontro, que permanece outro, e que sua subjetividade deve respeitar, pela diferença, a significância radical do evento deste ato de justiça e de qualquer ato e escolha política.

A política está no âmbito de aplicação da práxis que, por sua vez, é corpórea: preciso do que é diferente a minha consciência, por isso do não-idêntico, para além da não-identidade que poderia acabar na dialética cooptada pela identidade. Enquanto o não-idêntico permanece por sua característica não alcançável, indecifrável, não-idêntico.

É na Segunda Guerra Mundial que o mundo revelará sua verdadeira face. Culminância lógica dos Totalitarismo, a Guerra é também a *culminância da lógica do Ocidente*. O que é o Nazismo: a menos hipócrita das doutrinas, ao afirmar que o Ser é o Mesmo, o Bom, a Totalidade, enquanto o que a isto não pertence, o Não-ser, o Outro, o Diferente, é ou deve ser *Nada*. [...] No Holocausto, como na Bomba Atômica, o ser foi e o não-ser não foi: pertencem ambos, grande extermínio e bomba, ao *mesmo* lado, embora uma certa história tente ensinar o contrário. A grande Razão que culmina no grande Irracionalismo: dois lados de uma mesma moeda totalizante, dois momentos do metabolismo de um mesmo e único modelo trófico hegemônico.³⁶⁵

Justiça é a esperança de que uma promessa aconteça, só há sentido na esperança em seu momento de desesperança³⁶⁶. É porque o tempo está fora do eixo, isso é, temporalidade, um tempo não previsível (*kairos*), que é ainda possível falar em justiça como o instante potente que surge de onde não se espera, ao contrário do que pretende a ontologia, pois como disse Levinas, entre verdade e justiça, fico com a justiça³⁶⁷. Entre Política e Justiça, há um justo-desajuste injusto, que exige a desconstrução de uma herança imaginária daquilo que foi construído. A

³⁶³ SOUZA, R. T. *Levinas e a ancestralidade do Mal*, p. 39.

³⁶⁴ Cf. ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, p. 2.

³⁶⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 22.

³⁶⁶ Cf. SOUZA, R. T. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*.

³⁶⁷ Cf. LEVINAS, E. « Politique après », p. 221-229.

justiça é o núcleo da desconstrução derridiana³⁶⁸, como talvez seja o caminho pelo qual a alteridade é ela mesma, ou a estética funciona como um modo sensível de percepção do real. O *desconcertante* é o que escapa do recalque, pensar é em si transpor: a justiça é hiperbólica, quanto mais se faz dela mais se quer, desejo que se alimenta de si mesmo. Eis aí o núcleo que desestrutura o recalque (*Die Fuge ist der Fug*), a fuga da fuga, para sair do encaixado (*aus den Fugen*). Entretanto, para a justiça possível (*mit Fuge und Recht* – com fuga e direito), é necessário estar convocado à responsabilidade por saber que não há justiça absoluta e que mesmo assim devemos perseguir o que é justo. Mas, o que é justo? E há uma política que seja justa para render justiça ao outro como Outro? Talvez o caminho percorra o tipo de pensamento que quer apenas justiça possível através da singularidade que é a justiça e acolhimento:

O Outro enquanto outro é Outrem. Requer-se a relação do discurso para o <<deixar ser>>; o <<desvelamento>> puro, onde ele se propõe como um tema, não o respeita suficientemente para isso. *Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça*³⁶⁹.

Trata-se de uma relação onde estou infinitamente implicado, ainda para além da minha capacidade de responder, na minha responsabilidade pelo Outro. E sou igualmente responsável, infinitamente, por todos os outros, além do meu próximo. A relação entre um – Eu/Mesmo – e Outro em que o Outro é acolhido pelo Mesmo no discurso, eis ali o que Levinas entende por Justiça. Entre essa limitação da minha capacidade de responder a esmagadora demanda do Outro e de todos os outros. Em outras palavras, a entrada do terceiro – que, estritamente falando, não é uma entrada, já existe no encontro com o Rosto – destaca aqueles que envolviam minha infinita responsabilidade pelo Outro, originada no campo da ética. Com a noção de terceiro, a ética de Levinas reconhece, assim, a necessidade de uma passagem para a política.

É precisamente aqui que, a nosso ver, encontra-se um sério desafio. O próprio Levinas aponta para esse desafio ao caracterizar a relação entre ética e política como um impasse³⁷⁰. O ético é a origem, o fundamento da possibilidade, da política, mas é necessariamente traído na *operação totalitária da política*³⁷¹. A afirmação e negação simultâneas da ética na política implica que a ética e a política permaneçam em uma relação de interrupção permanente, “um

³⁶⁸ Cf., dentre outros textos, Derrida, J. (s.f.). *Margens da Filosofia*. Trad. J. Torres Costa e A. Magalhães. Porto: RÉS Editora. Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.

³⁶⁹ LEVINAS, E. *Totalité et infini*, p. 42-43.

³⁷⁰ Cf., por exemplo, BENSUSSAN, G. “Levinas et la politique”. In *Strasbourg : Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14, 203.

³⁷¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 264 : Il nous rappelle le caractère politique dans un sens très large de tout rationalisme logique, l'alliance de la logique avec la politique.

dever perpétuo de vigilância”³⁷², como Levinas diz. Mas também implica que a ética, em certo sentido, interrompe a política. No entanto, uma interrupção permanente da política pela ética não é adequada, pois não pode realizar os cálculos e comparações que a justiça, quer queira quer não, exige.

Isso é, para Levinas, o caráter absoluto da exigência de responsabilidade decorre do caráter absoluto da face do outro. O eu é responsável pelo outro, independentemente das especificidades sociais, culturais e históricas do outro (e do eu). Essa ideia está presente na ideia de “nudez” da face, para além de todas as contingências do ser, quer dizer, as contingências do domínio da política. A consequência direta dessa nudez é que *a assimetria do espaço ético* (onde a responsabilidade move-se do eu para o outro) *não pode ser diretamente traduzida para a política*, que é o domínio, *a priori*, simétrico dos assuntos particulares para os coletivos. A ética pode indefinidamente perturbar a operação injusta da política, mas apenas perturbá-la. Em termos temporais, o impasse entre ética e política aparece como algo espinhoso, quase intransponível na história. A temporalidade do sujeito enquanto sujeito político é uma temporalidade da história, sendo assim, é incapaz de formar uma experiência escatológica. No campo da política, a relação ética assume a forma de uma experiência original “esquecida” – “esquecida” porque, embora esteja sempre presente na forma de uma perturbação, não pode ser reapresentada e experimentada, pois requer um passado “mais antigo que todo passado”³⁷³.

Assim, como aconteceria o engajamento concreto com a realidade histórico política de maneira a satisfazer os requisitos de sua própria questão de justiça? Para ir além de uma mera interrupção da política, a ética precisaria relacionar e ser presença em categorias sociais e históricas, tornando possível um engajamento concreto. A ética enquanto concretude do real, sendo o gérmen das categorias sociais e históricas, fertilizando-as para além de sua, muitas vezes, esterilidade. Pensando a parir de Levinas, mas indo além, estudiosos como Enrique Dussel³⁷⁴, Robert Gibbs³⁷⁵ e Asher Horowitz³⁷⁶, têm olhado para a dialética como uma ponte (embora não seja a única) para encontrar uma aproximação entre Levinas e a tradição hegeliana-marxista da dialética.

Segundo Horowitz, a dialética negativa de Adorno é a forma de crítica dialética que atende aos requisitos da ética de Levinas e abre a possibilidade de um diálogo produtivo. Em

³⁷² LEVINAS, E. *Face to Face with Levinas*. ed. Richard A. Cohen, SUNY Series in Philosophy (Albany: State University of New York Press, 1986), p. 30.

³⁷³ LEVINAS, E. *Autrement qu'êre*, p. 76

³⁷⁴ DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la Liberacion*. Bogotá: Editorial Nueva America, 1996.

³⁷⁵ GIBBS, Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton Univ. Press, 1992, p. 229–254.

³⁷⁶ HOROWITZ, Asher. *Ethics at a Standstill: History and Subjectivity in Levinas and the Frankfurt School*. Duquesne University Press; 1 edition (February 21, 2008).

Levinas a demanda infinita de responsabilidade não conforta o sujeito, mas também não é uma fusão, já que se constitui enquanto o para-além do ser, o Outro desestabiliza o meu sistema de sentidos, através da relação com ele e sua absoluta passividade. A responsabilidade não é um livre-arbítrio, por isso não pode ser o *locus* da relação ética. A sua lógica é a uma lógica do ser e excluiria a possibilidade de uma relação com o face a face do Outro, com o contrário do que ser ou além do que ser.

É justamente tal responsabilidade pelo outro que fornece ao sujeito moral a possibilidade de liberdade, isto é, liberdade da prisão do eu e de seus desejos. A esperança no pensamento de ética de Levinas, não é a realização da liberdade, mas a esperança de uma *paz ética*³⁷⁷. Justamente, liberdade da prisão do eu e de seus desejos. A saída do isolamento do existir em si mesmo, sem tematizar o outro enquanto objeto, mas através da partilha da existência, a possibilidade de uma comunicação anterior a apreensão do saber: a *razão* aparece no durante, na carícia entre o Dizer e o Dito.

Mas a paz não é o *telos* da história: “da paz”, escreve Levinas, “só pode haver uma escatologia”³⁷⁸. Isso nos leva à segunda limitação das versões hegeliana e marxista da dialética – o que é claro, conectado ao primeiro. Hegel e Marx não apenas não eliminam a noção de liberdade, mas também se apoiam em uma concepção teleológica da história como história universal, uma concepção da história que não deixa espaço para a escatologia não teleológica de Levinas. Horowitz resume bem esse ponto: “se o hegelianismo é a redução idealista da escatologia à história objetiva entendida em termos teleológicos, o materialismo [isto é, o materialismo marxista] seria a redução da história à uma escatologia ainda entendida em termos teleológicos, instrumental-proposicionais”³⁷⁹. Adorno e Levinas transitam entre estas teorias e autores, fazendo a passagem do processo de desencantamento do mundo iluminista, que prometia liberdade, verdades científicas e progresso, mas que acabou legando à razão um instrumento de dominação e mascarando a realidade³⁸⁰, tendo como produto um sistema administrado e capitalista.

³⁷⁷ Cf. LEVINAS, E. *Politique après*, p. 221-229: “A sugestão que a paz é um conceito que transborda o pensamento puramente político” [trad. livre].

³⁷⁸ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*, p. 24.

³⁷⁹ HOROWITZ, A. *Ethics in a Standstill*, p. 28.

³⁸⁰ ADORNO, T. W. *Minima Moralia*, p. 229: “Quem regista os campos de extermínio como um acidente na marcha triunfal da civilização, o martírio dos Judeus como algo indiferente do ponto de vista histórico-universal, não só fica atrás da visão dialética, mas também perverte o sentido da política pessoal: deter o extremo. A transformação da quantidade em qualidade ocorre não só no desenvolvimento das forças produtivas, mas também no aumento da pressão da dominação. Se os Judeus como grupo social são exterminados, enquanto a sociedade continua a reproduzir a vida dos trabalhadores, então a observação de que aqueles são burgueses e o seu destino carece de importância para a grande dinâmica torna-se uma veneta economicista, justamente porque o crime em massa se deveria explicar pela descida da taxa de lucro. O terror consiste em ele permanecer sempre idêntico – a

Esta estrutura provocou o estreitamento da racionalidade crítica e eliminou a tensão entre conceito e realidade. Colocou nos escombros também a real política, pois o sistema administrado não considera as singularidades, o não idêntico, aquilo que aparece de contraditório na vida humana e na sociedade. Dessa forma, o objetivo da política fica encoberto, torna-se um conceito abstrato que está a serviço do sistema instrumental, antes burguês, agora sob o nome de neoliberal. A real política é mais do que aparece de imediato na totalidade da sociedade administrada. Theodor Adorno, a partir da análise da sociedade burguesa, verifica nesse tipo de estrutura o modo como se relaciona com a política, compreendendo que tal sociedade, administrada e burguesa, leva o indivíduo e a sociedade à decadência. Por outro lado, há mecanismos que podem levar ao processo emancipatório, por via da educação, por exemplo, através de uma política negativa.

Para encontrar as perspectivas, acreditamos que é preciso tirar a casca ao redor da política, expor a realidade na qual ela está inserida e dar dinamicidade para que o heterogêneo viva, isso é, deixar a dinamicidade vital da diferença estar no centro dos pensamentos que movimentam o âmbito social e político para uma vida em comunidade. Isso poderia ser feito através da dinâmica da dialética negativa? Em Adorno, a dialética não se completa, ela se detém no momento da negatividade, articulando e tencionando a razão permanentemente; e a medida em que ocorre a reflexividade, a razão vai iluminando e qualificando a realidade sem torná-la abstratamente conceitual. Assim, os elementos cristalizam-se por um movimento objetivo projetando novas constelações.

A dinâmica da qual falamos, essa dinamicidade vital, ou a diversidade, ou a diferença, isso é, o movimento da dialética negativa, pode tencionar, articular e iluminar a política. Isso traz à tona possibilidades emancipatórias da vida e de uma sociedade melhor sem torná-la administrada por um neoliberalismo individualista e predatório. Por via do negativo, a política talvez tenha sua condição vital desobstruída para ser outra vez preservada, despindo a camada idolátrica presente nas configurações políticas atuais. Abrindo espaço à uma nova forma de pensar e fazer política que tenha em seu núcleo a realidade, ou ainda, o não-idêntico.

A manutenção da tensão dentro de uma política negativa figuraria como sua condição vital para que se possa ir além da superfície imediata das coisas, ou dos interesses puramente liberais, fazendo com que haja uma resistência e contraponto à estrutura burguesa e a falsidade do todo e sua pretensa verdade. São sem dúvidas questões por vir, numa construção em

perpetuação da “pré-história” –, mas realizando-se incessantemente como algo distinto, insuspeitado, superior a toda a previsão, sombra fiel das forças produtivas no seu desdobramento. Na violência verifica-se a mesma duplicidade que a crítica da economia política assinalou na produção material”.

comunidade. Mas acreditamos que, para Adorno, não há uma teleologia da sociedade ou uma racionalidade dos acontecimentos previamente fixados, isso é, o todo é o não verdadeiro e, portanto, todo pensamento que pretende fixar algo como universal³⁸¹ antes mesmo do acontecimento é falso. Sendo falso como é, só serve para administrar o mundo para o uno, ou para o sistema que se pretende uno, repulsando toda a negatividade que, ao fim e ao cabo, quer dizer aniquilando a diferença.

Adorno retira a dialética de sua pretensão de totalidade, rejeitando assim a noção de história universal como a história da totalidade. Por meio dessa interpretação e negação simultâneas, a noção de história de Adorno é capaz não apenas de atender aos requisitos de sua filosofia moral, como, ao que nos parece, da ética levinasiana, além de também construir a ponte com a política. Assim, a ética levinasiana, por via da substituição³⁸² – “o coração da racionalidade ética que não é uma política, mas uma fonte de onde pode brotar o sentido ético que possa haver na sociedade da justiça e da política”³⁸³ – poderia encontrar seu elo com a política através da negatividade dialética adorniana.

Assim, Adorno e Levinas não expõem uma teoria ou uma aposta explícita em alguma forma de política como expectativa de emancipação ou partilha da vida em comunidade. Entretanto, a crítica elaborada por esses autores ao modelo convencional universalista pode auxiliar a pensarmos uma política negativa ou uma comunidade da alteridade, temática que restará no por vir de nossos escritos, mas que sem dúvida dá o que pensar. Por enquanto cabe a anotação de que tal movimento poderia trazer uma nova configuração social para a realidade onde uma emancipação seja construída de forma ética. A convocação a pensar o impasse entre ética, justiça e política também é uma convocação provocada pelo sofrimento; especialmente quando o justifica (falsamente) para elaborar tal sofrimento torna-se uma questão política e econômica – como é o caso do assassinato de milhões de judeus, de milhares de crianças que morrem pelo trabalho infantil e de fome, de negros assassinados pelo ódio a cor de sua pele, a morte daqueles que tentam fugir de uma guerra atravessando um oceano. É tarefa³⁸⁴ ética pensar uma política que também contribua para a destruição dos últimos navios de guerra na frente de

³⁸¹ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 22: “Na era da opressão social universal, é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade”.

³⁸² Sobre este aspecto, verificar nosso capítulo 1.

³⁸³ Cf. BRAYNER, André. Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas. Tese de Doutorado defendida na PUCRS. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2807>, acesso 20 dez. 2019, p. 270.

³⁸⁴ PERIUS, Oneide. “Sobre o projeto de uma dialética do esclarecimento”. In PERIUS, Oneide [et al.]. *Filosofia em Debate: questões de ética, educação e política*. Florianópolis: Nefiponline, 2016, p. 151: quando a realidade desmente a razão e suas promessas de reconciliação, o que passa a ser tarefa do filósofo não é continuar simplesmente acusando o irracionalismo da ordem sócio cultural, mas, antes disso, rever o próprio conceito de razão.

um afogado; para que não seja em vão falar de justiça, para que nenhum sofrimento seja administrado ou operacionalizado, nem mesmo por via da política feita por quem governa. A política, por outro lado, em termos derridianos³⁸⁵, dá o que pensar indo mais além: há uma indecidibilidade que ilumina o campo do político como realização do improvável fornecendo pistas para a construção de uma comunidade política que construa seus pilares com base na alteridade. A traição da ética pela política, ou vice-versa, torna-se uma questão dialética que pode encontrar saída por via do negativo. Fazer justiça não é apenas um juízo de valores para reduzir um dano pontual descolado da temporalidade diacrônica que entrelaça passado, presente e futuro e o seu contexto social. Para fazer justiça, e para que a política seja efetivamente um espaço ético, é necessário inverter a hierarquia. Dar voz ao recalcado, desconstruir para que, no movimento de desconstrução, o que estava até então oculto, apareça. Manter-se em vigília para que esse movimento de inversão não se torne apenas a afirmação de uma nova hierarquia, para isso a inversão deve levar ao movimento de deslocamento do sistema, e deslocar-se significa não se fixar a identidades. Por tanto, trazer para o núcleo dessa inversão hierárquica a diferença como fundante de todo o deslocamento do sistema atual para um sistema político comunitário, afinal, a paz é um conceito que sugere, segundo Levinas³⁸⁶, o transbordamento do pensamento puramente político.

³⁸⁵Cf., dentre outras obras do autor, DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 48-49: “Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma neutralização que, praticamente, deixa intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente. (...) Quando digo que essa fase é necessária, a palavra “fase” não é, talvez, a mais rigorosa. Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser passada para podermos ir simplesmente cuidar de outra coisa. A necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui. (...) Dito isso, ater-se, por outro lado, a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído. É preciso, também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior”.

³⁸⁶ Cf. LEVINAS, E. « Politique après ». In *L'au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

3.3. A experiência estética³⁸⁷ para uma crítica anti-idolátrica, ou contra a perversão dos tempos: uma expressão da alteridade do não-idêntico

A totalidade estética é a antítese da totalidade não verdadeira³⁸⁸.

O modo de revelar isso que permanece *outro* apesar de sua revelação não é o pensamento, mas a linguagem do poema³⁸⁹.

A transcendência da idolatria reluz no saber ao qual aporta a serenidade da teoria. Essa transcendência idólatra em um mundo em repouso é um estado de coisas que não se apoia no empírico³⁹⁰.

A arte é a surpresa do inesperado. A obra de arte que é o outro, o outro é o tempo. A obra é o tempo. A doença mental paralisa o tempo. A cognição limitada pela visão do ser em si mesmo provoca a perversão do tempo, violentando a diferença. O tempo passa e corrói a carapaça da lógica. Adorno coloca até o limite a lógica, até chegar a exposição do sofrimento. Levinas rompe o mar de gelo, a casca das nozes da totalidade. Não por acaso a *arte* é uma espécie de desdobramento da verdade do real aceitando a diferença. Uma resistência provocada por essa tensão da dor no íntimo das criaturas que habitam a realidade, espectros de um fim de partida³⁹¹ que se inicia e insiste em iniciar uma vez, outra vez, toda vez de uma outra forma. No íntimo da dor, do sofrimento, o sujeito acha uma forma de, por meio da tinta, evadir de seu ser que é todo sofrimento.

A obra de arte aparece então como um momento em que a humanidade volta a ser possível mesmo diante de um mundo que mata sua humanidade. Veremos que o instante da realização da obra é o seu instante ético. Aquele que a obra se desprende daquele que a coloca

³⁸⁷ Compreende-se por *estética*: “principalmente o exame de manifestação artísticas concretas – obras – em seu teor mais contemporâneo, e não, obviamente, especulações ao estilo das realizadas pela tradição da Filosofia da Arte. Esta conotação, se por um lado renuncia a muitos sentidos desta disciplina [...] – como aquele em que a estética ocupa um lugar central na própria hermenêutica existencial do ser humano –, por outro lado facilita a delimitação do tema”, SOUZA, R. T. de *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*, p. 87: “Ou seja, estética da qual falamos aqui observa as manifestações artísticas de modo inesgotável, sabendo que na obra um lugar de constante busca, que é jamais superado, mas permanece tocando olhares”.

³⁸⁸ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 320.

³⁸⁹ LEVINAS, E. *Sur Maurice Blanchot*. Paris : Fata Morgana, 1975, p. 14.

³⁹⁰ LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*, p. 201.

³⁹¹ BECKETT, S. *Fim de Partida*. Tradução e apresentação de Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 86: “Hamm - Na minha casa. (Pausa. Tom profético, com volúpia) Um dia você ficará cego, como eu. Estará sentado em um lugar qualquer, pequeno ponto perdido no nada, para sempre, no escuro, como eu. (Pausa) Um dia você dirá, estou cansado, vou me sentar, e sentará. Então você dirá, tenho fome, vou me levantar e conseguir o que comer. Mas você não levantará. E você dirá, fiz mal em sentar, mas já que sentei, ficarei sentado mais um pouco, depois levanto e busco o que comer. (Pausa) Ficará um tempo olhando a parede, então você dirá, vou fechar os olhos, cochilar talvez, depois vou me sentir melhor, e você os fechará. E quando reabrir os olhos, não haverá mais parede. (Pausa) Estará rodeado pelo vazio do infinito, nem todos os mortos de todos os tempos, ainda que ressuscitassem, o preencheriam, e então você será como um pedregulho perdido na estepe. (Pausa) Sim, um dia você saberá como é, será como eu, só que não terá ninguém, porque você não terá se apiedado de ninguém e não haverá mais ninguém de quem ter pena”.

no mundo e abre caminhos para outras subjetividades se formarem. Ela toca o Outro. Em nossa época, também seria possível falar que há na arte um potencial de reorganização. Ela também poderia funcionar como uma forma de amparo para a psique que se encontra no estado de sofrimento ou de desorganização incapacitante, como uma saída desse sofrimento, portanto, uma forma de resistência. Mas, mais do que seu potencial talvez terapêutico que não é, apesar de sua importância para a clínica psicológica, nosso tema aqui, a arte potencializa a ordem ao caos e o caos à ordem, questionando a hegemonia a todo instante de sua realização.

Como saída, é preciso ainda escrever, escrever e escrever, para restar humano. É possível ainda escrever para experimentar a utopia de uma condição humana e ao mesmo tempo “a própria utopia da linguagem”³⁹². Direcionamento ao “desconhecido” da temporalidade. Se há uma gramática do sofrimento, há uma linguagem como lugar da experiência do sofrimento da qual nasce a voz humana palavra, palavra-metáfora que vai na fluidez do tempo, metamorfoseando-se em *seu sentido de alteridade* no mundo. O mundo antes acabado encontra um lugar onde volta a respirar. Daquela interrupção, abertura de sentido pela linguagem, o mundo transformou-se porque *eu te portei e permaneci eu mesmo modificado pelo nosso encontro ético*. A arte, ela toda linguagem em forma de é(sté)tica, é alteridade. Que, ao nascer renasce todo o sentido de realidade, contradiz a realidade posta, dada e implementada como pré-estabelecida. Apesar da doença do tempo³⁹³, mesmo quando o simulacro parece infinitamente o nada representando ninguém, respira-se o oxigênio do mundo.

A razão artilosa³⁹⁴, através de suas formas de violência, engendra-se nos tecidos sociais para provocar uma tentativa de assepsia, porém, há sempre um movimento que escapa, basta observar mais atentamente.

Se tu não me denunciares, disse Jürgen rapidamente, é por causa dos ratos.
As pernas tortas voltaram um passo: Por causa dos ratos?
Sim, eles comem partes dos mortos. Das pessoas. É disso que eles vivem.
Quem foi que disse isso?
Nosso professor.
E desde então tu cuida dos ratos? Perguntou o homem.
Deles não, claro! E em seguida ele disse, bem baixinho: É que meu irmão está enterrado lá embaixo. Lá. Jürgen apontou o cajado para os muros de sacos. Nossa

³⁹² BARRENTO, João [et. al.]. “O Pêndulo”. In *O tempo aprazado*. Porto: Assírio e Alvim, 1993, p. 13.

³⁹³ De forma ilustrativa, cf. Adorno para Benjamin, sobre Kafka: “Se Kafka não é nenhum fundador de religião – e nisso você está coberto de razão! Nada mais afastado da verdade! –, com certeza também não é, em absoluto, um poeta da pátria judaica. Nesse ponto, vejo como absolutamente crucial a observação sobre o entrelaçamento dos fatores alemães e judaico. *As asas postiças do anjo* não são uma deformidade, mas seu próprio “traço” – tais asas, sua aparência obsoleta, são a esperança mesma, e outra não há senão essa”, in ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. *Correspondências 1928 – 1940 Adorno-Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 133.

³⁹⁴ SOUZA, R. T. de. *Levinas e a ancestralidade do Mal: Por uma crítica da violência biopolítica*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 09.

casa levou uma bomba. Nós estávamos no porão e de repente a luz se foi. E ele também. Nós ainda chamamos. Ele era menor do que eu. Recém quatro anos. Ele ainda tem de estar por aqui. É muito menor do que eu. [...]
Mas olha só, disse o homem, ele é um professor e tanto; se não sabe nem disso...
Ora, à noite, os ratos dormem. À noite podes ir para casa sem o menor problema. À noite, eles sempre dormem. Quando anoitece, eles já estão dormindo.³⁹⁵

É com “dentes de escrita”³⁹⁶ que a estética faz o movimento silencioso sempre por vir e em movimento pra resistir, re-existir. Estamos às voltas com o que há de mais ancestral da violência que se articula como biopoder ou *nacropolítica*³⁹⁷ na “modernidade tardia” que, em contrapartida, provoca resistência, resistência necessária para a poética da sobrevivência de Paul Celan, ou palavra ética que possibilita a sobrevivência ainda depois de tudo parecer arrasado, para além do absurdo. “A identidade estética deve defender o não idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade”³⁹⁸, no gesto estético há uma delicadeza onde pensar é, antes de um conteúdo particular, negar e resistir ao que é imposto:

Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem. A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo; se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência. Para ela expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas. Eles necessitam um do outro, nenhum dos dois é sem o outro. A expressão é liberada de sua contingência por meio do pensamento, pelo qual a expressão se empenha exatamente como o pensamento se empenha por ela. O pensamento só se torna conclusivo enquanto algo expresso, somente por meio da apresentação linguística; o que é dito de modo frouxo é mal pensado³⁹⁹.

A dialética é a consciência consequente da não identidade⁴⁰⁰, que é o que permite o não-idêntico seguir seu fluxo entre conceito e objeto sem ser subsumido ao conceito. A filosofia da não-identidade ressalta para o diverso, para o diferente; neste sentido, é *antídoto* contra a indiferença e a totalidade lançada em forma de violência contra o diferente. A dialética negativa chama a autorreflexão do pensamento, isso é, ele também, para ser verdadeiro, precisa pensar contra si mesmo. Um pensamento que não negue a si mesmo perde seu instante de realização ao não procurar alcançar o que há de mais exterior que escapa ao conceito. A dialética adorniana

³⁹⁵ WOLFGANG, Borchert. Ora, mas à noite os ratos dormem. In: *Escombros e caprichos: o melhor do conto alemão no Século XX*. Organização de Rolf G. Renner e Marcelo Backes; seleção e prefácio Rolf G. Renner; tradução, posfácio, glossário e notas Marcelo Backes. Porto Alegre: LPM, 2004, p. 133-135.

³⁹⁶ “Falar com os becos sem saída // ali defronte, // da sua // expatriada // significação –: // mastigar // este pão, com // dentes de escrita”, CELAN, P. “A parte de neve”, in CELAN, P. *Sete Rosas mais tarde – Antologia Poética*. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y.K. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996.

³⁹⁷ Sobre este termo, cf. a obra de Achille Mbembe, “*Necropolítica*”.

³⁹⁸ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 15.

³⁹⁹ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 24.

⁴⁰⁰ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 13.

pensa para uma autorreflexão do pensamento tornando-se um modo de resistência à reificação da identidade no conceito⁴⁰¹. Adorno está apontando para a necessidade de uma nova filosofia crítica para a mediação do conhecimento a partir de sua negatividade, do que lhe escapa. Nesse sentido, a filosofia como movimento do pensamento não pode ser, evidentemente, o mesmo que a arte. No entanto, a arte aponta para outras formas de relação com o exterior, com o que escapa. Por isso, *a dialética negativa trabalha de modo similar à arte abraçando a negatividade como condição para expressão da realidade*. A experiência estética é um caminho atravessado pela linguagem filosófica a ser utilizada pela abordagem da dialética negativa:

Junto à filosofia confirma-se uma experiência que Schönberg observou na teoria musical tradicional: não se aprende propriamente a partir dessa teoria musical senão como um andamento começa e termina, nada sobre ele mesmo, sobre seu transcurso. De maneira análoga, seria preciso que a filosofia não fosse reduzida a categorias, mas, em certo sentido, primeiro compusesse a si mesma. No curso de sua progressão, ela precisa se renovar incessantemente, a partir de sua própria força do mesmo modo que a partir do atrito com aquilo com o que se mede; é aquilo que se passa nela que decide, não uma tese ou posição; o tecido, não o curso de via única dedutivo ou indutivo do pensamento. Por isso, a filosofia é essencialmente não relatável⁴⁰².

Nesse ponto que a arte e a racionalidade estética que ela exige são fundamentais para a compreensão da proposta filosófica de Adorno; o elemento não relatável da filosofia encontra-se também na arte. A arte que não se restringe a fetiche ou a bem de consumo do mercado exige um sujeito ativo, capaz de avançar frente o enigma de cada obra; “a arte, com sua negatividade imanente, aponta para a sobrevivência da utopia e também da capacidade de resistência no interior da sociedade reificada”⁴⁰³. Como para Ricardo Timm, na obra de arte repousa a utopia através de uma intersecção entre aquele exprimir com dentes de escrita, fazer uma torção até que chegue o inacessível e o realizável; na obra de arte há um conteúdo de realidade que escapa à qualquer ideia de totalidade, “uma realidade às margens do ser, o diferente, o diverso,

⁴⁰¹ A título ilustrativo, cf. Adorno para Benjamin em 17 de dezembro de 1934, falando sobre Kafka: “Por certo, como reverso do mundo das coisas, Odradek é um signo da distorção – mas como tal precisamente um emblema do transcender, do limite último e da reconciliação entre o orgânico e o inorgânico ou da superação da morte: Odradek “sobrevive”. Em outras palavras, é somente a uma vida deturpada em forma de coisa que se promete a escapatória do âmbito da natureza (e essa é também a razão mais profunda pela qual sou contra estabelecer uma relação imediata com o “valor de uso” em outros contextos!). Há mais do que simples “nuvem” aqui, pois a dialética e a imagem da nuvem, não cabem certamente que sejam “esclarecidas”, mas dialetizadas de alto a baixo – para em certa medida fazer chover as parábolas – tal permanece o desígnio mais íntimo de qualquer interpretação de Kafka: desígnio idêntico à articulação teórica da “imagem dialética”. Não, Odradek é tão dialético que dele propriamente se pode dizer que “um quase nada faz ficar tudo bem”, in ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. *Correspondências 1928 – 1940 Adorno-Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 132.

⁴⁰² ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 36-37.

⁴⁰³ PERIUS, O. *Esclarecimento e dialética negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno*. Passo Fundo: IFIBE, 2008., p. 131.

realidade que vem do diverso sem violência”⁴⁰⁴. A dimensão mimética do pensamento estético faz aparecer, saltar, no interior do mundo administrado, uma outra racionalidade possível; uma outra forma de relação fora da dominação. Sem esquecer da advertência de que a dialética, exigindo mais do sujeito, não se dá ao relativismo ou ao absolutismo, ela não é um meio termo. Ela procura atravessar os extremos caminhando a partir de sua própria forma de proceder até que disto se exprima sua não verdade. TÜRCKE faz uma analogia interessante ao afirmar que a dialética negativa é um procedimento musical cheia de variações:

O tema não existe sem as variações. São elas que revelam, por suas voltas e viradas grandiosas, cada vez mais o tema. O tema não se manifesta senão nas variações; quanto mais variações, tanto mais nítido ele se torna. Mas a sequência das variações não obedece a uma lógica estrita; não está conduzida pelos conceitos de fundamento e de consequência, pois o próprio tema questiona a validade incondicional dos termos. Assim, as variações não resultam uma da outra com necessidade lógica, não formam elos de uma cadeia lógica, que ou chega a um fim ou volta ao início. Formam, antes, o que Adorno, em outro contexto, chamou de ‘constelação’⁴⁰⁵.

TÜRCKE reforça o caráter estético e expressivo da dialética negativa numa tessitura de construção/expressão da realidade a partir do pensamento e da negação, pois, para Adorno, “todo pensamento provoca virtualmente um movimento negativo”⁴⁰⁶. O pensamento deve seguir momentos constelatórios exatamente porque na dialética a imediatidade não permanece como aquilo que se apresenta imediatamente; ao contrário, trata-se de um instante de realização em que o tema e suas variações auxiliam na explicação do que é a coisa. “O método da dialética negativa obedece ao próprio conteúdo desta. O procedimento lúdico-saltitante evidencia-se como altamente consequente: imanente ao conteúdo”. As variações provocam, por sua vez, uma aproximação do objeto, além de toda identificação, como o dizer além do dito levinasiano. Assim, as “chamadas variações praticam, em escala macrológica, o que cada uma pretende realizar micrologicamente”⁴⁰⁷, a linguagem assume o seu caráter dialético explicativo reciprocamente aos objetos.

Adorno, com efeito, depara-se, em qualquer conceito simples, com uma ambiguidade abismal. [...] O fluxo concreto da linguagem não é senão este processo de explicação mútua. Não constrói uma hierarquia entre sujeito, predicado e objeto, mas cria reciprocidade entre todos os elementos linguísticos [...] a explicação excede o ato da identificação⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka*, p. 100.

⁴⁰⁵ TÜRCKE, C. “Pronto Socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”. In: ZUIN, A.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.). *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 51.

⁴⁰⁶ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 40.

⁴⁰⁷ TÜRCKE, C. “Pronto Socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, p. 51-52.

⁴⁰⁸ TÜRCKE, C. “Pronto Socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”, p. 51-52.

A imediaticidade, por via da dialética, transforma-se em momento e não fundamento; pois, assumir a dialética como fundamento implicaria em ideologia na economia da consciência⁴⁰⁹ que levaria à uma fixação da transcendência. Adorno estabelece uma relação não instrumental entre sujeito e objeto, retornar a isso nos auxilia a compreender a questão estética e artística aqui levantadas. A crítica de Adorno desnuda a intenção capitalista em tornar tudo objeto e dar seu valor a partir do conceito ou do mercado, violando seu valor intrínseco de obra de arte, transformando-a em mercadoria. Até mesmo a forma como Adorno escolhe escrever luta em resistência contra essa dominação.

No capitalismo, tudo se torna objeto, a crítica à *ratio* burguesa implica a busca do valor intrínseco a cada objeto, que não aquele instaurado pelo conceito ou pelo mercado. Para ser coerente com a sua crítica e buscando a não-identidade, Adorno adota o ensaio enquanto estilo literário eminentemente filosófico – porém, não coerente com a ciência e muito menos com a arte, embora seja nutrido por ambos – e o aplica sistematicamente por meio de aforismos em sua obra.

Adorno não escrevia ensaios, compunha-os, e era um virtuoso dos meios dialéticos. Suas composições verbais expressavam uma ideia através de uma sequência de reversões e inversões dialéticas. As frases se desenvolviam como temas musicais. Desdobravam-se sobre si mesmas em uma contínua espiral de variações⁴¹⁰.

A estética negativa, por via do conhecimento dialético, reconhece o primado do objeto, porém exige mais intensamente a participação do sujeito para a experiência estética, ou mesmo para a experiência propriamente dita, ao contrário do espírito positivista que ideologicamente imaginava uma racionalidade desprovida de sujeito. “A absolutização da tendência de quantificação própria à *ratio* coincide com a sua falta de autorreflexão. A insistência no qualitativo serve a essa autorreflexão, não evoca irracionalidade”⁴¹¹. É pela aproximação qualitativa que o sujeito autorreflete sobre o objeto. A autorreflexão é, pois, condição para a experiência estética. “A definição da estética como teoria do belo é pouco frutuosa porque o caráter formal do conceito de beleza deriva do conteúdo global estético. [...] A ideia da beleza evoca algo de essencial na arte sem que, no entanto, o exprima imediatamente”⁴¹². Não é o essencialmente belo que está em questão. Mas uma estética negativa e antitotalitária e que por

⁴⁰⁹ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 41-42.

⁴¹⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Origem de la Dialéctica Negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo veintiuno editores, 1981, p. 201.

⁴¹¹ ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*, p. 46.

⁴¹² ADORNO, T. W. *Teoria Estética.*, p. 84-85.

isso mesmo precisa que da arte seja destacado o que há de mais feio⁴¹³ em seu conteúdo e expressão. A arte enquanto elemento da cultura é a manifestação da *Aufklärung*, por isso porta em si o paradoxo entre memória e esquecimento; “toda *Aufklärung* é acompanhada pela angústia de que venha a esvanecer-se o que ela pôs em movimento e o que corre o risco de por ela ser devorado: a verdade”⁴¹⁴. Como memória e esquecimento, como ranhura, como algo que quer provocar a ordem auto-harmonizante, ou uma totalidade travestida de verdade universal possível, como sobra, a arte não pode ser bela ou ordenada.

“Sua feiura contemporânea não é mais do que a expressão de sua repugnância às ofertas de reconciliação da história – pois, toda reconciliação neste contexto porta algo de cinismo absurdo da reconciliação entre torturadores e torturados”⁴¹⁵. A arte é a expressão da experiência estética antitotalitária, de uma estética negativa para Adorno e, veremos, de uma “antiestética negativa e anti-idolátrica”⁴¹⁶ de Levinas. Isso é, não há possibilidade de um movimento de reconciliação através de uma recriação artística cínica cooptada pelo mercado e por suas idolatrias. Nas palavras de Adorno, “o instante da aparição nas obras é a unidade paradoxal ou o equilíbrio do que se esvanece e do que se preserva”⁴¹⁷. Dessa forma,

[...] cada obra de arte, mesmo a hermética, ultrapassa pela sua linguagem formal o seu fechamento monadalógico. Para ser compreendida, cada uma necessita do pensamento, por rudimentar que seja; e porque este se não deixa suspender, é-lhe precisa a filosofia enquanto comportamento pensante que não obedece às prescrições da divisão do trabalho. Em virtude da universalidade do pensamento, toda a reflexão exigida pela obra de arte é também uma reflexão a partir de fora; a sua fertilidade dependerá do que através dela irradiar desde o interior⁴¹⁸.

Nesses tempos de delicadezas perdidas, sem suavidades, onde perversões são postas como *se* razoáveis fossem, as obras de arte insurgem contra a violência. “O momento histórico é constitutivo nas obras de arte; as obras autênticas são as que se entregam sem reservas ao conteúdo material histórico da sua época e sem a pretensão sobre ela”⁴¹⁹, de modo que a arte ajuda a conhecer a história da cultura, a vida dos povos, sua visão de mundo, as tensões da sociedade e suas dores. “As obras de arte deixam-se experimentar tanto mais verdadeiramente quanto mais a sua substância histórica for a do autor da experiência”⁴²⁰, contudo:

⁴¹³ SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 88.

⁴¹⁴ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 127.

⁴¹⁵ SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 98.

⁴¹⁶ SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 88.

⁴¹⁷ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 127.

⁴¹⁸ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 531.

⁴¹⁹ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 277.

⁴²⁰ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 277.

A experiência especificamente estética, o perder-se nas obras de arte, não se preocupa com a sua gênese, cujo conhecimento lhe é tão exterior como a história da dedicatória da Heróica em relação ao que nela se passa sob o ponto de vista da música. A posição das autênticas obras de arte relativamente à objetividade extraestética não deve procurar-se no fato de esta influir sobre o processo de produção. [...] A estética pressupõe incondicionalmente a imersão na obra individual⁴²¹.

A imersão na obra é fundamental à experiência estética. Adorno descreve em que medida a intencionalidade é um elemento essencial para tal experiência, já que dela decorre a percepção concentrada e consciente que vai além do espontâneo de caracterização da análise artística desinteressada,

[...] a pura imediatidade não é suficiente para a realização da experiência estética. Além da espontaneidade, necessita também da intencionalidade, da concentração da consciência; não se pode eliminar a contradição. Se se avançar logicamente, toda a beleza se abre à análise, que, por seu turno, a remete para a espontaneidade e seria vã se o momento do espontâneo lhe não fosse inerente. Perante o belo, a reflexão analítica reconstitui o *temps duré*e através da sua antítese. A análise desemboca num belo, tal como deveria aparecer à perfeita percepção não-consciente e esquecida de si. Assim, ela descreve mais uma vez subjetivamente a via que a obra de arte descreve em si de modo objetivo: o conhecimento adequado do elemento estético é a realização espontânea dos processos objetivos que, em virtude das suas, tensões, ocorrem no seu interior⁴²².

Seguindo ainda em Teoria Estética, Adorno explicita como na infância o comportamento estético deveria ser mais incentivado a partir da percepção do belo natural distante dos aspectos ideológicos, pois isto seria uma ferramenta a ser resgatada posteriormente na relação com os contextos. Na cultura, as obras de arte são uma forma de imobilismo ao mesmo tempo que um dinamismo: permanece como, de certo modo, inacabada para acabar-se no sujeito que a recebe e no modo como sua subjetividade a sente e percebe. Por isso, possuem um caráter de comunicar radicalmente, uma aparição radical: “seu processo imanente exterioriza-se como seu próprio “fazer” e não como o que os homens nelas fizeram e não simplesmente para os homens”⁴²³. Ainda: “Semelhante irracionalidade no princípio da razão é desmascarada pela irracionalidade independente e ao mesmo tempo racional da arte nos seus procedimentos técnicos. *Ela põe em evidência o infantil no ideal do adulto*. A imaturidade a partir da maturidade é o protótipo do jogo”⁴²⁴. A obra é em si um Outro que transbordou o artista. São as coisas destinadas a aparecer. Ela exterioriza este Outro, por sua imanência e forma, que é sua subjetividade, não como os artistas a pensaram, mas no *como* elas se tornaram.

⁴²¹ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 272-273.

⁴²² ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 112.

⁴²³ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 129.

⁴²⁴ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 74.

Momento fundamental é a forma na construção negativa para Adorno, primeiro pela liberdade e depois porque todo conteúdo se apresenta como conteúdo de uma forma. Assim, o conteúdo é tematizado na obra, por meio da obra, mediado pela forma. A criação do artista ⁴²⁵ agrega tensões entre momentos e movimentos voluntários e involuntários que se consolidam na obra. As obras de arte são aparições reais na irrealidade do mundo; sua força está em seu fechamento que, ao mesmo tempo, garantem sua validade e sua abertura pelos critérios postos em sua coerência interna enviando a um “além-de-si”, da *alteridade* suscitada por sua natureza dialética.

Contudo, um conteúdo de verdade só pode ser concebido negativamente na aparição explosiva da obra. A potência da obra aparece em sua organização, no modo como se mostra ao mundo. Na opacidade enigmática, a obra abre uma reflexão racional da sociedade e do seu momento histórico a partir de uma construção não arbitrária. A arte em seu enigma fala de modo objetivo e escapa ao pensamento identificador. É o instante de decifração do enigma na comprovação de sua indissolubilidade. Quer dizer, de sua incompreensibilidade para além de toda hermenêutica ou tentativa de reconstrução. Se vai ao fundo de uma obra. Os críticos a analisam tão a fundo como se dissecassem um cadáver, no entanto, ao contrário do cadáver que em alguns instantes nada mais será enquanto matéria; será, porém, a memória de *quem* o foi e disso sim algo sempre escapa, tal como na tentativa de análise da arte. A tentativa de reconstrução, de análise da obra, por mais profunda que seja, sempre permitirá uma outra análise, mesmo àquelas adequadamente interpretadas, pois, temos aí o que faz da arte obra de arte. Essa perspectiva apresentada por Adorno encaminha para uma afirmação de que existe uma práxis inerente à arte, um momento de práxis objetiva inerente à arte: “arte não é unicamente o substituto de uma práxis melhor do que a até agora dominante, mas *também crítica da práxis enquanto dominação da autoconservação* brutal no meio do existente e por meio dele”⁴²⁶.

Toda obra de arte aspira por si mesma à identidade consigo, que, na realidade empírica, se impõe à força a todos os objetos, enquanto identidade com o sujeito e,

⁴²⁵ Evidentemente até mesmo no fazer artístico há margens que, por vezes, são extrapoladas pela “*perversão dos tempos*” como bem nomeia Souza, lembrando: “famoso caso do “artista” que amarrou, em uma Bienal Internacional de Artes, um cão faminto ao canto de uma sala, e cuja “instalação” consistiu em uma reflexão sobre a morte durante os estertores do animal que, efetivamente, morreu de inanição. A pergunta pela razão de o artista não haver amarrado a si mesmo e se exposto como objeto de observação – ou porque esse momento não foi alcançado na execução da “obra” – é relevante em inúmeros sentidos, mas o que aqui nos interessa é perceber a que ponto a capacidade de confundir “arte” com “patologia dos tempos” se tornou metafisicamente comercial, ou seja, idólatra em qualquer sentido desse termo: intercambiável”, in SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 88.

⁴²⁶ HAMM, K. “Estética Negativa: possibilidade de aplicação”. In: PUCCI, B.; GOERGEN, P.; FRANCO, R. *Dialética Negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007, p. 43.

deste modo, se perde. A identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade. Só em virtude da separação da realidade empírica, que permite à arte modelar, segundo as suas necessidades, a relação do Todo com as partes é que a obra de arte se torna Ser à segunda potência⁴²⁷.

Isso porque na arte há um elemento de escrita da linguagem objetiva que escapa, não dissimula, mostra sem dizer, não comunica de imediato. Há uma linguagem que se apresenta negativamente, como um *signo* secreto, o inominável, a *aparição*. Ela porta em si algo para além da pretensão daquele que dá vida a ela, encontra-se aí sua transcendência e por isso seu caráter anti-idolátrico. Esse mostrar sem mostrar, ou simplesmente aparecer, demonstra uma unidade paradoxal, um movimento parado, esvanece e preserva, instante e eternidade, uma promessa e uma concretização. “Mediante sua definição como aparência, a arte implica teleologicamente a sua própria negação; a emergência súbita da aparição desmente a aparência estética”⁴²⁸, além da aparência, assim surge na obra o seu conteúdo de verdade.

A obra de arte é processo essencialmente na relação do todo com as partes. Não podendo reduzir-se nem a um nem a outro momento, esta relação é, por seu turno, um devir. O que de qualquer modo se pode chamar a totalidade na obra de arte não é a estrutura englobante de todas as suas partes. Também na sua objetivação persiste, antes de mais, algo que se constrói em virtude das tendências que nela atuam. Inversamente, as partes não são dados – o que errada e quase inevitavelmente delas faz a análise – mas antes centros de forças que tendem para o todo e são, sem dúvida, por necessidade, também pré-formados por ele. A turbulência desta dialética devora finalmente o conceito de sentido⁴²⁹.

Para Adorno, a verdade não pode aparecer na vida e também no pensamento, da mesma *forma* que aqueles conhecimentos estruturados em conceitos. O conceito pode explicitar verdades, mas, em todas as situações, dada a sua compulsão à identidade com os objetos, ele sempre traz consigo uma “mentira” quando coloca tudo como dado no conceito, negando o seu negativo. Se o pensamento está sempre integrado a uma práxis, a uma determinação, a uma logicidade interna peculiar, assim, a verdade não necessariamente se perde ou se extingue na realidade bárbara da história, mas ela pode tornar-se real na negação do existente. Na arte, com Adorno, isso fica ainda mais evidente, visto seu estado de tensão entre a empiria e seu conteúdo de verdade.

Em sua essência, à margem da ordem econômico-política da sociedade administrada, a obra de arte “contradiz verdadeiramente a lógica da totalização, porque é expressão da verdade

⁴²⁷ ADORNO, T. W. *T. E.*, p. 16.

⁴²⁸ HAMM, K. “Estética Negativa: possibilidade de aplicação”, p. 38.

⁴²⁹ ADORNO, T. W. *T. E.*, p. 270.

do diferente que não se reduz ao “mesmo”⁴³⁰. Seu sentido singular causa estranheza porque confere a realidade ao caráter do “não-idêntico”: como um desdobramento da verdade do real aceitando a diferença. A “sua própria existência é resistência”⁴³¹, de um “dever ser de outro modo” ao mesmo tempo “que deve vir a ser”. A estranheza que confere à arte a diferença, em uma temporalidade e linguagem que a cada “repetição” vem a cada vez com outro elemento que difere⁴³² – tornando-se, portanto, singular – toca-me de modo diferente, e me é, em certo sentido, estranho contato com o real – como negatividade para Adorno, ou alteridade para Levinas. O não-idêntico, a singularidade, a diferença, a estranheza que me atravessa pela obra de arte é a possibilidade de encontro com o Outro. A obra guarda uma certa autorreferencialidade, que se traduz como uma espécie de reserva de sentido, expressando-se no seu próprio movimento; dinâmica própria, abrindo-se à interpretação sem se fazer refém dela, tocando o sentido por sua autonomia no silêncio do indizível, na experiência do real⁴³³, encontro com a arte nas tessituras mais íntimas daquele que a olha num *encontro*.

Essa espécie de variação musical na obra de Adorno, possível através da negatividade, garantindo ao não-idêntico sua respiração levada ao extremo, ao limite da força e da delicadeza na obra de arte, sua experiência estética exponencial como crítica resistente às idolatrias do mundo contemporâneo, nos parece, é um nó possível de enlace com Levinas. Na potencialidade da obra de arte, onde está também a possibilidade do conteúdo crítico à perversão do tempo, encontra-se a experiência estética do encontro com outrem, a alteridade propriamente dita respirando, pulsando a todo instante.

Levinas já indica nos textos *Réalité et son ombre*, de 1948⁴³⁴, e *Difficile Liberté*, de 1963, para o cuidado que se deve ter em não recair numa idolatria ao se tratar da expressão artística. Por outro lado, ele também destaca na arte sua força e capacidade de animar a matéria por via de sua *expressividade*: “aliviando o peso da matéria bruta, seu peso de ser”⁴³⁵. Faz uma

⁴³⁰ SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 69.

⁴³¹ SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 70.

⁴³² DERRIDA, Jacques. *Le souverain Bien – O soberano Bem*. Tradução Fernanda Bernardo. Edição Bilingue. Braga: Palimage Editores, 2004. Cf., em especial, sobre aquilo que difere cada elemento, p. 27 e ss: “[...] ali onde ele está ausente, exceto o seu nome. Ele anuncia-se, a gente apreende-o, nomeia-o, refere-se-lhe, chama-o mesmo pelo nome, imagina-o, ou projeta sobre ele uma imagem, um tropo, uma figura, um mito, uma fábula, um fantasma, mas sempre por referência a alguém que, avançando a passo de lobo, não está ali, não está ainda ali, alguém que nem se apresenta nem se representa ainda; nem sequer se lhe vê a pele [...]. Aqui não se vê nem se ouve ainda nada daquilo que avança a passo de lobo, quando de início de uma conferência eu digo: “vamos mostrá-lo já de caminho [...]”.

⁴³³ ADORNO, T. W. *Engagement*, p. 66: “O distanciamento das obras para com a realidade empírica é antes ao mesmo tempo intermediado por esta”.

⁴³⁴ *Réalité et son ombre* é publicado pela primeira vez em *Les temps modernes* 3. LEVINAS, E. “La réalité et son ombre”, in *Les Imprévus de l’Histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, cuja versão é a utilizada aqui.

⁴³⁵ LEVINAS, E. “Jean Atlan et la tension de l’art”, p. 509-510.

ressalva importante sobre a distinção entre o *Rosto* e a obra de arte. O rosto humano, enquanto dimensão de alteridade e expressão da temporalidade, não pode se fixar em sua própria plasticidade, não podendo ser redutível a captura ou apreensão pictural que se possa fazer dele. O Rosto significa por si só. Neste sentido, Levinas segue em conformidade com os escritos anteriores, mas o passo adiante diz respeito à estética; localiza no *belo* o *locus* onde estão os limites da dimensão estética: “a perfeição do belo impõe silêncio sem se ocupar do resto”. Ao guardar em sua perfeição o silêncio, o belo inaugura um caminho perigoso para uma permissividade. Armengaud⁴³⁶ relaciona essa *permissividade perigosa* com uma “falta de eloquência” do belo “para protestar contra um mal”; Levinas está de acordo com essa visão, isto é, o belo portando consigo uma permissividade através do silêncio e da superfície de beleza, pode acabar induzindo e instalando uma *indiferença* diante do sofrimento do mundo. Eis aí algo que a arte precisa ser: feia, anti-idolátrica e eloquente contra o sofrimento administrado.

Há no aspecto anti-idolátrico da arte a experiência estética do negativo. Neste ponto, Levinas encontra Adorno. A arte precisa conter em si algo mais do que o sublime do belo puro e simplesmente, precisa, para ser fiel a sua negatividade, conter em si algo que escapa. E este algo que escapa é o que escapa também ao *modus* idolátrico que acabaria reduzindo a obra à objeto, ou a coisa em si mesma. Portanto, restaria a arte reduzida à uma unidade totalitária. No conteúdo estético precisa conter algo que escapa dele para que ele possa cumprir também seu percurso de insurgência contra o sofrimento no mundo, conduzindo assim à crítica. A arte nos atravessa também como linguagem e utopia, mas pode conduzir à uma construção.

Levinas potencializa sua percepção estética para além dos textos referidos e de *Autrement qu'être*. Em textos posteriores, onde lança uma linguagem *po-ética* e estética sobre as obras de arte, ele nos permite pensar a obra de arte como uma via para a anti-idolatria e também, potencialmente, a pensar na experiência estética como resistência ou como uma responsabilidade ética, passando a perceber a obra para além de sua plasticidade.

Em 1985, escreve o pequeno texto *Jean Atlan et tension de l'art*⁴³⁷, dialogando com uma carta de 1959 do próprio pintor enviada à revista japonesa *Geijutsu Shincho*. Na carta, Atlan escreve sobre sua vocação como pintor e a *significação* de sua arte. Neste instante, Levinas encaminha sua visão sobre estética sobre um outro prisma. Em *Autrement*, de um certo modo, o autor se direciona para uma compreensão de estética como uma via de expressão da ontologia;

⁴³⁶ ARMENGAUD, Françoise. “Éthique et esthétique: De l'ombre à obliteration” in CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *L'Herne: Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions de l'Herne, 1991, p. 499-508. Armengaud foi a mesma que conduziu a entrevista com Levinas sobre a obra de Sosno intitulada *De l'obliteration*.

⁴³⁷ LEVINAS, Emmanuel. “Jean Atlan et la tension de l'art” in CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *L'Herne: Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions de l'Herne, 1991, p. 509-510.

agora Levinas começa a direcionar sua estética também para aquilo que porta um *para-além* da ontologia, amarrando definitivamente a dimensão ética com a estética⁴³⁸. Assim, a estética também é tocada pela intriga enigmática do sentido de responsabilidade, manifestada através da temporalidade⁴³⁹. Levinas, alcançado pelas palavras de Atlan e sua obra, passa a perceber na estética um caminho pelo qual a temporalidade não reforça a *essência* e sim se faz toda *significação* como a batida de um coração: “ritmo de vida, coração que bate sobre um grande ritmo como tudo isso que está vivo, ritmo animado a matéria do quadro, ritmos essenciais”⁴⁴⁰.

Arrancar pelo pincel – na simultaneidade das formas contínuas, na coexistência primordial que se realiza sobre a tela, na espacialidade original do espaço que o pincel mesmo afirma ou consagra – a diacronia do ritmo ou o batimento da temporalidade ou a duração ou a vida que renega esse espaço da união e da síntese recobrando e dissimulando a vida. [...] Empresta ele um modo de existência novo e metabiológico e metafísico a essa vida mais viva que a vida atenta a seus próprios reflexos no pintado.

Notavelmente, Levinas está percebendo a obra de arte como aquilo que continua vivo, quer dizer, no fluxo temporal que se encontra o sentido de sua exuberância, e não na capacidade de retermos o sentido da obra. Na sua invenção, re-invenção e intangibilidade, capacidade de instigar subjetividades e sentidos outros e outros: a multiplicidade de sentidos que o real significa. Uma diacronia, duração de temporalidade ou ritmo de vida que não admite e, mais que isso, renega, a união, elaborando-se na trama ética do real que não fere o sentido da alteridade, ao contrário, convoca à responsabilidade. O entrelaçamento ético-estético, ou é(sté)tico se faz ao final do pequeno texto de Levinas:

E, no entanto, ele [Atlan] não está impedido de se questionar se a análise dessa consciência do ritmo batendo sob a extensão das superfícies pintadas e dessa vida misteriosa não está em condições de sugerir à reflexão filosófica a ideia de um acesso ao ser indo às coisas elas mesmas?⁴⁴¹.

Está colocada a questão da *ambiguidade* e do *enigma*, onde a tinta perpassa, sem esgotar, *um Dito*, uma exegese, mas como “movimento atravessando suas formas percebidas que são

⁴³⁸ Sobre a estética na obra de Levinas, desde *La Réalité et son ombre* e anterior à publicação dos chamados inéditos, cf. ARMENGAUD, Françoise. “Éthique et esthétique: De l’ombre à obliteration”, in CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *L’Herne: Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions de l’Herne, 1991, p. 499-508. Armengaud foi a mesma que conduziu a entrevista com Levinas sobre a obra de Sosno, *De l’obliteration*.

⁴³⁹ Cf. GUADAGNIN, R.; LAITANO, G. E. “A incondição do pensar: entre ética e estética - de uma mudança na respiração ao respirar do mundo”. In: RIGON, Bruno Silveira; SILVEIRA, Felipe Lazzari da; MARQUES, Jader. (Org.). *Cárcere em imagem e texto: homenagem a Sidinei José Brzuska*. 1ed.Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015, v. 1, p. 119-124.

⁴⁴⁰ Jean Atlan *apud* LEVINAS, E. “Jean Atlan et la tension de l’art”, p. 509-510

⁴⁴¹ LEVINAS, E. “Jean Atlan et la tension de l’art”, p. 509-510.

também os anteparos e que bloqueiam o olhar que elas preenchem. Ambiguidade das formas que figuram e recobrem o real e do qual o erudito somente espera, certamente, o desvelamento”⁴⁴². Nessa ambiguidade, seguirá nos dizendo Levinas que o saber racional se acomoda, e precisamente aí, neste friso, está a “loucura” da arte que dissimula as coisas elas mesmas atribuindo uma significação e, entretanto, elas não entregam um mundo porque cada coisa já foi medida por outra coisa: algo escapa. *Ambiguidade e enigma*. Estas duas palavras são substrato da temporalidade⁴⁴³ do real que faz justiça à pluralidade de sentidos, colocando-se à frente do registro da ontologia, porque mantém consigo algo outro para além do seu sentido próprio, de sua significação ela mesma, carrega sentidos para além daqueles que ela mesma carrega: leva à sentidos outros. Eis aí temporalidade como coração do encontro com o real. Pois, “a arte busca a coisa sem vestuário. A arte busca a beleza da coisa. A beleza da coisa é sua nudez que é sua vida”⁴⁴⁴, a condição última para encontrar de fato a obra de arte é a responsabilidade por manter sua multiplicidade de sentidos que é o seu correlato com o real, e esta é a procura pela coisa sem vestimenta. É que a obra de arte viabiliza e amplifica a abertura para *tocar de outro modo que ser* o encontro. *Ouk-topos. Utopia*. Um passo em frente, o impossível caminho do impossível que surge através de uma tela, de um *ballet* ou de um poema.

Há, ainda, dois outros textos que consideramos sensíveis para a compreensão da questão estética em Levinas. Um sobre o enlaçamento entre a poética, linguagem e estética acerca de um poeta também sensível a Adorno: *Paul Celan – de l’être a l’autre*, de 1972; e a entrevista *De l’oblitération*, de 1988, sobre a obra do escultor Sacha Sosno. Sobre Celan, Levinas dirá que o poema está exatamente no nível pré-sintáxico e pré-lógico da língua:

Linguagem da proximidade para a proximidade, mais antiga que aquela da *verdade do ser* – que provavelmente carrega e suporta –, a primeira das linguagens, resposta precedendo a pergunta, responsabilidade pelo próximo, tornando possível, pelo seu *para o outro* toda a maravilha do dar. [...] Ao redor dessa preposição do Meridiano se construiu um texto onde Celan entrega-se a isso que ele arrecada de seu ato poético. [...] – o tecido de seus poemas. Mas as fórmulas vibrantes do *Meridiano* demandam interpretação. *O poema vai na direção do outro*. Ele espera o reunir liberto e vago. A obra solitária do poeta de esculpir/esculpindo a matéria preciosa das palavras é o ato de expelir um *cara a cara*. O poema *torna-se diálogo – ele é frequentemente diálogo agitado, [...] encontros, percursos de uma voz na direção de um tu vigilante*⁴⁴⁵.

⁴⁴² LEVINAS, E. “Jean Atlan et la tension de l’art”, p. 509-510.

⁴⁴³ Cf. nosso primeiro capítulo.

⁴⁴⁴ LEVINAS, E. “Jean Atlan et la tension de l’art”, p. 509-510.

⁴⁴⁵ Os trechos foram traduzidos por nós, para uso pessoal. LEVINAS, E. “Paul Celan – de l’être à l’autre”, p. 62 - 63, no original: « Langage de la proximité pour la proximité, plus ancien que celui de la *vérité de l’être* – que probablement il porte et supporte -, le premier des langages, réponse précédant la question, responsabilité pour le prochain, rendant possible, par son *pour l’autre* toute la merveille du donner. [...] Autour de cette proposition du Méridien se bâtit un texte où Celan livre ce qu’il perçoit de son acte poétique. [...] – le tissu de ses poèmes. Mais les formules vibrantes du Méridien demandent interprétation. Le poème va vers l’autre. Il espère le rejoindre la

Como Levinas, acreditamos que neste ensaio, “O Meridiano”, de Celan, há uma evidente tentativa de pensar a *transcendência*, dizer sem dito⁴⁴⁶, aperto de mão: “o fato de falar ao outro – o poema – precede toda tematização; é nele que as qualidades se reúnem em coisas: mas o poema deixa dessa forma ao real a alteridade que a imaginação pura lhe arranca, ele *concede ao outro uma parcela de sua verdade: o tempo do outro*”⁴⁴⁷. Essa transcendência, referida por Levinas em seu texto sobre o poeta, se dá à evasão das amarras totalizantes da ontologia, justamente o movimento de responsabilidade em direção ao outro, o que amarra todo o nosso texto afinal, aparece, reaparece, e mostra-se também aqui,

... o estranho, é o estrangeiro ou o próximo. Nada é mais estranho nem mais estrangeiro que o outro homem e é na claridade da utopia que se mostra o homem. [...] Mas a surpresa dessa aventura onde o eu se dedica ao outro no não-lugar, é o retorno. Não a partir da resposta do interpelado, mas pela circularidade deste movimento sem retorno, dessa trajetória perfeita, desse meridiano que na sua finalidade sem fim, descreve o poema como se indo em direção ao outro, eu reingressasse e me implantasse numa terra, doravante natal, desencarregada de todo peso de minha identidade.⁴⁴⁸

Movimento daqui em direção à utopia, a utopia não como *um sonho ou uma maldita errância, mas a clareira onde a humanidade se mostra*. Tracejar perfeito, meridiano que na sua finalidade sem fim, descreve o poema. Um não-lugar do silêncio, a poesia, então, também o (não) espaço infinito de uma *escrita* do silêncio ou a estranheza que chega à linguagem de um Dizer entrelinhas do Dito⁴⁴⁹. Não-lugar da relação ética, onde é do traumatismo do encontro que sobrevém todo o sentido – do fluxo temporal que obriga os diferentes a encontrarem-se, temporalidade, *diacronia*. Mudança de respiração. Uma utopia na respiração, o oxigênio do pensamento que é o pensar crítico.

matière précieuse des mots est l’acte de débusquer un vis-a-vis. Le poème devient dialogue, il est souvent dialogue éperdu... rencontres, chemin d’une voix vers un toi vigilant [...] ».

⁴⁴⁶ Sobre a questão do Dito e do Dizer, tão fundamentais na obra de Levinas, conferir nosso primeiro capítulo.

⁴⁴⁷ LEVINAS, E. “Paul Celan – de l’être à l’autre”, p. 64 – 66, em especial p. 66: « Le fait de parler à l’autre – le poème – précède toute thématization; c’est en lui que les qualités se rassemblent en choses, mais le poème laisse ainsi au réel l’altérité que l’imagination pure lui arrache, il *concede a l’autre une parcelle de sa vérité ; le temps de l’autre* ».

⁴⁴⁸ LEVINAS, E. “Paul Celan – de l’être à l’autre”, p. 66-67: « ... l’étrange, c’est l’étranger ou le prochain. Rien n’est plus étrange ni plus étranger que l’autre homme et c’est dans la clarté de l’utopie que se montre l’homme. [...] Mais la surprise de cette aventure où le moi se dédie à l’autre dans le non-lieu, c’est le retour. Non pas à partir de la réponse de l’interpellé, mais de par la circularité de ce mouvement sans retour, de cette trajectoire parfaite, de ce méridien que, dans sa finalité sans fin, décrit le poème. Comme si en allant vers l’autre, je me rejoignais et m’implantais dans une terre, désormais natale, déchargé de tout me poids de mon identité ».

⁴⁴⁹ Neste sentido, SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 11-16.

O Meridiano – *como a palavra – imaterial, mas terrestre. A partir de todo poema sem presunção... essa interrogação inicial, essa presunção sem precedente.* O inelutável: a interrupção da ordem lúdica do belo e do jogo dos conceitos e do *jogo do mundo*; Interrogação do Outro, busca/procura do Outro. Busca dedicada em poema ao outro: um canto cresce no dar, no um para o outro, na significação mesma da significação. Significação mais antiga que a ontologia e o pensamento do ser e que julgam saber e desejar, filosofia e libido.⁴⁵⁰

Insistiremos outra vez no não-lugar da poesia. Sua utopia como direcionamento, não ponto de chegada ou meta: “este entre-lugar que seria a coincidência entre a *utopia de uma nova condição humana e a própria utopia da linguagem*”⁴⁵¹. Trata-se do traço da linguagem. Como a iluminação da sombra na sombra. Utopia para uma saída ainda – sempre – desconhecida, lugar que ainda não existe e exatamente por isso existe. É o lugar da linguagem, um lugar da experiência do sofrimento, dor da qual nasce uma voz humana, nasce, cresce e retransforma porque renasce sempre toda outra, provoca a evasão e transbordamento do ser. Essa linguagem continua e precisa continuar, e o caminho para essa escrita de uma impossível calma explosiva da linguagem, *que a obra de arte também possui, é a postura ética*; a responsabilidade “de-um-para-o-outro” que Celan cita em “O Meridiano”, e que marca a filosofia da alteridade de Levinas e a filosofia da negatividade de Adorno. Dizer ao tempo suas trevas, exprimir pelas palavras do tempo com o silêncio, além dele, as palavras de suas trevas para além da perversão do tempo. Interromper a perversão do tempo denunciando a violência idólatra de nossos tempos; interromper o sofrimento. A arte, incluindo a poesia, chega antes. Chega sempre antes e anuncia olhares denunciando tal sofrimento.

Tal como em outros autores da época, ou mesmo como na pintura de Atlan, ou na escultura de Sosno, na literatura de Kafka, ou na poesia de Jabès, em Paul Celan, encontramos uma obra testemunhal do tempo de catástrofes, onde a poesia diz a verdade sendo completamente justa com a ferida e o inferno. O contraponto, o *face a face* de uma visceral função social e histórica da poesia cujo sua matéria-prima são os sentimentos e sentidos nascidos da experiência histórica e necessários para tratar de uma história em ruínas, convocando a restituição dos restos. *Essa é a provocação de uma verdadeira obra de arte poética, sua experimentação crítica que é sua estética.* A poesia traça essa loucura pela justiça, para lembrar Derrida, é o ofício do poeta, traçar este caminho de utopia, de busca pela verdade,

⁴⁵⁰ LEVINAS, E. “Paul Celan – de l’être à l’autre”, p. 69: « Le Méridien – à l’instar de la parole, immatériel, mais terrestre. A partir de tout poème sans présomption... cette interrogation qu’on ne peut éluder, cette présomption inouïe. L’inéludable: l’interruption de l’ordre ludique du beau et du jeu des concepts et du jeu du monde; L’interrogation de l’Autre, recherche de l’Autre. Recherche se dédiant en poème à l’autre : un chant monte dans le donner, dans l’un-pour-l’autre, dans la signifiante même de la signification. Signification plus ancienne que l’ontologie et la pensée de l’être et que supposent savoir et désir, philosophie et libido ».

⁴⁵¹ BARRENTO, João. “O pêndulo”, p. 13.

da verdade mesma, com seu abismo do tempo, a palavra é árdua e áspera. “O meridiano” é como um *acento agudo* da temporalidade que atravessa a montanha ou viaja pelo mar na procura da explicação, da exposição, dessa transposição da linguagem ética em palavras da *poesia* em direção à utopia, *o impossível caminho do impossível*:

Minhas Senhoras e meus Senhores: encontro alguma coisa que me consola um pouco por, na vossa presença, ter percorrido este caminho do impossível, este impossível caminho.

Encontro aquilo que une e como que conduz o poema ao encontro.

Encontro qualquer coisa – como a linguagem – de imaterial, mas terreno, planetário, de forma circular, que regressa a si mesma depois de passar por ambos os polos e – coisa divertida! – cruzar os trópicos: encontro um *Meridiano*⁴⁵².

Assim, se é o poema – e isto certamente o é para Levinas e para Celan, também para Adorno – uma língua escrita da realidade, então a possibilidade de aceitarmos a metáfora é como uma metáfora viva, exatamente essa que transborda a ideia de figura de linguagem para mostra-se em sentidos do real, se tornando vivacidade, uma outra coisa do metafórico, dando permissão ao poeta de inscrever na realidade este infinito que é o poema, “é tempo que se saiba” na extensão do real. Uma possibilidade de leitura da experiência estética, artística ou poética, como uma linguagem outra que se insurge contra a violência do sofrimento.

Ela – a arte, a poesia – faz justiça a uma experiência histórica e de memória que o sistema linguístico da palavra não alcança, como vimos em Adorno, isso está na *Obra de Arte*. É que o movimento estético provocado pela linguagem tenta tocar, pela irrupção de um novo sentido ou da percepção de uma nova abertura de sentidos, as inquietações que mantém vivo o não-idêntico sem subsumi-lo ao idêntico. O pensamento que pensa para além daquilo que é. Pensamento vigilante e cuidadoso, responsável para com as inquietações, permanece no horizonte dos poetas, dos escritores e dos artistas para essa procura por fazer justiça através da linguagem, como “ecos das vozes que emudeceram”, como diria Benjamin. Este é o desafio onde podemos conceber a linguagem crítica como uma *cripta*, para falar com Derrida, uma chave para compreender a po-ética e sua inscrição no real, para além de um sistema totalizante.

A frase de Celan, que não por acaso abre o texto de Levinas, “*Eu não vejo diferença, de princípio, entre um aparto de mão e um poema*”⁴⁵³, é a vivacidade do gesto de responsabilidade que representa a escrita. Na mesma Carta da frase descrita, escreve Celan que “só mãos verdadeiras escrevem poemas verdadeiros”⁴⁵⁴. O poema é este outro lançado ao

⁴⁵² CELAN, P. “O meridiano”, p. 63.

⁴⁵³ CELAN, P. “Carta a Hans Bender (1960)”, p. 66.

⁴⁵⁴ CELAN, P. “Carta a Hans Bender (1960)”, p. 66.

aberto, tão responsável quanto um aperto de mãos. É lançado a um Tu que é o outro do poema (ou ao leitor), mesmo quando indeterminado, essa responsabilidade que me convoca como “significância de toda significação”, um “escrever com dentes de escrita”, cravar na pele o poema. Quer dizer, é o gesto po-ético do poema, essa transmutação das palavras na tentativa de ser endereçada a alguém, o rosto do Outro em Levinas, de chegar a um caminho impossível, sentido sem contexto, “relação des-inter-essada”⁴⁵⁵, o acontecimento que é o poema em Celan, é aquilo que dá a filosofia sua dimensão ética e a poesia sua dimensão verdadeiramente humana⁴⁵⁶.

Entendemos, diante de todos os traços aqui trazidos, que há uma possibilidade de vivacidade que se mantém através da experiência estética, seja ao dar vida à arte ou ao inscrever uma palavra. A percepção desta experiência narra a história de quem a põe no mundo como testemunho da experiência e é também atravessado por ela, como dissemos, transbordado por ela.

Se expõe, sem se esgotar na descrição dos fatos históricos inscritos no tempo: a esperança – uma utopia na respiração – de o mundo da obra chegar ao mundo de um *Outro*. Ele toma forma, ganha vida, ganha uma outra constelação de sentidos. Estamos então diante do próprio texto em relação a sua própria textualidade, talvez pudéssemos dizer, da temporalidade do texto. *Um Meridiano vivo*, não-lugar ou ainda-não, onde a poética está cravada na intriga enigmática da ética como concebida em Levinas. *(Po)Ética como um meridiano vivo do poema que faz justiça ao silêncio da palavra ferida: a experiência viva do real*.

A reflexão crítica em circunstâncias de dizer a violência indizível, em Celan, toma a forma do poético utilizando o silêncio como meio, retomando, em certo sentido, “a ideia de um comportamento mimético verdadeiro porque tenta se aproximar, com sobriedade e respeito, daquilo que lhe escapa, se configura nas bordas da ausência: o sofrimento e a morte sem nome nem sentido”⁴⁵⁷. A este sofrimento, é necessário, ainda, escrever. Escrever a memória, escrever a procura, escrever no por vir, escrever até o fundo, escrever sobre o fundo, escrever e escrever e escrever, como nos diz Jabès em seu texto por ocasião do, então, desaparecimento de seu amigo. A língua alemã é aquela na qual ele se fundiu e também aquela que lhe foi “interdita por um tempo por aqueles que pretendiam proteger esta mesma língua”. Ainda Jabès: “se bem ela seja a língua de sua altivez, ela é também a de sua humilhação. Não fora com as palavras de seu peito que tentaram arrancá-lo a si mesmo e abandoná-lo à solidão ou à errância, na falta de

⁴⁵⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.

⁴⁵⁶ Neste sentido, cf., BARRENTO, J. “O mistério do encontro”, p. 78-79.

⁴⁵⁷ GAGNEBIN, J. M. *Após Auschwitz*, p. 80.

terem podido entregá-la prontamente à morte?”⁴⁵⁸. É a língua de sua “humilhação” justamente a escolhida para a sua escrita, em memória da mãe, mas talvez a incessante procura pelo perdão, por perdoar, pela reconciliação com a língua alemã. É esta uma questão que permeia todo o ato da escrita e da linguagem mesmo acerca do exílio ou do estar exilado, do ainda “apesar-de”. Jabès, na ocasião da sua saída do Egito, escolheu a língua francesa. Ambos caminharam por línguas que não eram as suas, uma língua dentro da língua. Celan, apesar de alfabetizado no idioma alemão, e é esta a língua pela qual ele aprendeu a se relacionar com o mundo, a língua ensinada e falada pelos seus pais, mas é também a língua dos carrascos que os conduziram a morte. Ainda que esta questão – a da língua – seja uma questão apenas de fundo, porque estamos aqui a falar do gesto ético que significa a escolha de uma língua/palavra apesar do seu exílio e da opção de buscar, através destas línguas, uma linguagem, “uma história do silêncio que cada palavra relata”⁴⁵⁹. Vale acompanhar o trecho abaixo no qual Celan fala sobre sua relação com a língua:

No meio de tantas perdas, uma coisa permaneceu acessível, próxima e salva - a língua. Sim, apesar de tudo, ela, a língua, permaneceu a salvo. Mas depois teve de atravessar o seu próprio vazio de respostas, o terrível emudecimento, as mil trevas de um discurso letal. Ela fez a travessia e não gastou uma palavra com o que aconteceu, mas atravessou esses acontecimentos. Fez a travessia e pôde reemergir ‘enriquecida’ com tudo isso. Nesses anos e nos seguintes tentei escrever poemas nesta língua: para falar, para me orientar, para saber onde me encontrava e onde isso me iria levar, para fazer o meu projeto de realidade⁴⁶⁰.

Assim, na esfera de um “sono acordado”⁴⁶¹, somos (re)visitados pelo questionamento se a arte e a poesia ainda são possíveis e, como são possíveis, em tempos nos quais a cicatriz do Holocausto se vê reaberta diante dos novos cenários que dão vazão aos discursos de ódio e violência; uma cicatriz aberta, carne viva, que guarda na memória e na ancestralidade a barbárie pelo modo de pensamento de redução do Outro ao Mesmo e que, de certa forma, expõe-se no entretempo da vida danificada: está aí, nos tempos de hoje, como “o excesso de sofrimento não permite o esquecimento”. O que nos atravessa, toca, causa estranhamento, é a maneira pela qual essa linguagem, essa “arte”, como resistência, pode ser o lugar (ou o não-lugar) em que “o

⁴⁵⁸ JABÈS, Edmond. *A memória da palavra – Como leio Paul Celan*. Tradução de A. M. Casal e E. A. A. Filho. Edição bilingue São Paulo: Lumme Editor, 2013, p. 42-43.

⁴⁵⁹ Neste sentido, JABÈS, E. *Como leio Paul Celan*, p. 40.

⁴⁶⁰ CELAN, P. *Alocução na entrega do Prêmio Literário da cidade Livre e Hanseática de Bremen* (1958), p. 33.

⁴⁶¹ Em sentido singular e distinto do aqui referido, mas próximo, ADORNO, Theodor W. “Para um retrato de Thomas Mann”. In *Notas de Literatura III*. Tradução Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva [texto extraído e traduzido do original alemão *Noten zur Literatur III*, da Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, p. 11: “[...] Ele não tinha muita vontade de participar completamente da vida. [...] É bem possível que, durante os acontecimentos de sociedade, que de algum modo costumavam aborrecê-lo, o espírito pesado o tenha conduzido às esferas do sono acordado”.

sofrimento encontre sua própria voz”⁴⁶². Ecos aqui dos judeus, lá dos negros, das mulheres, de um *Outro*, uma expressão, linguagem irrompendo a voz emudecida e que nessa travessia, por vezes, é também calada ao respirar a morte. Linguagem: “há o eco, jamais extinto, de uma outra língua. Símile a nós, margeando, antes de franqueá-la a uma certa hora do dia, a fronteira da sombra e da luz [...]”⁴⁶³, no por vir (ali já está) a margear o limiar das páginas com o pensamento e as mãos, a contar uma história do silêncio por via da pintura de uma letra da memória que borra a folha-deserta como expressão da temporalidade através desta linguagem é(sté)tica.

*A essência e a temporalidade se colocam a ressoar em poesia e canto. E a busca de formas novas pela qual vive a arte mantém em vigília em todos os lugares os verbos, a ponto de recair em substantivos. Na pintura o vermelho avermelha e o verde esverdeia, as formas se produzem como contornos e ocupam-se vaquent de sua vacuidade de formas. Na música os sons ressoam, nos poemas os vocábulos – materiais do Dito – não se apagam mais diante daquilo que eles evocam, mas cantam com seus poderes evocadores e com seus modos de evocar, com suas etimologias; em *Eupalinos* de Paul Valéry, a arquitetura faz cantar os edifícios. A poesia é produtora de canto – de ressonância e sonoridade que são a verbalidade do verbo ou *essência*.⁴⁶⁴*

Verbalidade do verbo é o ressoar da arte no real. O que ocorre na arte é que o “jogo da totalidade não é aceito”⁴⁶⁵. Seguindo o pensamento de Souza, a arte não é a via harmônica para a conciliação do Mesmo com o Outro ou o lugar onde a Totalidade possa refugiar-se de sua insuportabilidade onde sustenta seus ardis racionais. “A arte é uma instância de legitimação do não-ser, do não-ser contaminado *a priori* pelo ser definidor. A arte é uma das mais reiteradas tentativas de, [...] tentar salvar aquilo que a Totalidade vem destinando aos esgotos da história”. A obra de arte insiste em, na sua própria história, quebrar o pacto da falsidade do universal, da racionalidade ardilosa e da totalidade, desde sempre. A arte rompe com o falso em que o mundo administrado se sufoca. A dinâmica pela qual se apresenta a arte é inaceitável para a Totalidade; a arte sustenta-se a partir da falsidade que ela percebe do mundo refletida na “pretensa sincronia de sua essência com a essência da violência totalitária, e alça-se para além dos limites estritos que esta falsidade promulga”⁴⁶⁶.

No modo como a arte resiste e se faz a experiência estética contra uma razão idolátrica ou uma perversão dos tempos, encontram-se Levinas e Adorno. Sobretudo o que estes autores estão apontando é para “a falsidade com a mais plástica aparência de verdade”⁴⁶⁷ como aquilo

⁴⁶² ADORNO, T. W. *Engagement*, p. 64.

⁴⁶³ JABÈS, E. *Como leio Paul Celan*, p. 38-39.

⁴⁶⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 70 trad. livre.

⁴⁶⁵ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 101.

⁴⁶⁶ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 102.

⁴⁶⁷ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 102.

que precisa ser combatido. A idolatria da arte totalizada espelha uma Totalidade fática; a ideia da possibilidade de uma unidade verdadeira ou de uma racionalidade universal que contamina a verdadeira realidade da humanidade, as diferenças por excelência que são humanas. Nisto consiste o núcleo de toda violência, como o cenário da Totalidade que coopta, congela e elimina os “restos da realidade violentada”⁴⁶⁸ e, ainda pior, o seu toque final: convencer de que a violência não existe propriamente. “Neste sentido, o estudo da Totalidade – inclusive aquele realizado pela arte – é a quintessência da crítica. *Crítica é o estudo da negação da Alteridade*”⁴⁶⁹, a isto é que uma experiência verdadeiramente estética se debruça e coloca sua sensibilidade; também aí a filosofia encontra-se com o seu movimento próprio por excelência: pensar criticamente e combater qualquer pretensão pensamento que pense na redução do Outro ao Mesmo.

Adorno, também próximo disso, “vê na aparência de verdade a maior das não-verdades”⁴⁷⁰: “não há vida correta na falsa”⁴⁷¹. A Totalidade é o não-verdadeiro. O que Adorno nos aponta em diversos textos é que “nos interstícios desta grande realidade racional e compacta ainda possa pulsar o não-idêntico, o diferente, e que a este diferente, a este disperso e diverso, ainda se possa chegar de forma essencialmente não-violenta”⁴⁷². Nestes dizeres de Souza, compreendemos ainda mais o fundamental papel da estética enquanto experiência humana e para a crítica da violência. Na inteligibilidade que é própria da uma estética responsável e respeitosa com as obras, uma estética que não tenta subsumir a arte à sua própria imagem, esta estética não reduzirá as variáveis de nenhuma espécie que não estejam com a falsa aparência de equilíbrio no mundo⁴⁷³: “eis a imensa tarefa desta estética negativa, um outro nome para ética do não-idêntico”⁴⁷⁴. Corroborando com nossa tese, cito ainda:

A percepção é a mesma em ambos: o verdadeiro é o que não é o todo da Totalidade. A obra de arte deve vir a ser um posto avançado nesta reconquista da credibilidade pelo Não-ser. Sua urgência é a urgência do sofrimento. A mais aguda das racionalidades não pode ignorar este outro lado da história; este reverso da pretensa credibilidade da violência do neutro. A racionalidade ético-estética mais aguda acaba por perceber que a realidade possui infinitas dimensões. E esta percepção é um bom começo⁴⁷⁵.

⁴⁶⁸ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 102.

⁴⁶⁹ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 102.

⁴⁷⁰ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 102.

⁴⁷¹ ADORNO, T. W. *Minima Moralia.*, p. 29.

⁴⁷² SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 103.

⁴⁷³ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 104. “[...] num mundo cuja marca mais notável é exatamente, a do desequilíbrio em todos os planos possíveis, do psíquico ao ecológico, do social e econômico ao onírico e artístico: frutos maduros da reificação da consciência. Encontrar, apesar da postulação da vida da Totalidade, o que restou de vida verdadeira para além – ou aquém – das possibilidades da vida da Totalidade”.

⁴⁷⁴ SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 104.

⁴⁷⁵ SOUZA, R. T. de. *Adorno & Kafka*, p. 105.

É sobre o excesso de sofrimento que a arte se debruça, por isso Adorno volta às colocações sobre a possibilidade de escrever poesia tantas vezes desde que havia sentenciado o famoso dito sobre a impossibilidade de escrever poesia após Auschwitz⁴⁷⁶. A afirmativa, por ele repensada, ressoa ainda hoje. Não é possível. E precisamente por isso é urgente que a arte vibre por entre os dedos, *o impossível caminho do impossível*. A questão colocada já não é sobre a escrita em si, mas sobre a questão cultural mesmo. A literatura, a arte como resistência de uma linguagem que é vibração desta realidade, como tentativa de ruptura da mudez provocada diante do destino que se impõe. Seu gesto revolucionário é o ato que permite interromper um mundo que mata. A impossibilidade de fazer poesia após o Holocausto está atrelada ao fato de que o evento traumático escapa à malha simbólica, produz seu desconhecimento e impossibilita a representação lírica e também a própria atividade crítica. Talvez a impossibilidade de compreender o imensurável horror congele os dizeres das palavras e, no instante seguinte, sua essência passa a visível compreensão de que o desejo ali explícito nada mais é do que o desejo de aniquilamento das “minorias”⁴⁷⁷. Por isso pensamos que, inclusive para Adorno, o poema carrega consigo, tal como as obras de arte, a língua escrita da realidade.

Nesta elaboração da obra de arte, está o paradoxal, ou a ambiguidade e o enigma. Enquanto coisa nenhuma poderia expressar o que já era e o que é ainda o evento traumático que se inscreveu na memória, no momento de convocação à obra, onde ela acontece, desenhasse, investida de si mesmo e do que se inscreve na urgência da singularidade, emerge outra vez um

⁴⁷⁶ Primeiramente no texto *Crítica Cultural e sociedade*, retoma em *Dialética Negativa*, em *Engagement* e em *Notas de Literatura*, referência completa das obras em nossas referências bibliográficas. ADORNO, Theodor W. “Engagement”, In *Notas de Literatura III*. Tradução Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva [texto extraído e traduzido do original alemão *Noten zur Literatur III, da Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, p. 64: “*Eu não procuraria desculpar a frase: escrever lírica depois de Auschwitz é bárbaro*; aí está negativamente confessado o impulso que anima a poesia engajada. A pergunta de alguém em “*Morts sans Sépultures*”: *há sentido viver quando existem homens que batem até que os ossos se quebram no corpo, é ao mesmo tempo a pergunta se a arte em suma ainda pode existir*, se uma regressão do intelecto no conceito de literatura engajada não é sujeitada pela regressão da sociedade mesma. Mas também continua válida a aproximação contrária de Enzensberger: *a poesia precisa resistir a esse veredicto; ser, portanto, de tal modo que não tome a si pela sua existência depois de Auschwitz, o cinismo*. Sua própria situação já é paradoxal; e não apenas o modo de comportamento frente a ela. O excesso de sofrimento real não permite esquecimento; [...] *Não há quase outro lugar em que o sofrimento encontre sua própria voz, o consolo, sem que este o atraia imediatamente. [...] empresta-lhe a força assombrosa que se escoa de poesia sem esperança, para suas vítimas. [...] Mas ao ser feita imagem metafórica, apesar de toda a cruza e incompatibilidade, é como se a vergonha frente às vítimas fosse ferida. Dessas vítimas, prepara-se algo, obras de arte, lançada à antropofagia do mundo que as matou*”.

⁴⁷⁷ MAYER, H. *Os Marginalizados*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985, p. 414-415: “*Não é porque a “pena se revolta” pensando em Auschwitz que a poesia se encontra hoje ameaçada, mas sim porque a câmara de gás só pode ser dirigida para a aniquilação das minorias, por conseguinte também dos poetas. “Devia-se mandá-los todos para a câmara de gás” – a expressão entrou para o uso da língua e quase não se refere mais aos judeus e sim aos eventuais inimigos de um pensamento totalitário que se desejaria liquidar todos os marginalizados*”.

ir a caminho: um encontro que torna possível *ainda, apesar de tudo*. Linguagem que se move e se afirma toda outra, radicalmente outra, que contém sua reação antecipadora dos eventos da humanidade, mas não é completamente dada à virgindade da natureza ou a mutilação da indústria:

O lirismo natural não é simplesmente anacrônico pelo seu tema: o seu conteúdo de verdade desapareceu. Isso pode ajudar a explicar o aspecto anorgânico da poesia de Beckett e de Celan. Não se satisfaz nem na natureza, nem na indústria; é justamente a integração da integração da indústria que conduz à poetização, que era já um aspecto do impressionismo, e contribui numa pequena parte para a paz com a ausência de paz. A arte, enquanto forma de reação antecipadora, já não pode – se é que alguma vez conseguiu – anexar-se à natureza virgem, nem a indústria que a mutila; a impossibilidade das duas coisas, é sem dúvida, a lei oculta da inobjetividade estética⁴⁷⁸.

Ela permanece em sua “busca obsessiva pela justiça [que] inicia pela fissura do opaco”⁴⁷⁹, por isso a questão põe-se anterior a ela e com ela, como categoria moral⁴⁸⁰, do contrário restará a sua possibilidade morta no tempo e também fora dele. O encontro que permanece outro e que sua subjetividade deve respeitar, pela diferença, a significância radical do evento deste ato, tendo como sua perspectiva estética a ética como dimensão primeira para a compreensão dessa dor que exprime o horror, imprimindo no tecido temporal da realidade o seu grito de vida, de busca por justiça em seus termos, pois “é neste intervalo que o humano pode se reencontrar consigo, apesar de tudo”⁴⁸¹, onde a alteridade respira.

É que na dimensão relacional da obra de arte “induzindo uma contemplação, um estado de alma, uma disposição de ser”⁴⁸², mas que, porém, Levinas também localiza entre os começos da arte o pensar o real por sua imagem – lembrança, passado – como uma maneira de aliviar do peso de ser: “o ser pesado, tangível e sólido e bom para pegar, utilizável e útil, que se libera de seus pesos ou de suas virtudes ontológicas para se deixar contemplar”; claramente associando a contemplação a um aspecto sempre presente na concepção ética: o des-inter-esse. A ideia de *obliteração*⁴⁸³ na obra de Sosno auxilia Levinas a pensar a obliteração do real. Da qual podemos

⁴⁷⁸ ADORNO, T. W. *Teoria Estética*, p. 330.

⁴⁷⁹ SOUZA, R. T. *Levinas e a ancestralidade do Mal*, p. 154.

⁴⁸⁰ “A chamada configuração artística da crua dor corporal dos castigos com coronhas contém, mesmo que de muito longe, o potencial de espremendo-se escorrer prazer. A moral que coage a arte a não esquecer isso um segundo, escorrega para o abismo da anti-moral”, in ADORNO, T. W. “Engagement”. 1973, p. 65.

⁴⁸¹ SOUZA, R. T. *Levinas e a ancestralidade do Mal*, p. 154.

⁴⁸² LEVINAS, E. *De l’oblitération*, p. 8.

⁴⁸³ “O latino *ob* remete à ideia de obstáculo, e *littera*, é naturalmente a letra. *Ob-litterare*: tornar ilegível eliminando, manchando ou rasurando. É a ideia de alguma coisa que obstrui, obsessiona, esconde, ofusca, que vem ao encontro. Intercalando-se. Opõe-se. Faz proteção, barreira. Obliterar significa impedir, fechar, cortar, atrofiar. E significa ainda fazer desaparecer progressivamente, mas de tal modo a deixar algum vestígio”, in ARMENGAUD, Françoise. “Éthique et esthétique: De l’ombre à oblitération”, p. 499-508.

pensar três pontos: “que a realidade é obliterada”, “que a percepção que temos dela é obliterada” e “não temos consciência de ambos”⁴⁸⁴.

A obliteração funciona como uma espécie de uma figura metafórica para delinear a rasura no ser expondo a dimensão ética da arte que lhe toma como recurso⁴⁸⁵. A escultura feita uma escritura é manuseada e modelada como que reafirmando o elo inquebrável, inextrincável entre ética e temporalidade. Sosno foi repórter fotográfico de guerra e depois começou a retratar o mundo através dessas esculturas vazadas, onde algo sempre às atravessa. Na elaboração de suas obras, há uma temporalidade que sinalizaria para a unicidade de cada instante, segundo Levinas, algo que é “certamente não renovável mas que foi vivo”⁴⁸⁶, isto é, a chegada do novo e fatalidade da perda recorrente que o tempo também significa, *chegada* e *intervalo*, pausa na respiração como o que respira. Retendo e antecipando uma inofesibilização do passado e do porvir, a temporalização da essência. Levinas aproxima o escritor⁴⁸⁷ do escultor através da obliteração, que expõe em toda realidade o “véstgio de seu estrangulamento”, carregando em si uma “insensatez de seu aparecer mesmo”⁴⁸⁸. O que se retrata nestas formas é a vida que está deformada ou menosprezada, uma sobrecarga por via de uma “linguagem que voluntariamente se confunde por uma brusca conformidade às formas do dito e aos seus lugares comuns”⁴⁸⁹, a miséria humana retratada por Gogol, seria um cômico triste para Levinas, uma obliteração.

Com esta entrevista Levinas destaca que a obliteração não caminha apenas ao rumo do pleno, mas também do vazio: o elemento da miséria,

Apesar das diferentes maneiras de ser rosto. Sem boca, nem olhos, nem nariz, o braço ou a mão de Rodin são já rosto. Mas as nuças das pessoas que fazem fila diante do guichê de Loubianka em Moscou para enviar cartas ou pacotes aos parentes ou amigos – detidos pela Guépéou [Polícia de Estado da União Soviética, R.G.], conforme *Vida e destino* de Vassili Grossmann – nuças que exprimem ainda para esses que, na fila, os observam, angústia, inquietudes, lágrimas, são – mas de outro modo – rostos obliterados. A obliteração à guisa de quadrado colocado sobre o rosto por Sosno, pode ela, pela sua negatividade brutal, ter a mesma significação, a mesma profundidade⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ LEVINAS, E. *De l'oblitération*, p. 8-10.

⁴⁸⁵ Nos referimos especialmente a Sacha Sosno, evidentemente, por ter elaborado tal técnica.

⁴⁸⁶ LEVINAS, E. *De l'oblitération*, p. 12-14.

⁴⁸⁷ Neste sentido, durante a entrevista, Levinas e Armengaud seguem pela releitura levinasiana de Gogol: “Ora, ele é despojado por um canalha na noite mesma desta primeira saída, depois de algumas horas onde, livre caminhante, ele para diante de uma vitrine de loja. Colapso; doença; morte; e desde então, a parte fantástica dessa existência sem ser. Vagabundagem de fantasma nas noites de São Petersburgo, de espectro arrancando os capotes dos transeuntes. Existência de assombração, compensação à impossível realidade. Existência obliterada. [...] gestos do personagem se enredam e retardam, recobrem algum buraco”, in LEVINAS, E. *De l'oblitération*, p. 16-18.

⁴⁸⁸ LEVINAS, E. *De l'oblitération*, p. 16-18.

⁴⁸⁹ LEVINAS, E. *De l'oblitération*, p. 19.

⁴⁹⁰ LEVINAS, E. *De l'oblitération*, p. 20.

A obliteração tem uma dupla via: *risca e denuncia o escandaloso*. Ela utiliza-se também de formas de figuras geométricas, mas preserva inacabamentos, pois, a obra “jamais está acabada”, tal como a “realidade está sempre em falta”. O ocultamento tal como o encobrir também podem conduzir à uma abertura de sentidos; não sempre, mas em alguns momentos onde se expõe apesar de encoberta, a obra conduz à irrigação temporal por onde florescem múltiplos sentidos, especialmente quando se insurge contra o estabelecido e age apelando à responsabilidade. “É necessário que a obliteração cante!”⁴⁹¹, o caráter que toca da obliteração é que, de algum modo, retrata a finitude da condição humana⁴⁹². As coisas são retratadas pela arte como “vindas de um profundo outrora”⁴⁹³, um gesto de resistência no estranhamento da linguagem que circula pelo mundo do estranho-outro, o encontro com o mundo do outro, inclusive com o mundo da obra da arte: eis aí uma expressão para a alteridade do não-idêntico.

⁴⁹¹ LEVINAS, E. *De l’oblitération*, p. 28.

⁴⁹² LEVINAS, E. *De l’oblitération*, p. 30: “Este sofrimento, este segredo, este colocar-se em retirada... Uma vez, sim, mas não duas!”.

⁴⁹³ LEVINAS, E. *De l’oblitération*, p. 32.

Corona

Aus der Hand frißt der Herbst mir sein Blatt: wir sind Freunde.
Wir schälen die Zeit aus den Nüssen und lehren sie gehn:
die Zeit kehrt zurück in die Schale.

Im Spiegel ist Sonntag,
im Traum wird geschlafen,
der Mund redet wahr.

Mein Aug steigt hinab zum Geschlecht der Geliebten:
wir sehen uns an,
wir sagen uns Dunkles,
wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis,
wir schlafen wie Wein in den Muscheln,
wie das Meer im Blutstrahl des Mondes.

Wir stehen umschlungen im Fenster, sie sehen uns zu von der
Straße:

es ist Zeit, daß man weiß!
Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt,
daß der Unrast ein Herz schlägt.
Es ist Zeit, daß es Zeit wird.

Es ist Zeit.⁴⁹⁴



⁴⁹⁴ CELAN, Paul. „Corona“ (1947). In *Mohn und Gedächtnis*. Joachim Seng (Nachwort). München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2000. Em português: CELAN, Paul. “Corna”. In *Sete Rosas Mais Tarde*. Trad. J. Barrento e Y. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996: O outono come da minha mão a sua folha: somos amigos. // Tiram os às nozes a casca do tempo e ensinamo-lo a andar: // o tempo regressa de novo à casca. // No espelho é domingo, // no sonho dorme-se, // a boca fala verdade. // O meu olhar desce até ao sexo dos amantes: // olhamo-nos, dizemos algo de escuro, // amamo-nos como papoila e memória, // dormimos como vinho nas conchas, // ou o mar no brilho-sangue da lua. // Ficamos abraçados à janela, olham para nós da rua: // é tempo que se saiba! // É tempo que a pedra se decida a florir, // que ao desassossego palpita um coração. // É tempo que seja tempo. // É tempo. Imagem: ATLAN, Jean. *Calypso II*, 1956. Disponível em <<<https://www.pinterest.de>>>, acesso em 20 jan. 2020.

Anotações finais

Alteridade do não-idêntico – linguagem ética como contratempo:

Tudo é menor do que é, tudo é mais⁴⁹⁵.
(Alles ist weniger, als es ist, alles ist mehr).

Realçar a ética levinasiana através da Alteridade e da responsabilidade pelo Outro, pelo atravessamento que o encontro com o Outro é em minha subjetividade e pluralidade de sentidos, significa falar de ética como filosofia primeira. A linguagem que inaugura o contato com o real, enquanto linguagem de algo que pulsa no coração da terra, que entra em erupção porque todo seu dinamismo vital insiste em existir, em fazer-se presença presente, que chega sem pedir licença, que se faz linguagem, que diz antes de dizer e inscreve, assim, um contratempo, que é todo ele resistência às engrenagens numéricas de tempo e totalidade.

Pensar negativamente é já fazer constantemente, por meio do conceito, o exercício filosófico de procurar ver o não-conceito sem subsumi-lo ao conceito. Aprender com Adorno que o conceito é sempre outro daquilo que pensa, é, de certo modo, verificar que a filosofia, ela mesma, para que assegure sua própria sobrevivência, precisa constantemente perceber que mesmo ela é outra daquilo que pensa, é perseguir incessantemente este movimento. O que a identidade acaba suprimindo em sua pretensão de verdade é exatamente o que um pensamento que se proponha filosófico deve buscar para pensar o conceito em sua não-identidade, mas compreender que mesmo ao perceber de modo dialético negativo a não-identidade, há algo que ainda escapará ao conceito de objeto e lá, no que escapa, estará o Não-idêntico.

Temos sustentado ao longo do trabalho que as dimensões destacadas acima, Alteridade, Negatividade e Não-idêntico, dentro da filosofia dos autores, constituem o núcleo filosófico de suas obras e que são elas a interligação entre eles. Assim, destacamos as seguintes anotações:

a) a crítica à totalidade compõe o esforço de suas obras filosóficas para mostrar que a verdade é exatamente o oposto do que ela sustenta, quer dizer, “a verdade é o que não é o todo da Totalidade”⁴⁹⁶;

b) para a filosofia sobreviver, ela precisa constantemente perseguir o movimento de não identificar a si mesma consigo mesma, isso é, romper com todo pensamento que se pretenda universal;

⁴⁹⁵ CELAN, Paul. *Atemwende*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p. 54.

⁴⁹⁶ SOUZA, R. T. *Adorno & Kafka*, p. 104.

c) Adorno e Levinas seguem absolutamente atuais em nossos tempos porque sua percepção de pensamento atravessa os tempos, como um contratempo colocando no centro do pensamento aquilo que constantemente é ameaçado: o diferente, o diverso, o Outro;

d) uma crítica radical à violência é possível a partir do diálogo entre eles, porque seus núcleos ético-filosóficos conectam-se na urgência de uma crítica ao sofrimento administrado que, por sua vez, convoca-nos a pensar criticamente sobre nossos tempos e chama à responsabilidade;

e) para a elaboração de tal crítica, é necessário compreender a dimensão de temporalidade e o modo como o sofrimento perpassa a obra dos autores;

f) o sofrimento tem implicação no campo político e vice-versa e, embora Levinas e Adorno não tenham pensado exatamente sobre a política, pensaram, isso sim, sobre as questões que antecedem a política, ética, sofrimento e emancipação;

g) entrelaçar estes dois autores, significa falar de uma Alteridade do Não-idêntico como crítica da violência, ou por uma crítica anti-idolátrica, que encontra uma de suas potentes expressões por via da estética;

h) a racionalidade ético-estética – muitas vezes expressada de forma radical pela arte – percebe que a realidade possui infinitas e diferentes dimensões, perceber o real como algo que sempre escapa ao que eu tento aprisionar enquanto conceito, é romper com o pensamento totalitário. Estar com a pele exposta ao diverso de nós é colocar-se no risco mais radical que existe: estar consciente que o Outro me expõe a uma responsabilidade radical que é pré-original e, em minha responsabilidade pelo Outro, eu percebo que a morte do outro é sempre prematura e nos implica infinitamente.

“Pensar significa transpor”⁴⁹⁷, transposição significa deixar-se afetar pelo existente em movimento e por saber que o presente não é suficiente, sendo necessário *ocupar-se* do futuro para que ele não seja um vazio. Para ocupar-se do futuro no presente, é preciso lançar o olhar para o passado. Entre passado e futuro, o aqui e agora exige-nos presença presente no presente para que a esperança permaneça, apesar de tudo, lançando possibilidades no presente sem esgotar as narrativas do agora, colocando-se no “eis-me aqui” para e com o Outro, no encontro.

O contratempo de uma linguagem ética compreende que a realidade é temporalidade, pois compreende que transpor significa também estar presente e fazer-se abertura na elaboração da crítica do ir-além da promessa ardilosa e elaborada pelo mito do progresso e suas idolatrias, ou de uma universalidade possível; para ir ainda além do medo da diferença. O entrelaçamento

⁴⁹⁷ BLOCH, Ernest. *O princípio esperança*. vol 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. p. 14.

entre estes dois autores é frutífero no sentido de, por meio da tarefa árdua da crítica, podermos pensar além dos conceitos pré-estabelecidos pela hegemonia da razão. Pensar o tempo como contratempo: diacronia e envelhecimento. Diferença radical ou alteridade na figura do próximo, isso é, para nós, tudo que nos é Outro.

A Alteridade do Não-idêntico é uma forma de pensar a conexão entre Levinas e Adorno, mas também de alimentar a crítica à violência da razão idolátrica, muitas vezes elaborada a partir das Obras de Arte, que assim de fato mereçam ser chamadas, já que não cooptadas pelo sistema, ao contrário, resistem a ele. A conexão entre os filósofos poderia explicar-se pelo verso do poeta, tão presente neste trabalho, Paul Celan: “separamo-nos enlaçados”; Alteridade é o encontro propriamente entre o Eu e o Outro; o Não-idêntico é tudo que escapa a minha capacidade de identificar; portanto, eu o tenho comigo no aperto de mãos, mas não posso fundi-lo em minha matéria, não posso subsumi-lo ao meu eu: ele me transpõe, transita pelo indecifrável.

A Alteridade do Não-idêntico tem como imperativo categórico que nenhum ser humano (e estendemos isso aos animais) deve sofrer um sofrimento administrado; a começar pela finitude da vida (e nessa finitude podemos incluir a vida mesma do planeta), agir eticamente significa agir de modo a não contribuir, sob nenhum aspecto, para a diminuição do tempo de vida de outrem, isso é o “não matarás” ao qual Levinas refere-se e, concomitantemente, deve-se insurgir contra a materialidade do sofrimento: a fome é o que há de mais brutal do sofrimento de Outrem, contra ela eu devo “mastigar com dentes de escrita”⁴⁹⁸, ou “com um filete de sangue nas gengivas”⁴⁹⁹.

O agir ético é afetado por esse encontro com o Outro que o real significa, e nele está contida toda a responsabilidade e seu peso ético; a compreensão da miséria, da nudez do Rosto de outrem, instaura a proximidade. A proximidade interpela por uma entrega des-interessada. Apesar da finitude, neste encontro com o Outro está presente o infinito. O infinito como um Não-idêntico, aquilo que me chega e escapa-me ao mesmo tempo como uma dialética negativa provocando intermitências no meu Eu, abrindo-se e dando espaço à uma pluralidade de sentidos que constitui nó da alteridade, eu abraço e sou abraçado, mas ainda sou eu, e de abraços des-interessados constitui-se a emancipação para uma comunidade, antes de tudo, ética. Eis o exercício de resistência e (des)construção a ser incessantemente perseguido.

⁴⁹⁸ CELAN, P. *Sete Rosas Mais Tarde*, p. 169: “FALAR COM OS BECOS sem saída ali defronte, da sua expatriada significação – : mastigar este pão, com dentes de escrita”.

⁴⁹⁹ CESAR, Ana Cristina. *Poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 26: “Olho muito tempo o corpo de um poema até perder de vista o que não seja corpo e sentir separado dentre os dentes um filete de sangue nas gengivas”.

Assim, vimos que o Real como temporalidade comporta uma dimensão ética. Cada gesto de responsabilidade conduz um nó, passado imemorial e porvir no face a face, que nos põe infinitamente enlaçados ao Outro e a tal responsabilidade, mas separados também por ela: eu sou tu quando eu eu sou. Não há eu sem tu, nem tu sem eu, mas só é possível que haja cada um com a sua diferença preservada, sua subjetividade e pluralidade, justamente por essa relação com o Outro e com Outros. Assombrados por uma Alteridade irreduzível, onde todo o pensamento só é verdadeiramente possível se pensado como na frase de Adorno: a inteligência é uma categoria moral⁵⁰⁰. Não há meu mundo sem o mundo dos outros. O sofrimento sem-sentido de qualquer Outro é também o meu sofrimento e o sofrimento que me implica à toda essa responsabilidade radical. Precisamente a isso a filosofia deve resistir.

Resistir significa perceber de modo é(st)ético os acontecimentos de nossa época e nos insurgir contra para poder ainda respirar, e que desse respirar ressoe toda a força de uma linguagem que vai *contratempo* do estatuído e do aniquilamento, no que o aqui-e-agora nos exige. Encontramos aí Levinas e Adorno, para com eles e com todos os outros que se fazem espectros nessas, resistir e lutar por uma crítica radicalmente ética contra a violência e a razão idolátrica. Linguagem contra-tempo que se constitui temporalidade ética do real para lançar ao mar a garrafa com alguma mensagem que possa ainda chegar, quem sabe, a uma praia do coração e cruzar os meridianos como a ação de amor do aperto de mãos. Po-ética, a teimosia da responsabilidade infinita pelo Outro e a insurgência contra o sofrimento, são as linhas de ação dessa linguagem de resistência que se opera através de uma Alteridade do Não-idêntico que é, ao fim e ao cabo, a experiência do encontro com o Outro constituindo toda a possibilidade de ex-piação por um respirar do mundo.

⁵⁰⁰ ADORNO, T. W. “Aforismo 127”, In: *Minima Moralia*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1951 (ano do original), p. 189: “A inteligência é uma categoria moral. A separação entre sentimento e entendimento, que torna possível absolver e beatificar os imbecis, hipostasia a divisão do homem em diferentes funções que se realizou ao longo da história. [...] a filosofia deveria buscar na oposição entre sentimento e entendimento é a unidade de ambos: a unidade que é justamente uma unidade moral. A inteligência, enquanto poder de julgar, contrapõe-se, na efetuação do juízo, àquilo que em cada caso é dado de antemão ao mesmo tempo que ela o expressa [...]”.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. In Adorno, T.W.: *Gesammelte Schriften*. vol. 6 (5ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 (*Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009).
- _____. (1970): *Erziehung zur Mündigkeit. Vorirräge und Gespräche mit Hellmut Becker. 1959-1969*. (ed. Kadelbach, G.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1996). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. in Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*. vol. 5 (5ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. Einleitung. in Adorno, T. W.; Dahrendorf, R.; et al.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin/ Neuwied: Luchterhand, 1996.
- _____; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. vol. 3 (3ª ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. (*Dialética do Esclarecimento*, Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2011).
- _____. *Palavras e sinais – modelos críticos II*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Minima Moralia* (1951). Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1951.
- _____; BENJAMIN, W. *Correspondências 1928 – 1940 Adorno-Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- _____. *Notas de Literatura III*. Tradução Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva [texto extraído e traduzido do original alemão *Noten zur Literatur III, da Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Severino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARMENGAUD, Françoise. ‘Éthique et esthétique: De l’ombre à obliteration’. In CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Cahier L’Herne: Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions de l’Herne, 1991, p. 499-508.
- BARRENTO, João. ‘Posfácio’ in CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996.
- _____; [et. al.]. ‘O Pêndulo’. In *O tempo aprazado*. Porto: Assírio e Alvim, 1993.
- BECKETT, S. *Fim de Partida*. Tradução de Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

BENSUSSAN, Gérard. 'Le Messianisme est absolument moderne'. In BENSUSSAN, Gérard. *Le Temps Messianique*. Paris : Vrin, 2003.

_____. "Levinas et la politique". In *Strasbourg : Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14.

BERNARDO, Fernanda. 'A assinatura ético-metafísica da experiência do Cativo de Emmanuel Levinas'. In *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 41, 2012.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas; v. 1). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I: a palavra plural*. Tradução de Aurelio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010.

BLOCH, Ernest. *O princípio esperança*. vol 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOFF, Almerindo Antônio. *Freud, Lacan, Derrida: psicanálise em différance*. [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

BRAGA, Eneida Cardoso. *A questão do sujeito Ético a partir da responsabilidade diante da morte do Outro – Levinas e Freud*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS. Porto Alegre, 2015.

BRAYNER, André. Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas. Tese de Doutorado defendida na PUCRS. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2807>, acesso 20 dez. 2019.

BUCK-MORSS, Susan. *Origem de la Dialéctica Negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo veintiuno editores, 1981.

CASPER, Bernhard. *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Freiburg/München: Alber, 1998.

CELAN, P. *Sete Rosas mais tarde – Antologia Poética*. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y.K. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996.

_____. *Mohn und Gedächtnis*. Joachim Seng (Nachwort). München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2000.

_____. *Arte poética: O Meridiano e outros textos*. Trad. J. Barrento e V. Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996.

_____. *Atemwende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

_____. *A morte é uma flor – poemas do espólio*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1998.

CESAR, Ana Cristina. *Poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (org.). *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas*. Paris: L'Herne, 1991.

_____. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa : Instituto Piaget, 1993.

COLETTE, Jacques. 'Levinas et la phénoménologie husserlienne', in *Les Cahiers de la nuit surveillée*. Paris : Verider, 1987.

COHEN-LEVINAS, Danielle (orgs). *Le Souci de l'Art chez Emmanuel Levinas*. Houilles: Éditions Manucius, 2010.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas – uma introdução*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Cahier de L'Herne J. Derrida*. Derrida, Marie-Louise-Mallet et Ginette Michaud (dir.). Paris: Éditions de L'Herne, n° 83, 2004.

_____. *Le souverain Bien – O soberano Bem*. Tradução Fernanda Bernardo. Edição Bilingue. Braga: Palimage Editores, 2004.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Tradução Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

_____. *Memórias de cego: o autorretrato e outras ruínas*. Lisboa: Fundação Calouste Glubenkian, 2010.

_____. 'Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas'. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Estados-da-alma da psicanálise : o impossível para além da soberana crueldade*. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. *Shibboleth pour Paul Celan*. Paris: Editions Galilée, 1986. ('Shibboleth: For Paul Celan'. In: *Sovereignities in Question: The poetics of Paul Celan*. Fordham University Press: New York, 2005).

_____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

_____. *Espectros de Max: o estado da dívida: o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução de Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *O monolinguismo do outro*. Tradução Fernanda Bernardo. Campo das Letras: Porto, 2001.

_____. *Carneiros*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2008.

_____. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Mal-estar, sofrimento e sintoma. In *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP, vol. 23, n. 1, 2012.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la Liberacion*. Bogotá: Editorial Nueva America, 1996.

FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Trad. João Felipe Freitas. Editora Ulisseia, Lisboa: 1961 (ano da 1ª edição em francês).

FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*. Paris : PUF, 2008.

FREUD, Sigmund. “O mal-estar na Civilização e outros textos (1930-1936)”, In: *Obras completas*, vol. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. ‘Após Auschwitz’. In *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GIBBS, Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Univ. Press, 1992.

GUADAGNIN, R.; LAITANO, G. E. ‘A incondição do pensar: entre ética e estética - de uma mudança na respiração ao respirar do mundo’. In: RIGON, Bruno Silveira; SILVEIRA, Felipe Lazzari da; MARQUES, Jader. (Org.). *Cárcere em imagem e texto: homenagem a Sidinei José Brzuska*. 1ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015, v. 1.

HADDOCK-LOBO, F. *Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: 2003.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Seleção e tradução Paulo Quintela. 2º vol. Coimbra: Atlântida, 1959; Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

HOROWITZ, Asher. *Ethics at a Standstill: History and Subjectivity in Levinas and the Frankfurt School*. Duquesne University Press; 1 edition (February 21, 2008).

JABÈS, Edmond. *A memória da palavra – Como leio Paul Celan*. Tradução de A. M. Casal e E. A. A. Filho. Edição bilíngue São Paulo: Lumme Editor, 2013.

KAFKA, Franz. “Uma fabulazinha”. In KAFKA, Franz. *Contos, fábulas e aforismos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1993.

KANT, Immanuel. ‘Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”’. In *Textos seletos. Edição Bilingue*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LESKOV, Nikolai. Alexandrita. In LESKOV, Nikolai. *A Fraude e outras histórias*. Tradução de Denise Sales. São Paulo: Editora 34, 2012.

LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *Aturement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974). Paris: Kluwer Academic, 1990. (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003).

_____. *Au-delà du verset – lectures et discours talmudiques* (1969). Paris : Éditions de minuit, 1982.

_____. *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 1988.

_____. *Altérité et transcendance*. Montpellier : Fata Morgana, 1995.

_____. *A l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.

_____. *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Volume 01, publié sous la responsabilité de R. Calin et de C. Chalier. Paris: Grasset – IMEC, 2014.

_____. *De l’évasion* (1935). Paris : Fata Morgana, 1982.

_____. *De l’existence à l’existant* (1947). Paris: Vrin, 2013. (*Da existência ao existente*. São Paulo: Papyrus, 1998).

_____. *De l’oblitération: Entretien avec Françoise Armengaud à propôs de l’oeuvre de Sosno*. 2^o Ed. Paris : Éditions de la Différence, 1998.

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993.

_____. *Du sacré u saint Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1997.

_____. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin, 1982. (*De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008).

_____. « *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963 » ; In : *ed. Revue et augmentée*, 1976. (*Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004).

_____. *Eros, littérature et philosophie*. Volume 03, publié sous la responsabilité de J.-L. Nancy et D. Cohen-Levinas. Paris: Grasset – IMEC, 2014.

_____. *Être Juif* (1947). Paris: Payot e Rivages poche, 2015.

_____. *Étique et infini*. Paris : Fayard, 1982. (*Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007).

_____. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). Paris : Vrin, 1967. (*Descobrimo a existênciã com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997).

_____. *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, 1991. (*Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004).

_____. 'Fribourg, Husserl et la phenomenologie', *Revue de l'Allemagne et des pays de langues allemandes* 5, 1931.

_____. *Face to Face with Levinas*. ed. Richard A. Cohen, SUNY Series in Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1986.

_____. 'L'actualité de Maimonides', *Paix et Droits* 15, no. 4, 1935.

_____. *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Paris Vrin, 1963.

_____. 'La réalité et son ombre'. In : *Les temps modernes* 3, 1984. (*La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta, 2001).

_____. *L'au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

_____. *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2014.

_____. *Le temps et l'Autre*. Montpellier : Fata Morgana, 1979. (*El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993).

_____. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier : Fata Morgana, 1994.

_____. *Liberté et commandement. Transcendance et hauteur*. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. "L'ontologie est-elle fondamentale?". In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 56, 1951.

_____. *L'Étique comme philosophie première*. Paris : Rivages, 1998.

_____. *L'intrigue de l'infini*. Paris : Flammarion, 1994.

_____. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987. (*Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 2002).

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972. (*Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993).

_____. "Jean Atlan et la tension de l'art" in CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Cahiers de L'Herne: Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions de l'Herne, 1991.

_____. ‘Martin Heidegger et l’ontologie’, *Revue Philosophique de La France et de l’Etranger* CXII, 1932.

_____. *Noms Propres* (1976). Paris : Fata Morgana, 2014 (rééd.).

_____. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1996. (*Novas interpretações talmúdicas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002).

_____. *Paul Celan: de l’être à l’autre*. Paris: Fata Morgana, 2002.

_____. *Parole et Silence*. Volume 02, publié sous la responsabilité de R. Calin et de C. Chalier. Paris: Grasset – IMEC, 2014.

_____. *Quatre Lectures talmudiques*. Paris : Minuit, 1968. (*Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003).

_____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*. Rivages, 1997.

_____. *Sur Maurice Blanchot*. Paris : Fata Morgana, 1975.

_____. ‘Sur les « Ideen » de M. E. Husserl’. *Revue Philosophique de La France et de l’Etranger* CVII, 1929.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MATUELLA, Luciano Assis. *Os futuros do passado: o resgate da interpretação como possibilidade de crítica da contemporaneidade em Freud, Levinas, Bloch e Benjamin* [recurso eletrônico] Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

MAYER, H. *Os Marginalizados*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985.

NÄHER, J. „Unreduzierte Erfahrung“ – „Verarmung der Erfahrung“. *Die Einleitung der Negativen Dialektik* (13-66). in Näher, J. (ed.): *Die negative Dialektik Adornos. Einführung-Dialog*. Opladen: Leske&Budrich, 1984.

NETO, João Cabral de Melo. “O Cão sem Plumas”. In *Poesias Completas (1940-1965)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 3a. ed., 1979.

OMBROSI, Orietta. *Le Crépuscule de la Raison*. Paris: Hermann Éditeurs, 2008.

PERIUS, O. *Esclarecimento e dialética negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

_____. *Filosofia em Debate: questões de ética, educação e política*. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

PIVATTO, Pergentino. *La relation à la transcendance dans l’œuvre d’Emmanuel Levinas*. Tese (Doutorado em Filosofia). Paris, 1980.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987.

PUCCI, B.; GOERGEN, P.; FRANCO, R. *Dialética Negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007.

ROSENZWEIG, Franz. „Das neue Denken”. *Einige Nachträgliche zum „Stern der Erlösung“*, in *Zweistromland/ Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/Wein, Philo Verlagsgesellschaft, 2001.

_____. *Der Stern der Erlösung* (1921). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992.

SANTOS, Marcelo Leandro dos. *Constelação Vital: da vida excitada à vida incitada um ensaio sobre o pensamento de Theodor W. Adorno*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS. Porto Alegre, 2010.

SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996.

SELIGMAN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003.

SOUZA, R. T. de *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

_____. “A dignidade da pessoa humana”. In KIPPER, José. *Ética: teoria e prática, uma visão multidisciplinar*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

_____. *Levinas e a ancestralidade do Mal: Por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

_____. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011,

_____. *Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. Alteridade e Citabilidade – Benjamin e Levinas. In: *Perspectiva Filosófica*, São Paulo, v. X, n. 19, 2003.

_____. *Ética do Escrever*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

_____. *Metamorfose e Extinção - sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

_____. *Razões plurais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. “Reflexões sobre a questão do sofrimento a partir de Emil Cioran e Emmanuel Levinas – Ontologia, ética, substituição e subjetividade”. In *Revista Veritas*, n. 147 – setembro de 1992, p. 387-395, Porto Alegre – RS.

STEIN, E. *Sobre a verdade. Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e o Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2008.

SZONDI, Peter. *Estudios sobre Celan*. Tradução de Arnau Pons. Madrid: Trotta, 2005.

TÜRCKE, C. “Pronto Socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”. In ZUIN, A.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.). *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.

WELIMER, A. ‘Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung’. in Wellmer, A.: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. (4.ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

WIGGERHAUS, Rolf. *La escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

WOLFGANG, Borchert. ‘Ora, mas à noite os ratos dormem.’ In: *Escombros e caprichos: o melhor do conto alemão no Século XX*. Organização de Rolf G. Renner e Marcelo Backes; seleção e prefácio Rolf G. Renner; tradução, posfácio, glossário e notas Marcelo Backes. Porto Alegre: LPM, 2004.

ZAMORA, José A. Th. W. *Adorno - Pensar contra la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

APÊNDICE

Pequena nota biográfica sobre Emmanuel Levinas

Pelo calendário gregoriano, em 12 de janeiro de 1906⁵⁰¹, pelo calendário juliano, em vigor no império russo, em 30 de dezembro de 1905, nascia em Kaunas, Lituânia, Emmanuel Levinas. Naquele lugar entre uma espécie de fim de mundo e a Santa Rússia que, diante da precipitação latente do antissemitismo, figurava como um refúgio para os judeus, cuja comunidade judaica, *Yiddishland*, era uma das mais importantes do mundo, tendo por capital *Vilnius*, apelidada de “Jerusalém do Norte”, é que se desenha a origem e o rosto (*visage hérité*) de Levinas. Em 1930, ele se instala em Paris e no dia 8 de abril de 1931 naturaliza-se francês, sendo mobilizado para o exército francês na Segunda Guerra Mundial, em 27 de agosto de 1939. Em 18 de junho de 1940⁵⁰², foi feito prisioneiro em Rennes. Ficou prisioneiro durante cinco anos, primeiro, entre 1940 e 1942, em diversos pontos da França (Rennes, Laval, Vasoul), e a partir de 1942 em um *Stalag* – abreviatura para *Stammlager*, nome dado pelo Terceiro Reich para os campos de concentração de prisioneiros de guerra – de Fallingsbostel, na Alemanha.

Antes de ser atravessado pela *Shoah*, Levinas escreveu diversos textos importantes que já demonstravam sua sensibilidade e percepção para o espírito e rumo que as coisas vinham tomando na Europa, especialmente *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, de 1933, escrito durante a ascensão de Hitler ao poder. Antes disso, após estudar filosofia em *Strasbourg* (1923-1927), Levinas, interessado na fenomenologia, desenvolvida sobretudo na Alemanha, vai para *Freiburg* ao encontro de Edmund Husserl, onde assiste o último curso deste sobre a questão da intersubjetividade. Na Alemanha, ao encontro de Heidegger, por quem Levinas mantinha uma admiração nunca desmentida, em função da leitura de *Sein und Zeit* e do episódio em Davos, acerca da famosa controvérsia entre Ernst Cassirer, representante do neo-kantianismo e defensor da herança das Luzes, e Martin Heidegger, que anunciava a destruição dos fundamentos da metafísica tradicional. Episódio no qual Heidegger e Ernst Cassier traçam um debate sobre o neokantianismo, e na ocasião Levinas estava de acordo com Heidegger.

Levinas procurará alternativas a Heidegger⁵⁰³ e uma saída mesmo do Ser. A admiração

⁵⁰¹ Para mais elementos biográficos: LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.

⁵⁰² 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.

⁵⁰³ Elaborando uma filosofia própria, rompendo com Heidegger, aquele que, ainda que por um breve instante, optou por aderir ao nazismo, instante esse imperdoável para Levinas!

por Heidegger já vinha da leitura de *Sein und Zeit* e também do referido posicionamento em Davos, a respeito do qual Levinas optou por Heidegger contra Cassirer, já que a posição de Levinas era bastante clara em relação à interdição de qualquer idealismo, o que se demonstra no *Canets 1*, dos *Carnets de Captivité*, e também em consonância com *De l'Évasion* (1935), expondo claramente a posição crítica de Levinas em relação ao idealismo, então já assumida em 1929, quando do referido confronto, evidentemente, não sem alguma pena diante do discurso da Reitoria de Heidegger e sua posição com o nacional-socialismo. Não nos restam dúvidas de que essa torção entre admiração da obra do filósofo de *Freiburg* e a impossibilidade do perdão do seu posicionamento sobre o hitlerismo ascendente, também a própria questão fenomenológica do Ser em si, do *Dasein*, cravaram na filosofia de Levinas suas marcas extremamente profundas. Uma filosofia que tenha no centro o Ser não poderia dar em outra via que não a de uma totalidade, de um Mal absoluto aniquilador do Outro e da diferença, acerca dessas questões é que pretendemos nos debruçar. Nossa hipótese é a de que a filosofia de Levinas é tão marcada pelo “maior filósofo do século⁵⁰⁴” que essas marcas provocaram a ruptura de Levinas com a fenomenologia e com a ontologia tal como pensada por Heidegger, como marcam as escolhas do pensamento filosófico de Levinas para a saída da totalidade do Ser através de um idioma filosófico que já demonstra sua envergadura nos textos anteriores ao cativeiro (ainda que tenham sido publicados apenas mais tarde), mas especialmente nos *Carnets de Captivité* e que serão substrato para a elaboração de suas obras até chegar em *Autrement qu'être*.

A obra de Emmanuel Levinas é vasta, com nuances e enlaces incrivelmente conectados e amarrados entre si. Porém, há na escrita sempre esse traço sobre o qual devemos debruçar nossas escolhas. Para sermos responsáveis sobre aquilo que podemos fazer nesse espaço e coerentes com os objetivos a percorrer, parece-nos ser fundamental compreender a intriga ética da alteridade apresentada em *Autrement qu'être*, espinha dorsal da obra levinasiana. Antes disso, parece-nos interessante, pelo que já expomos acima, enfrentarmos algumas linhas dos amplos *Carnets de Captivité*, lançados em 2009, onde já pulsa o impulso *metaético* ou *ético-metafísico* do idioma filosófico escolhido por Levinas e que é sua assinatura e sua linha de costura por entre as obras, assim iremos também cotejar nesse primeiro momento alguns aspectos das obras e os *Carnets*.

⁵⁰⁴ LEVINAS, E. “Philosophie, Justice et Amour”, in *Entre Nous*, p. 134, tradução nossa. : “Heidegger é para mim o maior filósofo do século, talvez um dos muito grandes do milênio; mas eu tenho muita pena disto, porque jamais poderei esquecer o que ele era em 1933, mesmo que ele o foi senão durante um curto período”.

Pequena nota biográfica sobre Theodor Wiesengrund Adorno

Theodor W. Adorno nasceu em 1903, judeu-alemão convertido ao protestantismo. Adorno vivenciou um ambiente burguês e relativamente seguro economicamente, garantindo uma infância já erudita e em contato com a cultura e educação da época. No convívio familiar, Adorno foi muito estimulado pela mãe, cantora profissional, e a tia de Adorno, uma conhecida pianista; assim, ele viveu o ambiente musical cosmopolita burguês. Essa atmosfera no cenário de infância e juventude de Adorno o influenciou a escrever suas críticas de arte e música. Fazendo-o extremamente crítico a interpretações essencialistas da identidade das artes e que alimentaram seu interesse pelas teorias da estética⁵⁰⁵. A forte ligação com maternal influencia Adorno também na adoção do nome Wiesengrund-Adorno, fora da tradição da época de utilizar exclusivamente o sobrenome paterno⁵⁰⁶. A condição de ser filho de judeu marcou a vida de Adorno: na Alemanha nazista foi proibido de lecionar na Universidade, tentou ainda a transferência de sua cátedra para Viena, porém esta também foi negada. A saída para *escapar* das perseguições aos judeus da época foi o exílio, primeiramente em Oxford, 1934. O que significa dizer que, ainda nascido de uma família de boas condições econômicas, isso não o deixara a salvo das consequências daquele período, remarcando a sua judeidade bem como o próprio caminho inscrito na filosofia de Adorno. Em 1938, Adorno emigra para os Estados Unidos, agora efetivando seu vínculo formal com o Instituto de Pesquisas Sociais, do qual Horkheimer estava à frente, assumindo, para tanto, a direção de *Princeton Radio Research Project*, junto com Paul Lazarsfeld. Adorno retorna à Alemanha apenas em 1949, quando pode, enfim, assumir como titular em filosofia e sociologia na *Goethe Universität* de Frankfurt, em 1956⁵⁰⁷.

No percurso intelectual, Adorno fez sua tese de habilitação com 24 anos, em 1927, escolhendo como tema *O conceito de inconsciente na doutrina psíquica transcendental*, demonstrando desde então seu grande interesse por Freud e a psicanálise. Na habilitação, ele tentou confluir a reflexão sobre o conceito de inconsciente freudiano e uma base filosófica kantiana. Ao tomar esse caminho, Adorno é marcado por uma transição da filosofia transcendental kantiana a uma reflexão social aberta à crítica da sociedade, verificando que uma

⁵⁰⁵ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 18-20.

⁵⁰⁶ Cf. WIGGERHAUS, Rolf. *La escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 88-89.

⁵⁰⁷ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 27.

concepção irracionalista do inconsciente calcada em uma visão *ontologizante e a-histórica* do inconsciente, criticando Nietzsche e Spengler, leva a facilitação de uma “ideologia fascista”⁵⁰⁸.

Então vemos o jovem Adorno marcado por suas raízes burguesas da alta sociedade alemã, amante das artes sob a influência feminina de sua mãe e sua tia, mas também muito marcado pela ascensão do nazismo, que o perseguiu por suas origens judaicas herdadas do pai. E isto o fará, a partir de 1940, trabalhar em conjunto com Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, publicado em 1947, embora a primeira versão do texto, como título *Fragmentos filosóficos*, circulou internamente no Instituto de Pesquisa da Escola de Frankfurt em 1944⁵⁰⁹. Além de configurar uma crítica definitiva e estruturante do idealismo alemão e do *iluminismo*, da *Aufklärung*, é em *Dialética do Esclarecimento* que abordará a problemática do hitlerismo, em conjunto com Horkheimer, no capítulo “Elementos do antissemitismo – os limites do Esclarecimento”.

Enfrentar a obra adorniana como uma unidade ou um todo nos faria cometer o erro de uma tentativa infundada de dar conta de *todo* um pensamento que se pretendeu verdadeiro, como o foi de fato o de Adorno, além da sólida complexidade. Porém, ao escolhermos tratar de um aspecto da obra e, mais especificamente de *uma* obra, reconhecemos nossos limites, não para nos apropriarmos de uma abordagem que fundamente apenas o caminho e o lugar onde queremos chegar, que ainda é sempre um lugar não-lugar, onde o pensamento e a razão estão sempre em construção, no por vir, mas que seja alicerce constitutivo para a reflexão crítica do fazer filosófico no que tangencia a questão que ergue esse trabalho sobre a possibilidade de aproximação entre os dois pensadores que nos conduzirá a pensar a nossa questão nevrálgica: *o Outro absolutamente outro* está presente, de algum modo, na proposta filosófica de Adorno, tanto quanto mais evidentemente de Levinas, na obra adorniana através do *Não-idêntico*. Assim, nossa escolha, para restar justa, precisa, necessariamente passar por uma construção constelacional, procurando *o que podemos compreender por Nichtidentität em Adorno*. Para isso, percorreremos três movimentos: brevemente passamos pelo conceito de esclarecimento chegando à negatividade e então ao não-idêntico.

⁵⁰⁸ DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 26.

⁵⁰⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. *Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento*. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 79-96.