

Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Mestrado em Filosofia

A FINITUDE EM EMMANUEL LÉVINAS
A morte como experiência inexperienciável da alteridade

Raphael Douglas Monteiro Tenorio Filho

Recife
2011

Raphael Douglas Monteiro Tenorio Filho

A FINITUDE EM EMMANUEL LÉVINAS
A morte como experiência inexperienciável da alteridade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

Recife
2011

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB-4 1262

T312f Tenório Filho, Raphael Douglas Monteiro.
A finitude em Emmanuel Lévinas : a morte como experiência inexperienciável da alteridade / Raphael Douglas Monteiro Tenório Filho. – 2011.
160 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2011.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Fenomenologia existencial. 3. Fenomenologia - França.
4. Analítica existencial heideggeriana. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976. 6. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. 7. Morte. 8. Voisinage. 9. Entschlossenheit. I. Sayão, Sandro Cozza (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2016-101)

RAPHAEL DOUGLAS MONTEIRO TENÓRIO FILHO

**A FINITUDE EM EMMANUEL LÉVINAS: A MORTE COMO
EXPERIÊNCIA INEXPERIENCIÁVEL DA ALTERIDADE**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 22/05/2011

**Dr. SANDRO COZZA SAYÃO
ORIENTADOR**

**Dr. MARCELO FABRI
1º EXAMINADOR**

**Dr. MARCELO LUIZ PELIZZOLI
2º EXAMINADOR**

RECIFE/2011

AGRADECIMENTOS

Aquele que permite;

À minha companheira Beatriz Melo e ao nosso filho Raphael. Sem essas duas figuras, nenhuma potência do meu espírito teria sido realizada plenamente;

Aos meus familiares pelo amor e entusiasmo;

A Sandro Cozza Sayão pela confiança e auxílio;

À minha consciência que às vezes se deixa ser minha.

É por que ela não repousa sobre nada, por que carece até mesmo da sombra de um argumento que perseveramos na vida. A morte é demasiado exata; todas as razões encontram-se de seu lado. Misteriosa para nossos instintos, delineia-se, ante nossa reflexão, límpida, sem prestígio e sem os falsos atrativos do desconhecido. De tanto acumular mistérios nulos e monopolizar o sem-sentido, a vida inspira mais pavor que a morte: é ela a grande desconhecida.
(Emil Cioran)

RESUMO

A pesquisa se empenha em analisar a fenomenologia da morte em Emmanuel Lévinas. Em Martin Heidegger, principal autor com o qual dialoga Lévinas, a morte é vista não como um fenômeno da vida, mas como um modo de ser do *Dasein* e que pode ser antecipada (*vorlaufende Entschlossenheit*), possibilitando o destrancamento do impessoal (*das Man*) e uma possível resignificação da existência inautêntica face a angústia da nadificação. Lévinas, no seu esforço de desontologizar a filosofia, vê a morte como um evento que afronta o presente do sujeito inter-essado (*intérêtissement*). Ao contrário da atracção existencial na qual a finitude está posta na Analítica Existencial, a morte, em Lévinas, é posta no exterior da existência, realizando-se como um anti-projeto. A morte é um enigma, uma experiência inexperienciável, uma alteridade estranha que dissipa os poderes comprehensivos do sujeito, torna-o passivo, delineia os limites da razão e restringe a capacidade de antecipação à possibilidade mais radical da existência. Deste modo, acredita Lévinas, a morte do outro a “morte primeira”, uma experiência moral concreta, mais impactante do que os poderes da morte própria. O filósofo francês tem a morte como afecção do outro no Mesmo. Assim, é possível afirmar que morremos na morte de outrem. Angustiamo-nos por não possuirmos respostas (a não-resposta, o sem-resposta), por estarmos diante de um enigma absoluto que só temos a possibilidade de “sofrê-lo”, porque outros morrem junto e nem se pode “morrer por eles”, nem morrer a própria morte e nem ser dono de qualquer poder de *decisão*, a não ser que ela se aproxime, se avizinhe (*voisinage*). A essência da morte é o seu caráter de eterno futuro. Constitui-se, desta maneira, uma grandiosa metonímia na existência. Não a *minha* morte, mas a morte do outro é a morte primeira, pois é esse evento que me inicia e continua re-lembrando que sou mortal, pois não me apercebo desse fato todo o tempo. O acesso a mortalidade, a *minha* mortalidade, faz-se, desde Lévinas, via experiência da morte de outro. A angústia que me toma não é fundamental, *prima*, é um “sentimento” *a posteriori* que nesta etapa posterior irá me angustiar profundamente e de forma singular.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia Francesa. Analítica Existencial Heideggeriana. Voisinage. Entschlossenheit. Lévinas.

ABSTRACT

The present research analyses the phenomenology of death in Emmanuel Lévinas. According to Martin Heidegger, the main philosopher with whom Lévinas develops a dialogue, death is not seen as a phenomenon of life but as a way of being of Dasein which can be anticipated (*vorlaufende Entschlossenheit*) in order to operate the dissolution of the they-self (*das Man*) and a possible reframing of inauthentic existence in view of the angst of nihilation. In his effort of de-ontologizing philosophy, Levinás understands death as an event that takes down the present of the interestedness (*intéressement*) subject. Unlike the existential attraction in which finitude is posited in the Existential Analytic, Levinás claims that death is posited in the exterior of existence and that it is actualized as an anti-project. Death is a riddle. It is an inexplicable experience, an strange otherness that consumes the comprehensive powers of the subject; it makes it passive, draws the boundaries of reason and restricts the capacity to anticipate the most radical possibility of existence. Thus, Levinás believes that the death of the other is a “first death”, a concrete moral experience even more startling than the powers of death proper. The French philosopher conceives death as affection of the other in the Same. Therefore, it is possible to say that we die in the death of the other. We agonize in not having answers (a non-answer, the without-answer). We agonize in facing an absolute riddle and because others die along and one can neither “die for them” nor die one’s own death; neither one can be the owner of any power of decision, unless she approaches and take a *voisinage* (neighborliness). The essence of death lies in its feature as an eternal future. This way death configures a great metonymy of existence. It is not my death but the death of the other that is the first death. Such event introduces and reminds me to the fact that I am mortal. I am not constantly aware of mortality. The access to it – to my mortality, is given by the experience of death of the other. The angst that overcomes me is not fundamental. Instead, it is an a posteriori “feeling” which will constitute me as a singularity in this ulterior moment.

KEYWORDS: French Phenomenology. Heidegger's Existential Analytic. Voisinage. Entschlossenheit. Lévinas.

ABREVIATURAS

LÉVINAS

- AE** - *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.
- DMT** - *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.
- EDE** - *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994.
- EE** - *Da existência ao existente*. São Paulo: Papirus, 1998.
- EI** - *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, s/d.
- EN** - *Entre nós* – ensaios sobre a alteridade. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- EN (Fr)** - *Entre Nous* – Essais sur le Penser-à-l'Autre. Paris: Grasset, 1991.
- TA** - *Le Temps et l'Autre*. Paris: PUF, 1983.
- TI** - *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- TI (Fr)** - *Totalité et Infini*. Paris: Ed. Martinus Nijhoff, 1980.

HEIDEGGER

- ST I** - HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (parte I). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- ST II** - HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (parteII). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
-------------------	----

PARTE I

HEIDEGGER: O TEMPO PENSADO A PARTIR DA MORTE PRÓPRIA	18
1.1 AUTÊNTICA INAUTENTICIDADE	24
1.1.1 Inautenticidade: uma condição inexorável	25
1.1.2 O solipsismo ontológico-existencial e a autenticidade	28
1.2 É SER E TEMPO UMA MEDITATIO MORTIS?	33
1.3 SER-PARA-MORTE	35
1.4 FINDAR X FINAR	39
1.5 A TEMPORALIDADE NÃO-SERIAL	42
1.6 VORLAUFENDE ENTSCHLOSSENHEIT	46

PARTE II

LEVINAS: CONCRETA É A MORTE DO OUTRO	55
2.1 PENSAR A MORTE OUTRAMENTE	56
2.2 IMPOSSÍVEL POSSIBILIDADE: A MORTE PRÓPRIA COMO ALTERIDADE INASSUMÍVEL	66
2.3 A MORTE COMO EVENTO PRÓPRIO DA ALTERIDADE	75
2.4 EXPERIENTIA MORTIS?	82
2.5 O SOFRIMENTO E A MORTE	87
2.6 <i>VOISINAGE</i>	93
2.7 A MORTE DO OUTRO COMO A MORTE PRIMEIRA	100
2.8 A MORTE DO ROSTO É O ROSTO DA MORTE	110

PARTE III

A MORTE: VIA ÉTICA OU VIA ONTOLOGICA?	118
3.1 ARQUITETURAS DIFERENTES, INTENÇÕES SEMELHANTES	119
3.2 QUANTA AUTENTICIDADE SU-POR TA O HOMEM?	123
3.3 SER RESPONSÁVEL POR OUTREM EM SUA MORTALIDADE, EXCESSO DE ALTERIDADE? EXIGÊNCIA UTÓPICA?	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

INTRODUÇÃO

Desde seu nascimento, o homem tem idade sobrando para morrer. A morte é um acontecimento crucial, ainda que seja um evento corriqueiro. É o cessar completo e definitivo da vida. Entre todos os animais, o homem é o único que se auto-compreende como mortal. Certeza cruel que impõe limite ao horizonte projetivo do *hommo sapiens*, obrigando-o a conviver com a iminência do seu próprio fim e o desaparecimento daqueles que estão ao redor.

O discurso da morte parece estar submetido à cronologia e a saúde do organismo. É possível fazer a psicologia do discurso que expressa a finitude. Um organismo jovem, distante de qualquer trauma psicofísico, tem da morte apenas um horizonte distante, um espaço suficientemente largo em relação ao presente. Desta forma, a morte não representa mais que um sopro gélido de passagem breve. De outra parte, um organismo traumatizado - ainda que jovem - ou com cronologia avançada, tem da morte uma vizinhança, uma moradora próxima, “porta com porta”.

Eleger um discurso unívoco sobre o maior dos problemas metafísicos é encurtar um problema ilimitável. Como bem diz Sartre no seu *O Ser e o Nada*, o grande problema da morte é possuir mais de uma face. “A morte é um termo e todo termo (seja final ou inicial) é um *Janus Bifrons*, seja quando considerada como aderente ao nada do ser que limita o processo, seja, ao contrário, quando se a descobre aglutinada a série que termina.”¹

É exatamente uma percepção multifacetada que dá ânimo ao presente projeto. Se por um lado apreciaremos a morte desde sua força ontológica de recondução da existência, ou seja, um modo de ser da vida, capaz de indicar um modo singular de existência, de outra parte, nos ocuparemos em analisar a morte como uma afecção exterior à existência do homem, longe dos esquemas da razão ou da *antecipação*, conduzindo o homem ao des-interessamento. A primeira nos mostra a finitude – representada na morte - como possibilidade, enquanto a outra face nos expõe à morte como pura passividade. Tratamos aqui de duas atitudes arquitetonicamente diferentes, mas com origens semelhantes. Abordamos Martin Heidegger e Emmanuel Lévinas. O projeto visa evidenciar os contornos dessa relação que emerge de um e mesmo arcabouço teórico: a fenomenologia.

¹ SARTRE, J.P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. p. 576.

A relação entre os dois pensamentos comporta em si forte oposição. Mesmo assim, concordando com Michel Haar, “uma tal perseverança na oposição radical não supõe qualquer cumplicidade obscura, escondida na negação?”² Ainda que Lévinas seja uma *interpretação francesa* da obra heideggeriana, não se pode negar que a ascendência de ambos se encontra num e mesmo mestre: Edmund Husserl. Sendo assim, ambos são herdeiros da maneira fenomenológica de filosofar. Como é notório, em fenomenologia não há espaço para se falar sobre fenômenos, há lugar de escolha de uma atitude que faça com que os fenômenos se evidenciem. No nosso caso, o fenômeno a ser posto em evidência é a morte e como se mostra a finitude existencialmente. A pesquisa também se detém em um substrato extremamente simples. Cabe aqui opor duas concepções diretas na concepção de um mesmo fenômeno. Em Heidegger, o modo de antecipação (*entschlossenheit*), chave nas leituras da Angústia e do Nada e, em Lévinas, o conceito de avizinhamento (*voisinage*), essencial para entender a morte como excesso, distância e pura passividade do sujeito.

Por que a postura mais comum diante da morte e do morrer são a fuga e a não aceitação? Que morte me toca de maneira mais decisiva; a *minha* ou a do *outro*? Saber-se mortal, ou melhor, estar situado no mundo no modo da mortalidade, é uma condição que alcançamos *sozinhos*? Que complicadores existem num solipsismo existencial (*solus ipse*)? Não será a gravidade dessa possibilidade desentranhada propriamente no impacto intrigante e escandaloso da morte de outrem?

Não há maior lugar comum nos estudos levinasianos, que uma introdução e uma explicação prévia da fenomenologia-existencial heideggeriana. Seremos diferentes dos excelentes trabalhos de Etienne Feron, Tina Chanter, Cristian Ciocan e todas as outras referências acerca do tema? Não. A questão que se torna central aqui não é uma mudança de postura no estudo, mas uma modificação nas lições prévias. Cabe reinterpretar o pensamento heideggeriano desde as clarificantes e provocativas leituras levinasianas. Compete, do mesmo modo, adotar uma postura metacrítica desde Heidegger para com a filosofia de Lévinas. Logo, o que anima nossa pesquisa é a constatação das imbricações entre estas duas filosofias. Sabe-se que Lévinas demonstrava incontestável admiração pela obra mestra de Martin Heidegger, *Ser e Tempo*. Fenomenologicamente, é desta terra que ele parte e é neste solo que criará seu edifício e se inserirá decisivamente como um nome cintilante na tradição filosófica. Então, não é de se admirar que afirme:

² HAAR, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris, Presses universitaires de France, 1999. p. 35. “Une telle persévérance dans l'opposition radicale ne suppose-t-elle pas quelque complicité obscure, cachée dans la dénégation?”

Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros [...] Por exemplo, o Fedro de Platão, A Crítica da Razão Pura, a Fenomenologia do Espírito de Hegel; também o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência de Bergson. A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração pelo *Sein und Zeit*.³

É infinitamente mais simples aliar-se a um gigante a combatê-lo. Quem se predispõe a tal afronta precisa ser um “Davi certeiro”. Assim como o fez Lévinas, examinamos com ânimo e vigília *Ser e Tempo*, texto deveras arrebatador e prodigioso da história do pensamento no ocidente. Percorremos a obra com o objetivo de aclarar os caminhos nos quais o próprio Lévinas se aventurou, conservando posições e construindo caminhos antitéticos à obra heideggeriana. As antíteses levinasianas carregam em si a responsabilidade de expor a pujante marca da alteridade oriunda da morte de outrem e de sustentar a tese de que *avizinhar-se* à morte traz consigo um poder bem mais radical de mudança de rumos da existência do que a decisão que antecipa a morte (*vorlaufende Entschlossenheit*). *De-cisão Antecipadora* é uma modalização capital na condução do cuidado humano à fragilidade do ser e no reconhecimento da dejeção primordial na qual se fixa o *Dasein* em estado de inautenticidade.

Devido à esta forte atracção entre as duas filosofias, se pode interpretar o pensamento levinasiano como sofrendo embaraçosamente de um crônico *fantasma heideggeriano*⁴, que permeia sua obra inteira, ou que ao menos carrega em si um fortíssimo espectro da filosofia heideggeriana que não o deixa ser respeitado por si só. Lévinas pode ser considerado um pensador pós-heideggeriano. Mas não se encerra aí a essência do seu pensamento. Trata-se aqui não apenas de expor os dois paradigmas fenomenológicos, mas também demonstrar em que consiste especificamente essa difícil fronteira.

É de Emmanuel Lévinas, pensador Lituano, de cultura judaica e de língua francesa, uma das posições mais polêmicas sobre a subjetividade no pensamento contemporâneo. A crítica que ergue sobre totalidade e a denúncia dos mecanismos ontológicos em sua alergia à diferença e a tudo que escapa a órbita do mesmo, lança termos a outro olhar sobre o que somos e sobre as filosofias de tradição metafísica. Sua polêmica é a proposta de uma subjetividade a-gnosiológica, ou seja, não oriunda dos esquemas clássicos consciência.

³ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1988. p.29.

⁴ C.f. LILY, Reginald. *Levinas's Heideggerian Fantasm*. In: PETTIGREW and RAFFOUL. *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*. Albany: SUNY Press, 2006.

A proposta de pensar radicalmente a subjetividade, apontando via instrumental fenomenológico a inexorável dependência do encontro com o Outro em sua absoluta estranheza e distanciamento - no que consiste a própria constituição da subjetividade, numa relação anterior a todo movimento racional, consciente do ser em ato-, levou a uma reconfiguração no modo de se pensar o homem. Lévinas busca um novo sentido para o humano tentando oferecer alternativas filosoficamente honestas para o complexo solipsismo das filosofias da consciência, considerando a possibilidade de reler o sujeito em sua morte e finitude.

A ontologia em Lévinas não é mais dita no papel de *prima philosophia*⁵, é a ética agora, traduzida como responsabilidade, que vai se colocar na base e como condição de toda possibilidade humana, “fora do caráter apriorístico, racional e autônomo [...] A ética não corresponde a um sistema de critérios técnicos para o agir moral.”⁶

A partir daí a subjetividade, segundo Lévinas, se instauraria na existência não via interessamento (*intéressement*) e cuidado (*Sorge*), mas na relação ética com a alteridade. A ética terá um caráter fundamental anterior ao horizonte ontológico e aos artifícios da razão instrumental. Um dos objetivos claros da obra levinasiana é assegurar a genuína relação com outrem, uma relação que é de outro modo frente a tudo que se conhece pela tradição metafísica que peca pela monotonia autóctone de um ser solitário. Em Lévinas, toda relação *verdadeira* com o Outro é pensada a partir do esquema face-a-face, que, em meio às infinitas e necessárias diferenças, garante uma justa, recíproca e desinteressada “simetria”. Logo, o sujeito levinasiano é um sujeito anárquico e incondicionalmente ético, um sujeito-hóspede/refém da alteridade. “É a alteridade que o outro porta como essência”.⁷

Dentro deste contexto reflexivo, Lévinas denuncia a incapacidade de se conviver com o outro dentro dos esquemas totalitários conhecidos, visto que a memória metafísica não conviveu bem com a diferença. Observe-se que a tradição analisada até então, sempre preconizou a mesmidade, a minheidade (*Jemeinigkeit, mienneté*), deixado em segundo plano a outreidade, a diferença. Sejam as representações clássicas, como o cogito cartesiano, o cogito monadologista, o cogito criticista, a *consciência intencional*, ou a novidade heideggeriana do

⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 33. “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.”

⁶ KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas*. Caxias do Sul: Educs, 2003. p. 199 e 2002.

⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'Autre*. Paris: PUF, 2004. p. 80. “C'est l'alterité que l'autre porte comme essence.”

Dasein, todos esses modos de compreender o mundo, segundo Lévinas, sempre foram experiências consideradas auto-asseguradas. Nelas o Outro é simplesmente anexado e objetificado num mundo de dominação e apropriação. Movimentos da totalidade na qual tudo está em seu lugar, reduzido e compreendido por esquemas e submetido a constructos artificiais de quem pensa o mundo a partir de si mesmo. Movimento totalitário que suprime o que não é o mesmo, o que não pertence à gesta do ser, que é surdo ao outro por ser incapaz da abertura e da hospitalidade. A partir daí se percebe o contexto vivido que Lévinas critica. Realidade na qual os sujeitos são reduzidos a esquemas, às regras e possibilidades pensadas a partir de um núcleo solitário e indiferente. Indiferença que vai repercutir na alienação em relação à própria ideia de finitude.

O suposto poder totalizante de um sujeito iluminador da realidade iria tão longe, que a própria finitude estaria submetida à faculdade de tudo apreender. Como se a finitude, propriamente incognoscível, fugindo de qualquer tentativa de compreensão, estivesse à mercê de um domínio do sujeito, como se houvesse a possibilidade de ser com-preendida, iluminada e *antecipada*. Logo, pode-se analisar a morte desde Lévinas como o limite máximo de um eu inter-essado, que, assumindo a passividade que é, não dispõe de possibilidades face à imprevisibilidade da morte. E por este fato, crê Lévinas, que “o caráter imprevisível da morte vem do fato de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio.”⁸ Todavia, ele não se preocupa tanto com a morte de um eu quanto com a morte do outro. Neste evento, assim Lévinas interpreta a morte, os limites são impostos à soberania da vontade patente do Mesmo, deslocando o sujeito do posto de ator principal na existência, a mero coadjuvante.

Não nos ocuparemos aqui em fragmentar a obra levinasiana. Consideraremos Lévinas num todo coeso no que diz respeito à morte e a finitude. Seja em *Totalidade e Infinito*, *Autrement Qu’être*, em *Deus, a morte e o tempo* ou em *Le temps et l’autre*.

Torna-se arriscado logo de saída, tratar de um tema pouco explorado no pensamento levinasiano. O filósofo em questão possui como principal conceito o Infinito, onde está fundada a subjetividade. O infinito, “é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro [...] é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada.”⁹ Se o Mesmo é uma estrutura totalizada em seu mundo, o Outro se apresenta como excedência, como ilimitação. Toda tentativa de conhecer o outro humano é barrada pela inadequação, pela impossibilidade de apreender pela consciência intencional o que “é” o

⁸ TI, 212.

⁹ TI, 36 e 66.

outro. Então, “se a totalidade não pode constituir-se é porque o infinito não se deixa integrar. Não é insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o infinito de Outrem.”¹⁰

Todavia, nosso esforço maior vai empreender uma investigação acerca de um conceito não menos importante no edifício da Ética da Alteridade: a finitude simbolizada pela morte. Se é a subjetividade fundada eticamente a partir do infinito, como ser para o outro, o que a mortalidade alheia nos desentranha de mais humano naquele evento? É óbvio que a morte própria interessa ao sujeito. Mas, na relação eu-outro, qual a que interessa mais aos objetivos desontologizadores da filosofia levinasiana? O que se conhece do ser humano através da ontologia é o mais humano¹¹, o mais nativo?¹² A fenomenologia - um jogo de luzes¹³ - é a resposta última a essência da consciência?

Deve-se notar, também, que o presente trabalho se ocupa em estudar o Lévinas quase que sem os dotes teológicos. Não é impossível separar a obra filosófica da obra teológica deste pensador de raízes judaicas. Movemo-nos aqui, com a convicção de que é possível, sem dúvidas, trabalhar apenas o Lévinas fenomenólogo. Ele mesmo aponta essa ideia ao afirmar que não considera seu “trabalho como sendo concebido teologicamente.”¹⁴

A posição aqui defendida, opera através de linguagem filosófico-existencial. O trabalho é expor a finitude desde um horizonte singular, desde a morte própria e, também, na interelação. É possível, num futuro, complementar as presentes pesquisas com esforços de antropologia filosófica na tentativa de demonstrar como a compreensão e a vivência da finitude é capaz de determinar todo um meio cultural. O conceito de avizinhamento pode ser ampliado para além das percepções existenciais ou das intrigas éticas. É possível constatar que um grupo étnico, bairro, cidade, uma nação e qualquer grupo humano, têm seu *ethos* moldado por mais ou menos vizinhança da morte.

Trata-se, à guisa de Lévinas, buscar a evidenciação de um fenômeno extremamente inalcançável aos tentáculos da razão humana. Evidenciar um fenômeno é um trabalho de linguagem e de faxina conceituais de extrema dificuldade. Em todo *Ser e Tempo* o verbete

¹⁰ TI, 66.

¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003. p. 79. “Será que a humanidade, simplesmente como ordem com sentido, com razão como sentido ou racionalidade ou inteligibilidade, como espírito, e a filosofia como expressão do homem – se reduzem à ontologia?”

¹² Ibidem, p. 42. “A relação com a morte, mais antiga do que toda experiência, não é visão do ser ou do nada. A intencionalidade não é o segredo do humano. O esse humano não é *conatus* mas desinteressamento e adeus. Morte: mortalidade enquanto pedida pela duração do tempo.”

¹³ TI, 15.

¹⁴ LÉVINAS, Emmanuel, “Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview”, in Arno MÜNSTER (org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Kimé, Paris, 1995. p. 130. “[...]Je ne considère pas mon travail comme étant conçu théologiquement.”

morte aparece em aproximadamente quatrocentas instâncias, sendo noventa e nove por cento das ocorrências apenas na segunda seção. Denota-se nesse dado claramente a preocupação central da finalização da obra mestra de Martin Heidegger: a finitude.

A maior parte da tradição filosófica se ocupou em tratar da finitude. E parece haver uma univocidade no pensamento da morte nos lados ocidentais. Encontraremos em Heidegger preocupações semelhantes, ou subscritas numa linguagem ontológico-existencial, às preocupações dos filósofos clássicos. Tal linguagem, sem a menor sombra de dúvidas, proporciona uma compreensão mais profunda e menos categorial do ser humano. No entanto, segundo Lévinas, tratar de maneira ontológico-existencial a finitude não retira dela todo o peso de uma tradição ensimesmada, solipsista, centrada na ipseidade. Assim veremos que o nada da morte é apenas um assédio, uma realidade completamente distante dos ditames da razão.

Explanaremos também os motivos pelos quais Lévinas acredita que a morte de outrem é a “morte primeira”, muito mais além que mero choque que nos impacta na cotidianidade (na impropriedade da “publicidade”), mera consequência do ser-com-os-outros (*Mitdasein*). Para tal empenho exporemos nossa análise desde Lévinas, não obstante nos municiaremos de contribuições de diversos pensadores que podem suprir ou complementar nossas considerações e as exposições do notável filósofo lituano.

Analisaremos o duplo caminho percorrido por Lévinas. Ele entrevê a morte em duas principais acepções. Em primeiro lugar, morte de *per se, a morte própria*: uma alteridade enigmática, que nos toma de assalto, nos torna passivos, nos dá a verdadeira vivência da temporalidade e não nos abre possibilidade de poder. Em segundo lugar, a morte desde o exterior, encontrada no *Rosto* de outrem como a condição de possibilidade de apreensão da morte como propriedade humana.

Lévinas considera o trato ocidental da morte um desastre. Desastre no sentido etimológico mais forte. *Disastro*, influência de uma má estrela. E essa má estrela é a ontologia. O filósofo francês se apressa em operar o seu próprio des-astele na constelação filosófica do ocidente. Des-astrar é substituir as antigas estrelas por outras figuras. Ao menos mostrar que a verdade, em termos filosóficos, não se encontra apenas entre os cânones ocidentais imortalizados. A constelação de pensadores com os quais dialoga Lévinas, além do seu colóquio com Husserl e suas oposições a Heidegger, e que traz uma nova possibilidade na filosofia é efetivamente distinta do séquito da ontologia e da metafísica clássicas. Entre eles estão Martin Buber, Vladimir Jankelevitch, Maurice Blanchot e Franz Rosenweig.

Ver-se-á que as partes do trabalho se interligam, não se limitando a seguir ordem cronológica das obras dos autores. As seções possuem temas predeterminados, mas é possívelvê-los retomados, até mesmo antecipados. O Heidegger em questão é o de *Ser e Tempo*, cuja ideia de finitude permanece até o fim de sua obra. A ideia de finitude não se altera, mas o clima ao redor sim. Nesse sentido, não seguiremos dogmaticamente a ordem da obra levinasiana para não correr o risco de depauperar uma ideia que interpenetra toda a obra do filósofo. Este não é um exercício de comentário de obras. É a discussão de um tema entre duas grandes obras. E outras. A morte é uma zona abissal, a fenomenologia uma navegação possível.

1^a PARTE

HEIDEGGER: O TEMPO PENSADO A PARTIR DA MORTE PRÓPRIA

He shouts play sweeter death's music death comes as a master from Germany.¹⁵

Foi uma visão demasiado míope que fez da ‘vida’ um problema e que considera a morte apenas esporadicamente. Talha-se de forma dogmática e artificial o objeto temático quando, ‘de início, este é restrito a um ‘sujeito teórico’; parta então ‘de acordo com o lado prático’, complementá-lo, acrescentando-lhe uma ‘ética’.¹⁶

A frase de Heidegger que serve de epígrafe ao início do nosso escrito, denota concisamente dois motes do seu aparato filosófico: uma é que inexoravelmente a morte não é um evento da vida e sim um acontecimento. Morrer é um modo de ser do Dasein, a vida é ser-para-a-morte. Existir é ser para o fim. Há uma tentação em imputar à Analítica Existencial o peso da morte como sendo um evento da vida. E, veremos mais a frente, é o que faz Lévinas justificando sua posição. Todavia, Heidegger nos previne contra essa interpretação:

A interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psico-etnológica da morte. Uma “tipologia” do “morrer”, entendida como caracterização dos estados e dos modos em que se “vivencia” esse deixar de viver, já pressupõe o conceito de morte. Ademais, uma psicologia do morrer acaba fornecendo mais soluções sobre a “vida” dos que “morrem” do que propriamente sobre o morrer.¹⁷

Na história da filosofia essa concepção foi segregada, seja com subterfúgios mitológicos, com a ideia de aniquilamento, a esperança em outros mundos, imortalidade da alma ou qualquer tipo de evasiva oriunda da tradição *onto-teo-lógica*. O segundo ponto nos revela que não há espaço para se pensar uma ética - enquanto discurso edificante - nas preleções do filósofo alemão. Neste sentido Lévinas e Heidegger, os dois principais pensadores do presente esforço, hipoteticamente encontrar-se-iam diametralmente opostos no que diz respeito à construção de um discurso não normativo.

Todavia, ao contrário do que comumente se especula, Lévinas não está fazendo filosofia para contrapor-se ingenuamente a Heidegger. Para o filósofo lituano - e este foi aluno de Heidegger em Friburgo no fim da década de vinte, inclusive sendo o responsável por divulgar as ideias do autor de *Ser e Tempo* em território francês antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial - o filósofo da Analítica Existencial elaborou uma das principais e notáveis

¹⁵ CÉLAN, Paul. *Selected Poems*. Middlesex: Penguin Books, 1996. p. 34. (Ele grita toquem com mais doçura a música da Morte a Morte é um mestre da Alemanha).

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (parte II). Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p.109.

¹⁷ ST II, 29.

obras do pensamento ocidental: *Ser e Tempo*. Esta obra foi decisiva e inspiradora para o pensamento levinasiano. Nada mais honesto e admirável do que, antes de criticar, apreciar a obra em questão. Segundo o filósofo lituano, nas “análises da angústia, da preocupação e do ser-para-a-morte em *Sein Und Zeit*, assistimos a um exercício soberano de fenomenologia”.¹⁸

Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros [...] Por exemplo, o Fedro de Platão, A Crítica da Razão Pura, a Fenomenologia do Espírito de Hegel; também o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência de Bergson. A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração pelo Sein und Zeit.¹⁹

E ainda, reconhecendo a considerável e decisiva inspiração herdada da obra heideggeriana, que será um dos elementos *a priori* da construção do pensamento do filósofo da alteridade e que depois será re-vista, ele profere:

Se inicialmente – para a noção da ontologia e da relação que o homem entretém com o ser – nossas reflexões inspiram-se, em grande parte, na filosofia de Martin Heidegger, por outro lado, elas são comandadas por uma necessidade profunda de deixar o clima desta filosofia e pela convicção de que não se pode sair dela em favor de uma filosofia que se poderia qualificar de pré-heideggeriana.²⁰

Lévinas apresenta dois principais pontos que o inquietam em Heidegger: um na filosofia e outro na biografia. Por um lado, o filósofo alemão, ao abandonar seu projeto maior, abusa das etimologias, por outro é questionado intensamente acerca do seu hipotético envolvimento com o Nacional Socialismo: “Pode-se perdoar muitos alemães, mas há alguns alemães que são difíceis de perdoar. É difícil perdoar Heidegger.”²¹ Sobre esta última querela muitas polêmicas já foram suscitadas, já é um tema bastante gasto. Há quem afirme que não passa de um erro estritamente filosófico por parte de Heidegger. Acerca disso nos articula Gianni Vattimo em uma entrevista cedida à revista *IHU On-Line*:

[...] foi um “erro” filosófico. Heidegger acreditou que fosse possível reconstruir uma situação histórica análoga àquela da Grécia pré-clássica, na qual, errando, porque esquecia a diferença ontológica, pensou que o ser

¹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 31.

¹⁹ EI, 29.

²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas, SP: PAPIRUS, 1998. p.18

²¹ “One can forgive many Germans, but there are some Germans it is difficult to forgive. It is difficult to forgive Heidegger.” Frase de Lévinas contida no obituário redigido pela *New York Times* em 27/12/1995 no advento da sua morte. In: <http://home.pacbell.net/atterton/levinas/Obituary.htm> acesso em 12/02/2006 às 00:25.

pudesse “dar-se” de modo não-metafísico. Mas era um erro, antes de tudo filosófico.²²

Em relação à segunda parte da obra de Heidegger (o taxado “Heidegger dois”) Lévinas se mostra deveras decepcionado e assinala os motivos:

[...] devido ao desaparecimento nela (na obra) da fenomenologia propriamente dita; pelo primeiro lugar que começam a ocupar nas suas análises a exegese da poesia de Hölderlin e as etimologias não são, no seu pensamento, uma contingência; para ele a linguagem traz uma sabedoria que deve explicitar-se. Mas esta maneira de pensar parece-me muito menos controlável que a do Sein und Zeit – livro no qual, é verdade há já etimologias, mas adjacentes e que não fazem mais do que completar o que existe de eminentemente forte na análise propriamente dita e na fenomenologia da existência.²³

E como Heidegger vai planejar sua filosofia que oferece a possibilidade de desencobrir ao Dasein a morte da não-verdade a qual está inserida na de-cadência, de tal maneira que ele “atente” ao verdadeiro sentido da mortalidade como ser-para-a-morte, como a certeza mais incerta da existência, como a “possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da pre-sença. Enquanto fim da pre-sença, a morte é e está em seu ser-para o fim.”²⁴

A tarefa então, é evidenciar o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio²⁵, de forma que essa possibilidade se desentranhe no mundo ôntico afastando todo e qualquer tipo de acusação de que este existencial tenha um caráter meramente arbitrário, impositivo e fictício. Tendo-se definido o conceito existencial da morte, o que Heidegger vai nos aclarar é que o ser-para-a-morte se “mostra” fenomenalmente, no campo ôntico, possuindo a capacidade de mudar as tomadas de decisões e as escolhas dos rumos desse ente que somos nós. Todavia, quando se discorre que o ser-para-a-morte ressoa na realidade não significa que podemos conhecer a morte de fato, ela está completamente distante de nós face ao real - Há uma concordância de Lévinas para com esta ideia, como veremos mais tarde - mas ela se desentranha no campo ôntico como mais uma possibilidade entre as outras possibilidades. No entanto é a possibilidade mais radical justamente por ser a *possibilidade da*

²² REVISTA IHU-ONLINE. *Ser e Tempo: a desconstrução da metafísica*. São Leopoldo: Unisinos Editorial, 2006. p.5-6. <http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158344314.18pdf.pdf> Acesso em 22/01/2007 às 23:11.

²³ TI, 33-34.

²⁴ Ibidem, p.41.

²⁵ Cf. ST II, §53.

impossibilidade. Aprecia Lévinas que, na filosofia heideggeriana, “a existência é uma aventura de sua própria impossibilidade.”²⁶

Como possibilidade a proximidade mais próxima do ser-para-a-morte se acha, face ao real, tão distante quanto possível. Quanto mais se compreender e desentranhar essa possibilidade, tanto mais puramente a compreensão penetra na possibilidade como possibilidade da impossibilidade da existência.²⁷

A indagação que se pode erigir vai no sentido de saber de onde e como vem a possibilidade desse existencial ter uma ressonância existenciária no *locus* do *Dasein*; o homem. Se essa possibilidade se mostra o mais longe possível e se não temos a possibilidade de experienciá-la ou ao menos é uma experiência inexperienciável, como então a compreendemos? Sendo a morte que nos abre a possibilidade de um poder-ser todo (o que não quer dizer limites e sim uma visão total) em sentido próprio, de onde vem essa “mensagem”? Há uma espécie de “voz” que atinge o *Dasein* visto que ele está numa co-respondência com o Ser?²⁸ Como se abre a possibilidade de querer ser propriamente? Veremos então, que querer ser propriamente depende de três importantes fatores a serem explanados a seguir: 1) Antecipar-se a morte (de-cisão), nosso conceito chave no presente trabalho; 2) ouvir a consciência (o clamor/apelo) e 3) querer ser culpado (o débito).

Como visto, o entender-se propriamente como mortal “mostra” ao *Dasein* o caminho de ser si-mesmo, ou seja, recuperar a escolha de si afastando-se da in-decisão. Viu-se também que a morte é a impossibilidade de qualquer outra possibilidade o que confere a morte uma radicalidade sem precedentes. Para Heidegger o existencial mais próprio do homem, irremissível e insuperável, pode dar a possibilidade de um testemunho existenciário da propriedade do *Dasein*. É uma certeza, doravante indeterminada, ameaçadora. E como se pode então *antecipar-se* a “algo” que ainda “não veio”? A palavra acaba de ser proferida: *antecipação*.

O ser-para-a-morte é antecipação do poder ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar. Ao desentranhar numa antecipação esse poder-ser, a pre-sença se abre para si mesma, no tocante à sua extrema possibilidade [...] A antecipação comprova-se como possibilidade de

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2006. p. 124. “L'existence est une aventure de sa propre impossibilité”.

²⁷ ST II, 46.

²⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a filosofia?*: identidade e diferença. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

compreender seu poder-ser mais próprio e extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio [...] A irremissibilidade da morte, compreendida na antecipação, singulariza a pre-sença em si mesma [...] Na antecipação da morte certa mas indeterminada, a pre-sença se abre para uma ameaça que sempre emerge do seu próprio pre-sente. O ser-paro-fim deve manter-se nessa ameaça e pode tão pouco apagá-la que, ao contrário, ela é que deve construir a indeterminação da certeza.²⁹

A ideia básica de *Ser e Tempo* é simples: o ser é tempo e tempo é finito. Para os seres humanos, o tempo não chega ao fim com a morte. Nem continua. O modo de ser do vivente humano será sempre estar situado como mortal. Portanto, se quisermos entender o que significa ser um ser humano autêntico, é essencial que projetemos constantemente nossa vida ao horizonte de nossa morte. Se nosso ser é finito, então uma autêntica vida humana só pode ser encarada ao confrontar finitude e tentar re-significar a existência frente ao fato de nossa morte. Heidegger está longe da antiga máxima que diz que "filosofar é aprender a morrer". Mas é possível vislumbrar atualizações da temática.

O cerne do conceito se movimenta no horizonte do sentido do ser, o terreno ontológico. A finitude no sentido negativo, ou seja, em oposição a uma positiva eternidade, não responde à essência da finitude. Ela se desentranha precisamente por que é o homem um ente finito e co-respondente com o ser. O núcleo da problemática se situa na morte como limite contra o qual o meu potencial para ser deve ser medido.

A finitude do homem, para Heidegger, só é considerada horizonte ontológico. Mesma as análises do plano ôntico só se realizam, no pensamento heideggeriano, à medida que o homem é onticamente ontológico [...] por que finito, o ser-aí põe a questão do ser. A interrogação pelo sentido do ser é a manifestação positiva da finitude do ser-aí [...] A interrogação pelo sentido do ser deve movimentar-se na finitude, por que o ser ligado ao tempo não pode ser interpretado a partir da eternidade.³⁰

²⁹ ST II, p.46-47 e 49.

³⁰ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Ed. Unijui, 2001. p. 291 e 294.

1.1 AUTÊNTICA INAUTENTICIDADE

A morte, segundo a leitura levinasiana, convoca a *minheidade (Jemeinigkeit)* do *Dasein*, o fato de quem ainda que substituições sejam sempre possíveis, genuinamente ninguém pode substituir ninguém, principalmente quando se trata da finitude. O *Dasein* é carga para si mesmo, auto-apropriação, *Ereignis*. O estado de dejecção na cotidianidade faz esquecer o que a morte entreaberta pela angústia, singularmente, tem a capacidade de lembrar.

Tratemos então do mais controverso item de *Ser e Tempo*. A fração da filosofia heideggeriana que se ocupa com a autenticidade e da inautenticidade do *Dasein*. Parte que se mostra extremamente polêmica e entregue a todo tipo de interpretação visto que carece de qualquer tipo de base fenomenal. Daí a tentação de sempre conferir conteúdo ao que seria a face de uma existência autêntica e uma expressão da existência inautêntica. Em Analítica Existencial, toda compreensão se dá numa disposição. Assim, existem dois modos possíveis de ser: a compreensão própria e imprópria. Ambas são inseparáveis e co-dependentes. Não se pode perder de vista que “o próprio e o impróprio são inextricavelmente entrelaçados, e é impossível para o *Dasein* se retirar integralmente da inautenticidade – isso quereria dizer sair do mundo.”³¹ Diz Heidegger:

Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* - ambos os termos foram escolhidos em seu sentido verbal rigoroso - fundam-se no fato de a pre-sença ser determinada pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade da pre-sença, porém, não diz ‘ser’ menos nem um grau ‘inferior’ de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da pre-sença em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres.³²

Transitando entre estes dois modos que, como veremos adiante, não possuem relação alguma com estados morais, observamos que as disposições próprias e impróprias podem ser autênticas e inautênticas. Logo, ousando um corte epistemológico - Heidegger nunca determinou exatidão para tipos de compreensão de si-mesmo - existem quatro modos de auto-compreensão. Dentre esses, apenas um realmente pode ser considerado um translado ao verdadeiro si-mesmo. Vejamos essas modalidades. Em primeiro lugar, a compreensão

³¹ HAAR, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris, Presses universitaires de France, 1999. p. 43. “Le propre et l'impropre sont inextricablement entrelacés, et il est impossible pour le *Dasein* de s'extraire intégralement de l'inauthenticité – cela voudrait dire sortir du monde.”

³² ST I, 78.

imprópria da inautenticidade, ou seja, a total dejeção e auto-entedimento como ente simplesmente dado, o que em alguns pensadores tratar-se-ia da *alienação*³³. Por isso Heidegger postula, para além dos dois modos possíveis, um estado límbico que seria a indiferença, ou seja, uma insensibilidade ao próprio ser e estar no mundo, por isso “a presença existe sempre num destes modos, mesmo numa indiferença para com eles”³⁴.

Em segundo, a concepção própria da inautenticidade, ou seja, um possível estranhamento e abertura de uma brecha para o início da recondução da existência. Em terceiro, a concepção imprópria da autenticidade, ou seja, uma má interpretação das reais possibilidades de ser propriamente através de errôneas modificações existenciárias. E por fim, o acesso real ao si-mesmo, ou seja, a concepção própria da autenticidade, o total estranhamento em relação ao tempo do ser simplesmente dado, e a disposição por angustiar-se num *movimento de recuperação* de uma escolha, que nada rende contas a qualquer tipo de decisionismo, como veremos em breve.

1.1.1 Inautenticidade: uma condição inexorável

Im-própria não significa que a pre-sença rompa consigo mesma e “só” compreenda o mundo. Mundo pertence ao seu próprio ser como ser-no-mundo. Por isso, a compreensão própria e imprópria podem ser autênticas e inautênticas. [...] O translado para uma dessas possibilidades fundamentais da compreensão não deixa de lado as demais. O translado inerente à compreensão é uma MODIFICAÇÃO EXISTENCIAL do projeto como um todo por que a compreensão sempre diz respeito a toda a abertura da pré-sença como ser no mundo.³⁵

A Analítica Existencial é um empenho de indicação de caminhos possíveis a seguir na existência. Caminho sem fim específico, sem teleologia, caminhos que não levam à miragem de nenhuma ítaca, são caminhos de floresta (*Holzwege*).³⁶ O Dasein tem ao alcance um ser propriamente, ou seja, ser si-mesmo, a autenticidade. Pode-se, de maneira apressada, compreender essa caminhada como uma passagem, como se fosse possível sair de um lugar

³³ C.f MARCUSE, Herbert. *Heideggerian Marxism*. Edited by Richard Wolin and John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

³⁴ ST I, 90.

³⁵ Ibidem, p. 202.

³⁶ “Holz [madeira, lenha] é um nome antigo para *Wald* [floresta]. Na floresta[*Holz*] há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não trilhado.” HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

para outro, acreditando que a autenticidade é um estado moral mais digno do que a inglória e arrebanhadora inautenticidade, desentranhada da investigação ontológica da impropriedade, mais precisamente lida como de-cadência³⁷. Eis aí um erro crasso caso se interprete desta maneira a obra heideggeriana. O filósofo de *Ser e Tempo* nos alerta para o fato de que “este modo de ser [a impropriedade] não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da pre-sença da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada.”³⁸

O fato é que o ser humano vive num sono anestesiante da vida banal,³⁹ numa certa estabilidade ocupacional, mas não se pode perder de vista que essa vida ordinária é o terreno em que o homem, “de início e na maior parte das vezes, se mantém”,⁴⁰ ou seja, a cotidianidade. Explica Heidegger:

‘De início’ significa o modo em que a pre-sença ‘se revela’ na convivência da public-idade, mesmo que, existenciariamente, ela tenha ‘no fundo’ superado a cotidianidade. ‘Na maior parte das vezes’ significa o modo em que a pre-sença nem sempre, mas ‘via de regra’, se mostra para todo mundo.⁴¹

Assim, “mesmo quando nós nos imaginamos numa atividade dissimulada, onde não revelamos todos os verdadeiros interesses, mesmo assim nós ali estamos de forma integral, numa experiência ‘dissimulada’ de vida.”⁴² Logo, se bem investigadas as palavras do filósofo alemão, se verá que não se trata de passagens, melhorias ou mudanças existenciais, por que “desde o começo de *Ser e Tempo*, Heidegger põe claramente que a autenticidade e a inautenticidade não correspondem a estados morais.”⁴³ Então, do que se trata essa espécie de autenticação da existência?

Heidegger não nos fala de mudanças ou de purificações, nem comanda pejorativamente que o homem deva ser superior ou afugente para longe de si o *animal de rebanho*, “ao contrário, Heidegger menciona igualmente que a autenticidade não é qualquer coisa de separado da inautenticidade mas antes uma modificação, [...] a autenticidade é a condição de

³⁷ C.f. § 38. “De-cair no ‘mundo’ indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pelo falatório, curiosidade e ambigüidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade da pre-sença recebe agora, com a interpretação da de-cadência, uma determinação mais precisa.” p. 237.

³⁸ ST I, 181.

³⁹ NAVES, Gilzane Silva. *Liberdade e autenticidade em Martin Heidegger: uma análise fenomenológica do homem*. Uberlândia: POROS, v. 1, n. 1, 2009. p. 68.

⁴⁰ ST II, 172.

⁴¹ Ibidem, p. 173.

⁴² PISETTA, Écio Elvis. *Sobre morte e Possibilidade*. Pelotas: Dissertatio, v. 27-28, 2008. p.261

⁴³ BUCKLEY, R. Philip. *La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger*. Philosophiques, vol. 20, nº 2, 1993. p. 405. “Dès le début de *Être et Temps*, Heidegger pose clairement que l'authenticité et l'inauthenticité ne correspondent pas à des états moraux.”

possibilidade da modificação da inautenticidade, [...] apenas um *Dasein* autêntico reconhece sua própria inautenticidade.”⁴⁴ Como o próprio autor de *Ser e Tempo* afirma, o *Dasein* “está de modo igualmente originário na não-verdade. A de-cisão antecipadora, notaremos, lhe propicia, ao mesmo tempo, a certeza originária do seu fechamento.”⁴⁵ Com efeito, não existe um movimento de saída do impessoal. Essa possibilidade inexiste. Essa variação, que hipoteticamente transladaria o *Dasein* de um estado a outro, da inautenticidade à autenticidade, não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ela é uma *modificação* existenciária do *impessoal* como *existencial constitutivo*, antecipa Heidegger já no §27 da sua obra máxima.

O ser si mesmo da pre-sença foi formalmente determinado como um modo de existir e não como algo simplesmente dado. Na maior parte das vezes, o quem da pre-sença não é *eu* mesmo, mas o próprio-impessoal. O ser si-mesmo em sentido próprio DETERMINA-SE COMO UMA MODIFICAÇÃO EXISTENCIÁRIA do impessoal que ainda necessita de uma delimitação existencial. O que acontece nessa MODIFICAÇÃO e quais as condições ontológicas de sua possibilidade? A passagem do impessoal, ou seja, a MODIFICAÇÃO EXISTENCIARIA do próprio-impessoal para o ser-si mesmo deve se cumprir como *recuperação* de uma escolha. Recuperar a escolha significa escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a pre-sença possibilita para si-mesma o seu próprio pode ser.⁴⁶

A vida em si, é uma vida total. Logo, uma vida autêntica é aquela em que se cumprem não apenas alguns aspectos do *Dasein*, mas sim o *Dasein como um todo*. Desta maneira, a impropriedade não é um acidente, é um modo constitucional. Não é a facticidade que subsidia a compreensão, mas é a base. Imaginar um extrair-se da temporalidade cotidiana, imaginar um abandono completo da inautenticidade é se arrancar do próprio tempo. Mesmo Heidegger sugere que a existência nunca pode ser completamente ou puramente autêntica. Não há conteúdo positivo ou prescrição sistemática do que seria uma suposta vida autêntica.

Viver nas montanhas, seguir uma vida reclusa ao arrancar-se à sociedade, escolher estilos musicais não mediocres, trabalhar apenas com artes autênticas, falar apenas o

⁴⁴ BUCKLEY, R. Philip, op. cit. p., 406. “Par contre, Heidegger mentionne également que l'authenticité n'est pas quelque chose de séparé de l'inauthenticité mais plutôt une *modification* [...] l'authenticité est autant la condition de possibilité que la modification de l'inauthenticité, [...] seul un *Dasein* authentique reconnaît sa propre inauthenticité”

⁴⁵ ST II, 100.

⁴⁶ Ibidem, p. 52 e 53. Grifos nossos.

necessário, cultivar relacionamentos seletos, dispensar programas televisivos alienantes, nada disso comprehende uma existência autêntica. Nada de caráter prático pode conferir a existência sua singularidade,⁴⁷ a não ser a compreensão de que a temporalidade originária é uma temporalidade finita em que o próprio ser do *Dasein* está em jogo e submetido. E “essa temporalidade não pode se temporalizar a não ser por duas maneiras: autenticamente (antecipação-repetição-instante) ou inautenticamente (esperar-esquecer-presentificar).”⁴⁸

1.1.2 O solipsismo ontológico-existencial e a autenticidade

Os teus autênticos bens são apenas do foro íntimo.⁴⁹

O herói autêntico carrega, tal como Atlas, o peso do mundo e deverá depois ainda dar origem à obra de arte de um procedimento correto e de um temerário projeto de vida.⁵⁰

A autenticidade é um minério. Esse material raro só pode ser descoberto em um terreno possível: a inautenticidade, o *próprio*-impessoal. Descobrir, no sentido heideggeriano no qual trafegamos agora, é *modificar*. No §40 de *Ser e Tempo*, e somente neste parágrafo explicitamente, Heidegger afirma que o fenômeno da angústia singulariza o *Dasein* e o abre como *solus ipse*.⁵¹ O acesso ao si-mesmo é um tema sem muitos mistérios na filosofia heideggeriana, ainda que repleto de interpretações inadvertidas. O tema da autenticidade está intimamente ligado a este modo de auto-encontro do homem apartado da névoa cotidiana. A questão da autenticidade perpassa praticamente todo o procedimento da segunda parte de *Ser e Tempo*. Portanto, é no solipsismo existencial que há a possibilidade de um encontro autêntico com o si-mesmo, a partir de onde ele desde sempre está e não numa passagem de um determinado estado para outro.

Vale notar que o *Dasein* heideggeriano não é uma substância a moda cartesiana. “O eu solipsista do *Dasein* não tem nenhuma relação com o eu encapsulado da metafísica

⁴⁷ C.f §40. “Essa singularização retira a pre-sença de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades.” ST I, p. 255.

⁴⁸ BUCKLEY, R. Philip, op. cit., p. 408. “Cette temporalité ne peut se « temporaliser » elle-même *que de deux façons* ; authentiquement (devancement-répétition-instant) ou inauthentiquement (attendre-oublier-présentifier)”

⁴⁹ SÊNECA, Lúcio Aneu. Cartas a Lucílio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. p. 18.

⁵⁰ SAFRANSKI, Rüdiger. *Um mestre da Alemanha*: Heidegger e o seu tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.p. 199.

⁵¹ ST I, 252.

cartesiana.”⁵² O *Dasein* é solitário para si mesmo e, estando só, o que não pode ser entendido com a ausência dos outros, é que pode conseguir um contato do que na cotidianidade ele foge: o si mesmo em sentido próprio.

A filosofia de Heidegger é uma tentativa de pôr a pessoa como lugar onde se realiza a compreensão do ser, renunciando a qualquer apoio no eterno. No tempo original, ou no ser para a morte, condição de todo ser, ela descobre o nada sobre a qual repousa, isso significa também que repousa em nada mais além de si.⁵³

A elaborar a concepção de *Dasein*, Heidegger deseja ir “além tanto da *haecceitas* medieval [quanto] do Eu do subjetivismo moderno.”⁵⁴ Por isso, o “isolamento que a morte desvela ao *Dasein* é somente um modo do descerrar-se do *Da* à existência.”⁵⁵

Ser para a morte é a condição do si-mesmo, da ipseidade que caracteriza o *Dasein*. O eu não é um sujeito do idealismo clássico, ele é possível pela estrutura da existência que, se lançando até sua morte – possibilidade absolutamente própria de não ser – define as condições de sua pessoa.⁵⁶

A singularização do *Dasein* deve ser afastada de qualquer má interpretação. O solipsismo existencial não indica, de nenhum modo, uma espécie de isolamento cogitante como propunha Descartes em suas *Meditações*. “A concepção heideggeriana de mundo é um solipsismo do *Dasein* [*Daseinssolipsmus*] uma pura inversão do cartesiano *cogito ergo sum* em *sum ergo cogito*. Ser-um-com-o-outro.”⁵⁷

Mas qual o caráter da singularidade? A presença, como abertura a ser, constituída como ser-no-mundo enquanto ek-sistência não pode singularizar-se no sentido de algo isolado, de uma unidade, como um eu pertencente a um sujeito separado de mundo. A singularidade aberta na disposição da

⁵² HA, Peter. *The Problem of Intersubjectivity in Heidegger's Concept of solus ipse*. Disponível em http://www.cuhk.edu.hk/rih/phs/events/200405_PEACE/papers/PeterHa.pdf Acesso em 04/02/2011. “The solipsistic self of *Dasein* has nothing to do with the encapsulated self in the Cartesian metaphysics.”

⁵³ EDE, 128. “La philosophie de Heidegger est donc une tentative de poser la personne en tant que lieu ou s’accomplit la compréhension de l’être en renoçant à tout appui dans l’éternel. Dans Le temps originel, ou dans l’être pour la mort, condition de tout être, elle découvre Le néant sur lequel elle repose, CE que signifie aussi qu’elle repose sur rien d’autre que sur soi.”

⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 18.

⁵⁵ Ibidem, p. 16

⁵⁶ EDE, 124. “être pour la mort est la condition Du soi-même, de l’ipseité qui caractérise le *Dasein*. Le moi n’est pas um sujet de l’idéalisme classique, Il est rendu possible par la structure de l’existence qui, s’élancant vers sa mort – possibilite absolument sienne de ne pas être – esquisse les conditions de sa personne.”

⁵⁷ INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford-Malden: Blackwell 1999. p. 181. “Heidegger’s concept of world is a ‘solipsism of *Dasein* [*Daseinssolipsmus*] [...] a pure inversion of the cartesian *cogito ergo sum* into a *sum ergo cogito*.’”

angústia, não se trata de algo substancial, ela se singulariza como ser-no-mundo.⁵⁸

O fato é que Descartes pensou mais o *cogito* e se descuidou do *sum*. Em suma, privilegiou um ego isolado e preteriu a existência mesma. Como Heidegger bem indica, logo no início de *Ser e Tempo*, ao tratar da questão da temporalidade na tradição.⁵⁹

Na medida em que assume a posição ontológica de Descartes, Kant omite uma coisa essencial: uma ontologia da pre-sença. No sentido das tendências mais próprias do pensamento de Descartes, essa omissão é decisiva. Com o “cogito sum”, Descartes pretende dar a filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da res cogitans ou, mais precisamente, o sentido do ser do “sum”. A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no “cogito sum” constitui o ponto de parada na segunda estação a caminho de um retorno destrutivo à história da ontologia. A interpretação comprova por que Descartes não só teve de omitir a questão do ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do cogito pelo fato de ter descoberto sua “certeza” absoluta.⁶⁰

O *solus ipse*, “não é nem uma aberração, nem um sofisma: é a própria estrutura da razão.”⁶¹ O isolamento em que se mete o *Dasein* só é possível se e somente se, a presteza à angústia se faça presente. A angústia, trataremos mais largamente sobre ela, é um sentimento que imobiliza, que despedaça o cotidiano, que atassalha a familiaridade com o mundo. Na angústia, tudo se torna estrangeiro, o *Dasein* encontra-se isolado. O todo do mundo torna-se um nada.

Na angústia, diz-nos Heidegger, acompanhando Kierkegaard, o que nos ameaça não está em parte alguma. Não estando em parte alguma, a ameaça entretém relação com algo que não é intramundano. O que nela é temido se desloca para o mundo. O perigo que nos espreita e em toda parte nos acua é o mundo como mundo, originário e diretamente, que se abre para o *Dasein* desabrigado. O incômodo do desabrigo é a fáctica possibilidade a que nos entrega como *solus ipse*. É afinal o *Dasein* mesmo que nos angustia, porque já sem a proteção do cotidiano, revelando-se, então, nesse sentimento; o poder-ser livre, a possibilidade de escolha, desapossado da familiaridade com o mundo, tornado inóspito. Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano e a envolvência da queda, de que mais adiante nos ocuparemos. Nessas condições, fugimos continuamente da angústia, ameaçada pelo poder-ser si mesmo da existência. Numa dialética discreta, mostra-nos Ser e tempo que, nesse sentimento, o intramundano cede lugar ao mundo, ao passo

⁵⁸ COSTA, Denise Magalhães da. O si-mesmo e a singularidade da presença. Dissertação (mestrado) – UFBA/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007. p. 106.

⁵⁹ Cf. § 6.

⁶⁰ ST I, 53.

⁶¹ TA, 48. “[...]n'est ni une aberration, ni um sophisme: c'est La structure même de la raison.”

que o objeto ameaçador nada é. O afloramento do Nada aqui denunciado será o expresso tema da experiência de angústia em *O que é a metafísica?* E *Kant e o problema da metafísica*.⁶²

Encontraremos num momento futuro algumas discordâncias de Emmanuel Lévinas em relação à ideia de solipsismo existencial. Naturalmente que o pensador francês tem visões bastante particulares sobre a obra heideggeriana. Analisaremos a visão levinasiana acerca das intenções originais do autor de *Ser e Tempo*. Lévinas não enxerga uma diferença decisiva entre Heidegger a proposta tradicional ao longo de dois mil e quinhentos anos de história do pensamento. O filósofo alemão necessita se diferenciar da tradição, mas matem com ela uma relação ambígua, pois não indica um abandono. Heidegger, segundo Lévinas, seria o ápice do pensamento ontologista que, mesmo justificando um solipsismo que deve a si o afluxo com o mundo, não deixa de sofrer com uma suposta má convivência com a figura e o conceito de Outro. Emmanuel Lévinas aponta certa periculosidade de uma filosofia do Mesmo, da exagerada ipseidade, que no fim das contas sempre acaba se realizando em um Pinochet ou num Slobodan Milosevic. Torna-se real numa filosofia de dominação e englobamento do outro no Mesmo.

É na morte, atendida autenticamente, que o homem tem a possibilidade de se perceber livre dos grilhões do impessoal. Todo o trabalho de Heidegger está assentado na demonstração de que a temporalidade originária é a temporalidade finita e as radicais consequências resolutivas desse fato. “Neste sentido, a finitude responde à pergunta sobre como temporaliza-se o chegar a si próprio.”⁶³

Tornamos-nos indivíduos quando reconhecemos a falta de fundamento de tudo o que somos. Quando nos defrontamos com a morte, chegamos a ser o indivíduo único que somos, em razão de sermos levados à decisão de continuar ou não nas possibilidades em que impessoalmente estamos nos lançando.⁶⁴

Assim, podemos entender o porquê das linhas gerais dessa seção fazer alusão à mineração. Minerar é o ato de garimpar. Garimpar é procurar, explorar e extraír metais preciosos da terra. A autenticidade é um metal precioso que o *Dasein* tem a possibilidade de encontrar, se e somente se revolver, investigar e **modificar** o piso árido, ancestral e duro que é

⁶² NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 19.

⁶³ REIS, Róbson Ramos. Heidegger: origem e finitude do tempo. Revista DoisPontos, Curitiba, v.1, n.1, 2004. p. 115.

⁶⁴ Ibidem, p. 112-113.

o solo da inautenticidade. Afinal, “do ponto de vista existenciário, sem dúvida, a propriedade do ser-próprio se acha, na de-cadência, **obstruído e fechado.**”⁶⁵ A morte, na filosofia heideggeriana, é o abrigo mais alto da verdade do ser. Um *Dasein* autêntico é um paleontólogo da própria existência, um desbravador de si mesmo.

⁶⁵ ST I, 248.

1.2 É SER E TEMPO UMA MEDITATIO MORTIS?

Em sentido próprio, ‘pensar na morte’ é a transparência existenciária do querer-ter-consciencia.⁶⁶

In developing his thought, Heidegger retrieves elements from the language of Christianity, while rejecting theology.⁶⁷

As relações de Heidegger com o cristianismo são, além de biográficas, filosóficas. Não nos aprofundaremos sobre esse tema, não é a oportunidade.⁶⁸ Por este motivo, seremos breves nesta seção. Todavia, levantemos a seguinte questão: é *Ser e Tempo* uma *Meditatio Mortis*?

Evidentemente que a resposta é negativa. O trato da morte na obra máxima de Heidegger não possui o sentido clássico ou luliano do termo. As anotas heideggerianas não são um apelo ao estilo *memento mori*. Não é o caso que Heidegger repita as atividades das meditações sobre a morte a moda dos antigos filósofos. Mas, não se pode negar que a filosofia heideggeriana, e suas considerações sobre a finitude, subscrevem e inserem uma nova preocupação acerca da *meditatio mortis*. Os clássicos não estavam ocupados em analisar a condição propriamente mortal do homem. Preocupavam-se necessariamente com o chegar ao fim, o destino, a sobrevivência ou a imortalidade das almas desencarnadas. É claro, óbvio, e manifesto que essa não é preocupação heideggeriana, ele não está preocupado com a “finitude de um *continuum*, a finitude ontológica não possui nenhuma significação quantitativa.”⁶⁹

Todavia, a *Meditatio Mortis*, na analítica existencial será sofisticada no sentido de doar a finitude uma responsabilidade às difíceis exigências da trama do ser do homem. A finitude não será mais entendida apenas como o fim ou como término, pois [...] “é um caráter da própria temporalização.”⁷⁰

Trata-se de situar o tempo da existência em relação ao fim, mas não ao fim que se precipitará desde fora do homem e ao se ajuntar aniquilará o existente. A morte certa, doravante numa hora incerta, possuirá um caráter de doação de vigor à existência, ou seja, a

⁶⁶ ST II, 101.

⁶⁷ HODGE, Joanna. *Heidegger and Ethics*. London and New York: Routledge, 1995. p. 197.

⁶⁸ C.f. MARTINS, Maria Manuela. A morte enquanto excedente (Ausstand): leitura de alguns parágrafos de *Sein und Zeit*. In *Desenvolvimento da Fenomenologia na contemporaneidade*. Porto: Campos das Letras, 2007.

⁶⁹ EDE, 127. “Il ne s’agit pas de la finitude d’un continuum, la finitude ontologique n’a aucune signification quantitative.”

⁷⁰ ST II, 124.

própria vida. Em relação à *Meditatio Mortis* clássica - o “pensar a morte” - Heidegger sublinha:

Se o ser-para-a-morte não significa uma “realização” de si, isso não pode, porém, significar: permanecer no fim de suas possibilidades. Uma tal atitude seria “pensar na morte”. Essa atitude pensa a possibilidade de quando e como viria a morte. Esse “remoer” a morte não lhe retira nada do caráter de possibilidade. Remói-se cada vez mais a morte como algo que vem, embora atenuado por uma pretensão calculada de se dispor da morte. Como possível, ela deve mostrar 0 menos possível a sua possibilidade. Caso 0 ser-para-a-morte tenha de abrir a possibilidade caracterizada, compreendendo-a *como tal*, a possibilidade deve então ser compreendida *como possibilidade*, sem nenhum atenuante. Deve ser construída *como possibilidade* e, no comportamento frente a ela, suportada *como possibilidade*.⁷¹

Afirmar que Heidegger subscreve as meditações antigas acerca da finitude não é exagerar nos termos. O homem está como que abotoado a morte inalteravelmente, “ele é para a morte a cada momento de sua existência não pelo pensamento, mas pela realização de sua existência que reside na compreensão da existência.”⁷² “A ontologia da existência humana – a antropologia filosófica – não deixa de parafrasear esse pensamento abstrato ao insistir, com ênfase, na finitude.”⁷³

O pensamento da morte, que não é a vivência de um evento, ainda que exposto na crueza da existência finita, através das preocupações ontológicas, longe das afetações meramente ônticas, é uma resposta possível ao maior dos problemas metafísicos.

⁷¹ ST II, 45.

⁷² EDE, 124. “Il est pour la mort à chaque moment de son existence non pas par la pensée mais par l’accomplissement de son existence qui reside dans la compréhension de l’existence.”

⁷³ TI, 90.

1.3 SER-PARA-MORTE

O existencial mais analisado dentro da Analítica Existencial é o *Sein zum tode*. A primeira parte do livro dedicado a Husserl, trata de como a existência humana de-cai e permanece em dejecção, ou seja, na inautenticidade. Detectam-se determinações da impropriedade numa profunda discussão tipicamente dos questionamentos ontológicos realizados por Heidegger. A segunda seção, esta que nos ocupamos com mais profundidade, tem o objetivo de demonstrar a possibilidade que o *Dasein* tem de testemunhar existenciariamente o seu poder-ser mais próprio, ou seja, que tenha a possibilidade de estabilizar-se no instável campo da impropriedade, a in-decisão. Assim, o *Dasein* se mostraria decidido por si mesmo e desta maneira chamado a ser o mortal que ele não pode esquecer que é. Segundo Heidegger, a *finalidade*⁷⁴ do *Dasein* é estar situado no mundo como mortal. Suas possibilidades - que dizem respeito ao ôntico - estão “limitadas” pela iminência inexorável da morte.

O “fim” do ser-no-mundo é a morte. Esse fim que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da pre-sença[...]De acordo com o modo de ser da pre-sença, a morte só é num ser-para-a-morte existenciário.⁷⁵

Então, a primeira pergunta que se pode fazer é: como nos percebemos mortais? De onde provém esse “sentimento” privilegiado que nos indica que estamos numa *constante inconclusão*?⁷⁶ E qual a diferença entre a visão da morte como o cessar das funções biológicas para a visão ontológico-existencial?

O primeiro questionamento não é abstruso de se responder. Obviamente que o que sabemos da morte nos vem do falecimento dos outros seres humanos que são no mundo conosco, consequência óbvia do *Mitdasein* (coexistência). Não nos é possível fazer a experiência da nossa própria morte, da transição para o não mais estar presente⁷⁷ por que o *Dasein* está retirado do seu *ai*. É possível então fazer uma “experiência” da mortalidade alheia? Para Heidegger, num primeiro momento sim, com toda a reserva que a palavra experiência pode assegurar para si. Como veremos no desenrolar deste estudo, a *totalidade* do

⁷⁴ A palavra finalidade está posta entre aspas pelo fato de que só há *télos* se há essência. Não é o caso da filosofia heideggeriana. A essência do homem é sua existência.

⁷⁵ ST II, 12.

⁷⁶ Ibidem, p. 16.

⁷⁷ Ibidem, p.17.

Dasein é conferida face à morte. Mais tarde também veremos, com Martin Buber, por que nos é impossível fazer a experiência de seres humanos.

A morte dos outros, porém, se torna tanto mais penetrante, pois, o findar da pre-sença é “objetivamente” acessível. Sendo essencialmente ser com os outros, a pre-sença pode obter uma experiência da morte. Esse dado “objetivo” da morte também deverá possibilitar uma delimitação ontológica da totalidade da pre-sença.⁷⁸

Todavia, Heidegger afirma que genuinamente não nos é possível fazer a experiência da morte dos outros. A própria concepção de alteridade em Heidegger atesta a crônica ausência de relação com a finitude desde a mortalidade alheia. Para o autor de *Ser e Tempo*, ao contrário de Husserl, Sartre ou Merleau-Ponty, por exemplo, não há a necessidade de apreender outrem, mas há a capacidade de abrir-se ao outro. Mesmo se estou fechado à alteridade, eu permaneço em relação com ela, no horizonte do ser-com.

O Dasein é originariamente lançado no mundo, no modo do Cuidado (*Sorge*). De fato, “o cuidado angustiado deve fornecer a condição ontológica da unidade da estrutura do Dasein.”⁷⁹ Os comportamentos alheios e suas consequências não são recebidos por mim como eu recebo uma cadeira em sua utilidade. E é justamente no encontro com outro que está potencialmente a chance de aderir a inautenticidade. Então, lançados no mundo os indivíduos se perdem aderindo aos outros, se alienando. É pelo outro que o *Dasein* se torna inautêntico e não por si. Assim acontece com as informações públicas em relação que tentam dar conta da morte. A pedagogia cotidiana nos desvia do sentido real da morte, de toda sua pujança ontológica.

Com seres simplesmente dados mantemos experiências (ser-com), não relações (ser-com-os-outros). Um homem morto é um ente simplesmente dado? Ele de fato será um objeto de “ocupação” nos funerais, enterros, cerimônias e cultos dos mortos⁸⁰, a diferença é que ele será algo mais que apenas um ente simplesmente dado por que outros estão a homenageá-lo, há uma espécie de *preocupação reverencial*.

Pode-se questionar: o luto, não seria a revelação de que a morte de outro, afecção por excelência, causa uma desordem potente no sujeito que permanece e testemunha? Para Heidegger, não. Nos domínios da Analítica Existencial, o luto não me diz nada de minha morte justamente por que permaneço e é óbvio que essa presença me permite continuar sendo.

⁷⁸ ST II, 17.

⁷⁹ EDE, 107. “Le souci angoissé doit fournir la condition ontologique de l’unité de la structure du Dasein.”

⁸⁰ ST II, 18.

Esta duração não pode ser afetada pela morte de outrem. A morte é perda que só atinge as testemunhas que eram no mundo com o finado. Informação que já antecipa as considerações que trabalharemos mais tarde, que dirão respeito à grande importância a esse evento que nos vem ao encontro no mundo: a morte de outrem.

A morte se desentranha como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, “sofrida” por quem morre, em sentido genuíno, não fazemos experiência da morte dos outros. No máximo estamos apenas “juntos”.⁸¹

Assim sendo, a mortalidade alheia não nos serve para entendermos nem o fim nem a totalidade do *Dasein*. Nem no campo ontológico, nem no campo ôntico. A morte é algo absolutamente singular, ninguém tem o poder, segundo Heidegger, de assumir a mortalidade alheia. Cada *Dasein* tem por fado assumir sua própria morte. Neste sentido “na medida em que é, a morte é essencialmente e cada vez, minha.”⁸²

Mesmo assim a mortalidade vem à tona na cotidianidade do *Dasein*, na *public-idade*, no fato impessoal de que “morre-se”. O morrer, “fato”. A morte vem inevitavelmente ao “encontro” como um evento que acontece constantemente no mundo como algo não surpreendente (peculiaridade de tudo aquilo que nos vem ao encontro na cotidianidade mediana). A morte, sendo expressa pelo falatório, ou seja, concebida de forma imprópria, tem sua estrutura original de ser-para-a-morte degenerada.

A morte se desentranha como perda, embora atinja à pre-sença, não pertence propriamente a ninguém. Se a ambigüidade é o próprio falatório, isso se dá, sobretudo, nessa fala sobre a morte. A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público, que vem ao encontro no impessoal [...] O impessoal dá razão e incentiva a tentação de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio.⁸³

Para Heidegger, a compreensão do *Dasein* se dá de maneira unitária em relação a todos os existenciais. Todavia, está claro que o ser-para-a-morte possui, coligado à Angústia, um lugar privilegiado. Através da claridade comprensiva desse existencial é que se dá a possibilidade da decisão antecipadora. Os termos próprio e impróprio, muito utilizados até agora, reforçamos, não designam situações existenciais superiores ou inferiores, mas nada

⁸¹ ST II, 19.

⁸² Ibidem, p.20.

⁸³ Ibidem, p.35-36.

mais do que o fruto de escolhas e posturas diante de si mesmo e das próprias possibilidades que, honestamente, são finitas. De onde deriva o privilégio do ser-para-a-morte? Foi forjado artificialmente? Segundo Heidegger, este existencial faz parte de uma estrutura prévia da abertura. A morte, [entendida autenticamente], é uma ameaça que vem do próprio *Da. Dasein* significa ser-o-*Da*⁸⁴, logo, ser o *Da* é ser-morte. Assim. Veremos em Lévinas que, por não ser contida pelo esquema noético-noemático ou no projeto de antecipação, a morte não estará em nenhuma instância identificada ao Mesmo.

⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 17.

1.4 FINDAR X FINAR

Logo nos primeiros parágrafos da segunda seção de *Ser e tempo*, Heidegger nos faz notar que biologicamente a mortalidade não pode ser explicada na sua totalidade. Para o filósofo alemão, faz-se necessário, para uma devida faxina conceitual, acentuar a diferença entre a visão biologista da morte e a percepção ontológico-existencial. O problema inicialmente reside em perceber a diferença basilar entre o “finar” e o “findar”.

O “finar” diz respeito à aniquilação do ser vivo, da biologia, da interrupção dos movimentos biológicos comuns a tudo o que é vivente. O “findar” denota o fim próprio do *Dasein*. Nenhum ente simplesmente dado pode findar. Os animais legitimamente não morrem por que não são dotados de mundo, são entes intramundanos⁸⁵, não dotados de um horizonte, nem de “sentido”, eternos enquanto vivos, justamente por não serem estruturados como temporalidade. A questão do sentido do ser é a principal fonte das discussões heideggerianas. As coisas e os animais não têm sentido. O *Dasein* é sentido. Sentido neste caso é uma direção que não pode ser tematizada, é um horizonte não teleológico onde tudo por vir ao encontro, perspectiva do projeto. Sem projeto, nenhum ente pode vir ao encontro. “Dizer que o ente ‘tem sentido’ significa que ele se tornou acessível em seu ser, que só então, projetado em sua perspectiva ele ‘propriamente’ ‘tem sentido’.”⁸⁶

O homem não é tomado como um ente em meio aos outros entes, mas, um ente que comprehende o ser. O ser, ligado ao tempo, só pode ser interpretado naturalmente à luz da finitude da própria compreensão do homem. Em suma, a morte é uma possibilidade privilegiada do *Dasein*.⁸⁷

A passagem da presença para não-mais-estar-presente, enquanto não-mais-ser-no-mundo mostrar-se-á que, quando a presença sai do mundo, no sentido de morrer, isso não pode ser confundido com o sair-do-mundo na acepção de simplesmente viver. Apreendemos terminologicamente o findar do ser vivo como finar.⁸⁸

Ser locus do *Dasein* é carregar consigo a própria nulidade, uma pendência interminável que apenas se “totalizará” com o “fim” do *Dasein*. Há no *Dasein* uma ‘não totalidade’ contínua e ineliminável, que encontra seu *fim* com a morte.⁸⁹ O que Heidegger quer elucidar é que esse findar (chegar-ao-fim) pode significar o todo do ser deste ente

⁸⁵ Cf. ST I, §15.

⁸⁶ ST II, p.118.

⁸⁷ Ibidem, p.30.

⁸⁸ Ibidem, p.21.

⁸⁹ ST II, p.23.

existente. Essa pendência interminável, ou se quisermos, esse *ainda não* - que “já está incluído em seu próprio ser, não como uma determinação arbitrária, mas como um constitutivo”⁹⁰ - pode ser bem explanado através do exemplo do fruto imaturo, uma metáfora brilhante da parte do filósofo:

O fruto imaturo, por exemplo, encaminha-se para o seu amadurecimento. No amadurecimento, aquilo que ele ainda não é, de modo algum, se oferece como algo que se lhe ajunta, no sentido de algo que ainda-não é simplesmente dado. O próprio fruto amadurece. O amadurecimento e o amadurecer caracterizam-lhe o ser enquanto fruto [...] O ainda-não da imaturidade não significa uma coisa exterior a qual, indiferentemente ao fruto, poderia ser simplesmente dada nele ou com ele. O ainda-não indica o próprio fruto em seu modo específico de ser [...] o ainda-não já está incluído em seu próprio ser, não como uma determinação arbitrária, mas como um constitutivo. Analogamente, a pre-sença, enquanto ela é, já é seu ainda-não.⁹¹

Neste sentido, o *Dasein* “completa seu curso” com a morte. O que não quer dizer que um *Dasein* “incompleto” não possa findar. Findar não diz necessariamente fazer-se concluído. É isso que faz Heidegger indagar em que sentido morrer pode ser depreendido como o findar do *Dasein*. Para isso ele divide o significado de findar em três interpretações possíveis, a saber: Findar como terminar, Findar como acabar e Findar como desaparecer. Nenhuma destas três alternativas sequer chega perto do sentido original do Findar por que, na morte, o *Dasein* “nem se completa, nem simplesmente desaparece, nem acaba e nem pode estar disponível a mão”.⁹²

Da mesma forma que a pre-sença, enquanto é, continuamente já é o seu ainda-não, ela também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da pre-sença, mas o seu ser-para-o-fim. A morte é um modo de ser que a pre-sença assume no momento em que é. “Para morrer basta estar vivo”⁹³

Como já dito acima, para Heidegger, a morte é indubitavelmente um fenômeno “pertencente” a vida. É evidente que o *Dasein* também “possui” uma morte biológica, afinal há um corpo e como corpo a fisiologia fina, todavia sendo uma experiência “inexperienciável”. O *Dasein* nunca fina. Destarte “a presença só pode deixar de viver na

⁹⁰ ST II, p.25

⁹¹ Ibidem, p.24-25

⁹² Ibidem, p.26.

⁹³ Idem.

medida em que morre”⁹⁴. Este tipo de consideração lida pelos mais analíticos pode num primeiro momento ser completamente rechaçada como uma expressão confusa, tautológica e paradoxal, mas, tendo sido explicitada a diferença entre Findar e Finar, os ataques podem ser amenizados e quem sabe até não realizados. Para além de raciocínio circular, no horizonte finito do homem é que se funda a temporalidade originária que não é linear, nem serial: é pendular.

Lévinas taxará de temporalidade *sincrônica*, a que combina todas as instâncias de tempo no horizonte do sujeito. O tempo do mesmo, da representação e da consciência. O oposto será a diacronia. Tempo dissincrônico, dinâmico, fugindo da corrente da consciência.

⁹⁴ ST II, 28.

1.5 A TEMPORALIDADE NÃO-SERIAL

Ser e Tempo orienta a noção de temporalidade para outros caminhos. Um tempo linear não explica a verdadeira essência do caráter *ek-statikon* da existência humana, perpassado pelo “Porvir”, pelo “Vigor de ter sido” e pela “Atualidade”. Tratam-se dos modos de compreensão existencial do tempo. A temporalidade originária é finita e esta “não forma uma série, mas sim uma multiplicidade unificada de momentos estruturais [...] que não contempla serialidade ou seqüencialidade [...] Em termos positivos, a temporalidade originária é caracterizada como ekstática, horizontal e finita.”⁹⁵

A ideia que parece presidir à interpretação heideggeriana da existência humana consiste em conceber a existência como êxtase – possível, portanto, unicamente como êxtase para o fim e como consequência, em situar o trágico da existência nessa finitude e nessa nada no qual o homem se lança à medida que existe. A angústia, compreensão do nada, só é compreensão do ser na medida em que o próprio ser determina-se pelo nada. O ser sem angústia seria o ser infinito.⁹⁶

Logo, para o filósofo da floresta negra, a existência humana possui um caráter a ekstático, ou seja, está sempre fora de si, como bem indica etimologia. Em direção ao fim (ser-para-o-fim), “a temporalidade é essencialmente ekstática”⁹⁷. Diz Heidegger, que a temporalidade é o “fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido.”⁹⁸

Esse caráter *ek-stático*, é estruturado, como já prevenido, pelo Porvir, Pelo Vigor de ter sido e pela Atualidade, o que se taxou de “ekstases da temporalidade”. Por isso, “uma vida sem fim é uma vida sem norte, sem direção, projeto, sem pulso e impulso. Sendo, o homem é para o fim, sendo, simultaneamente, para o começo.”⁹⁹ A temporalidade, já anunciamos, não pode se temporalizar a não ser por duas maneiras: ou autenticamente (antecipação-repetição-instante) ou inautenticamente (esperar-esquecer-presentificar). Deste modo, “há uma temporalidade originária autêntica e inautêntica, com uma unidade de futuro, passado e presente autênticos e inautênticos.”¹⁰⁰

O porvir - por motivos óbvios - tem certa primazia já que, quando falamos de *Dasein*, falamos de projeto. É uma característica privilegiada do *Dasein* que ele seja propriamente

⁹⁵REIS, Róbson Ramos, op. cit., p.109-110.

⁹⁶EE, 18.

⁹⁷ST II, 126.

⁹⁸ST II, 120.

⁹⁹PISSETTA, Écio Elvis, op. cit., p. 260.

¹⁰⁰REIS, Róbson Ramos, op. cit., p.111.

porvindouro: o primado do futuro. Pode vir a si em seu poder-ser mais próprio (a de-cisão, a antecipação). O esperar, temporalização inautêntica da ekstase Porvir, é seguir na existência através de meros projetos que logo quando realizados devolvem o vazio a uma existência que não se comprehende como vindoura. Dizer que a existência é essencialmente porvindoura faz do fim um momento de extrema atividade, como se a existência despertasse para si mesma a partir do fim. Assim, “o futuro temporaliza-se, produzindo ekstases do passado e do presente, formando uma unidade.”¹⁰¹

Porvir significa o advento em que a pre-sença vem a si em seu poder-ser mais próprio. É a antecipação que torna a pre-sença propriamente porvindoura, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que a pre-sença, enquanto ente, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir. [...] Temporalidade temporaliza-se, originalmente, a partir do porvir.¹⁰²

O vigor de ter sido: o assumir o que já sempre foi, ou seja, o vigor de ter sido já lançado. O esquecer é ignorar a gravidade que o “passado” possui para a estruturação do todo existencial. Heidegger inaugura um entendimento de um tempo não-serial. Se pudermos afirmar, a temporalidade heideggeriana é uma temporalidade pendular que se temporaliza através da interpenetração entre todas as instâncias de tempo. No vigor de ter sido, *O Dasein* torna-se o que sempre foi, se comprehende no já ter sido, assume e recupera o próprio ser que sempre esteve no num modo factual determinado.

Em sentido próprio porvindoura, a pre-sença é propriamente o vigor de ter sido. A antecipação da possibilidade mais própria e extrema é o vir de volta, pela compreensão, ao vigor de ter sido em seu sentido mais próprio. A pre-sença só poder se o vigor de ter sido na medida em que é e está por-vir.¹⁰³

E a Atualidade: o esforço de existir enquanto essa retomada do vigor de ter sido. Atualizar-se não é pôr-se e entender-se no presente. O ideal do *carpem diem* seria interpretado por Heidegger como a mais inautêntica das posturas existenciais. Estar realmente no presente, ou seja, atualizar-se, é a faina de repetir-se a si mesmo, ou seja, manter a mesmidade recuperando a atualidade da dispersão nas ocupações imediatas. Daí, a forma inautêntica ser taxada de presentificação: comprehender-se desde uma temporalidade de agora que nada mais

¹⁰¹ REIS, Róbson Ramos, op. cit., p.110.

¹⁰² ST II, 119-126.

¹⁰³ Ibidem, p.120.

é do que um tempo intratemporal. Empobrece-se assim o projeto, o ser de futurição que é o ser-homem.

O presente em Heidegger é propriamente o ins-tante, e este é a condição de possibilidade do intratemporal. Temos aqui a mais fugidia ins-tancia de tempo. O presente é pura evanescência, propriamente aquilo que se esvaece, se esvai como éter jogado ao ar. Sendo pura evanescência, o presente é “instantâneo”, concretude temporal de um mundo.

O ser que se abre junto ao que, na situação está à mão, isto é, o deixar vir ao encontro na ação do que é vigente no mundo circundante, só é possível numa atualização desse ente. A de-cisão só pode ser o que é como atualidade de uma atualização, ou seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação.¹⁰⁴

É desta maneira, que Heidegger concebe a temporalidade sem o escoamento de instantes. Um tempo não linear e interpenetrado, “em que futuro, passado e presente, os três momentos que ele inclui, são originais da mesma maneira, mas a análise destaca certo primado do futuro.”¹⁰⁵ A representação clássica do tempo é completamente revista.

A fórmula ‘estar já desde sempre adiante de si enquanto um ser no mundo contém formas temporais: ‘já desde sempre’, ‘adiante’, ‘junto de’. Existe aqui uma tentativa para descrever a temporalidade sem fazer intervir o escoamento de instantes, o tempo que corre. Existe aqui uma preocupação em encontrar um tempo original que não é mais definido como rio que corre.¹⁰⁶

Em suma, pelo jogo de conceitos e análises da existência humana - enquanto uma correspondência com o Ser e um êxtase para o fim - o homem está inexoravelmente ligado a morte com a possibilidade, face a ela, de re-significar a existência de forma autêntica. A morte é de fato, para Heidegger, é um modo de ser da vida. A morte, na acepção heideggeriana, não é um evento, afinal, não se mostra. A morte é um acontecimento de uma vida inteira, acontece durante toda a vida por isso, quando ao *Dasein* “sai do mundo, no sentido de morrer, isso não pode ser confundido com o sair-do-mundo na acepção do simplesmente viver.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ ST II, 120.

¹⁰⁵ EDE, 125. “Avenir, passé, présent, les trois moments qu'il inclut sont originels au même titre, mais l'analyse fait ressortir um certain primat de l'avenir.”

¹⁰⁶ DMT, 51 e 52.

¹⁰⁷ ST II, 21.

A autenticidade, para além de um *status* de “melhoria existencial” ou de passagem de um estado de precariedade à glória, nada mais é do que uma modificação no próprio terreno constitutivo que se taxa de impessoal. Tão forçoso e inevitável que de maneira justa taxa-se próprio-impessoal.

O Dasein tem a possibilidade de desencobrir-se da não-verdade a qual está inserida na de-cadência, de tal maneira que ele “atente” ao verdadeiro sentido da mortalidade como ser-para-a-morte, como a certeza mais incerta da existência, como a “possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da pre-sença.¹⁰⁸ Logo, a morte pode ser uma condição de possibilidade de resignificação da existência, uma reorientação voltada a uma vida exercida com auto-transparência e sem os falsos atrativos de uma sensação de infinidade que o homem assume de maneira inautêntica. Desta feita, “poderíamos dizer: o homem vive melhor por que morre mais profundamente.”¹⁰⁹ E nada disso faz sentido sem a força de modificação da decisão antecipadora.

¹⁰⁸ ST II, 41.

¹⁰⁹ GABÁS, Raúl . *El concepto de existencia en Heidegger*. La Rioja: Logos: Analés Del Seminario de Metafísica, n. Extra, Ed. Complutense, 1992. p. 260. “Podriamos decir: el hombre vive mejor porque muere más a fondo.”

1.6 VORLAUFENDE ENTSCHLOSSENHEIT

Na de-cisão impera a revelação do que se fecha e se vela.¹¹⁰

Trataremos agora o que Theodor Adorno aponta na filosofia heideggeriana como sendo uma *doutrina da antecipação*.¹¹¹ Do que se trata a de-cisão antecipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*) e qual o seu papel na condução da trama do ser do homem? Como pode a existência perceber-se na não-verdade em que desde sempre se encontra e assim modificar-se? Vimos que não é possível afirmar a existência de uma possibilidade de mudança de um estado inautêntico para um estado de autenticidade do *Dasein*. Mesmo assim, que *movimento* o homem tem como possibilidade para acessar o querer ser autêntico? Como uma resolução existencial é possível sem abandonar o estado impessoal em que o homem se encontra de *início e na maior parte das vezes*? Que consequências existem numa atividade de hermenêutica de si mesmo? Comecemos com a indicação de William Spanos:

[Buscar a compreensão autêntica do si mesmo] torna-se um processo de descoberta no sentido de des-trancar – abrir-se, liberar-se – a hermenêutica possibilita que o impulso espacial inautêntico que a consciência literária do Ocidente encerra, esconde, e eventualmente esquece coagindo a temporalidade do texto num círculo totalizado. Não é casual que, em contraste com a espacialização "que espera, torna presente e esquece", Heidegger tenha um termo para o *Dasein* autêntico (i.e., temporal e projetivo) cujo comportamento hermeneutico antes de ser é "*Vorlaufende Entschlossenheit*", que significa "decisão antecipadora".¹¹²

Como vimos, sendo a temporalidade ek-stática, do grego *ekstasis*, ação de estar fora de si, o homem está sempre adiante de si mesmo, e por isso sempre em busca de si. O *Dasein* enquanto existe é para o seu próprio fim. A morte, nas vistas do filósofo alemão, é encarada como antecipação e possibilidade. Não é novidade que a impossibilidade é uma possibilidade na filosofia heideggeriana. Por mais pretensioso que possa parecer, o *Dasein* “pode não

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a filosofia?*: identidade e diferença. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006. p. 70.

¹¹¹ ADORNO, Theodor. *The Jargon of Authenticity*. Evanston: NORTHWESTERN UNIVERSITY PRESS, 1973. p. 124. “Doctrine of authenticity.”

¹¹² SPANOS, William V. *Heidegger and Criticism*: retrieving the Cultural Politics of Destruction. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. p. 47. “[...] becomes a process of discovery in the sense of *dis-dosing*—opening out, liberating—the hermeneutic possibilities that the inauthentic spatial impulse of the Western literary consciousness closes off, conceals, and eventually forgets in coercing the temporality of the text into a totalized circle. It is hardly accidental that, in contrast to the spatializing “awaiting which makes present and forgets,” Heidegger’s term for *Dasein*’s authentic (i.e., temporal and projective) hermeneutic comportment before being is “*vorlaufende Entschlossenheit*,” which means simultaneously “anticipatory Resoluteness.”

poder". Morrer é uma possibilidade entre as outras, no entanto, é a mais radical por que lança o homem ao nada, a nadificação, na possibilidade do não-ser, daí a angústia. Desta maneira, a experiência da morte só pode ser pensada como antecipação. Esta denota a estrutura fundamental do *Dasein*: o estar estruturado previamente como fim.

Na ontogênese do homem, se assim pudermos importar o termo da biologia, se presentifica originariamente a informação existencial do estar atraído para o fim. As relações com a própria finitude - enquanto realização - são obviamente impossíveis. Se não fosse de maneira antecipada e como possibilidade não seria crível algum nível de relacionamento com a morte. Como veremos adiante, afirmar que a morte é algo que se localiza originariamente desde fora do homem ou que a morte é qualquer coisa de distinto da vida, é uma postura que desconsidera todo o poder que a finitude possui para a condução e formação do tecido do ser do *Dasein*.

Parte da fenomenologia posterior a Heidegger, não considerará uma experiência concreta a finitude concebida como possibilidade. Para o filósofo de Meßkirch, isso não diminui em nada seu peso fenomenal. Como não é uma possibilidade real, o fenômeno da morte está em íntima relação com o fenômeno da antecipação. A morte, não sendo um ponto inscrito no futuro, é *vivida* no aqui e agora, no tempo concreto – ainda que instantâneo - da existência que, inclusive a morte, pode antecipar. Logo, entender-se como possibilidade pode conferir ao homem mais consistência na sua lida cotidiana. Como veremos, a estrutura fundamental da existência é o devir, a existência é sempre um ainda-não e por isso um ter que ser. A *de-cisão antecipadora*¹¹³ ou *auto-consistência*¹¹⁴ do *si-mesmo*, não é simplesmente uma tomada de decisão por uma ou outra opção que nos é dada no mundo, mas é, na verdade, viver ônticamente face à morte, o que abre ao *Dasein* a possibilidade de vivenciar propriamente o seu “pré”, o *Da* do *Dasein*, ou seja, seu estar-lançado, suas possibilidades, seu projeto visto que “o *Dasein* jamais deixa seu *Da*”.¹¹⁵

¹¹³ De-cisão, De-cidere. Cindir, cortar, separar, dividir, desavir. Decidir nesse sentido é resolver. Aponta para um *destrancamento* (da impessoalidade). Alguém resoluto é alguém decidido. Traduzido em português como *de-cisão antecipadora*, encontramos no Francês como *résolution devançante* ou *décision-résolute*, no Inglês como *anticipatory resoluteness* ou *resolute disclosedness*. No Italiano como *decisione anticipatrice* e no Espanhol como *resolución precursora*.

¹¹⁴ Auto-consistência. Unidade. *Consistere*. Todos os momentos possíveis do tempo todo que somos a cada momento. O “*si-mesmo* só pode ser lido existencialmente no poder-ser *si-mesmo* em sentido próprio, ou seja, na propriedade do ser da pre-sença como cura. A partir dela é que se esclarece a consistência do *si-mesmo* enquanto pretensa permanência do sujeito. Mas o fenômeno do poder-ser próprio abre também uma visão para a consistência do *si-mesmo* de ter adquirido sustento. A consistência do *si-mesmo* no duplo sentido da solidez consistente do que permanece é a contra-possibilidade própria da consistência do que não é *si-mesmo*, na indecisão de-cadente. Do ponto de vista existencial, a autoconsistência nada mais é do que a de-cisão antecipadora.” ST II, 116.

¹¹⁵ BUCKLEY, R. Philip, op. cit, p. 409. “[...] le *Dasein* ne quitte jamais son *Da*.”

Não se pode imputar à ideia de antecipação decidida, um caráter de decisionismo ou mesmo voluntarismo que modifica inteiramente a configuração da existência. Na de-cisão, “nós não mudamos de situação. As pessoas que nós freqüentamos não foram substituídas por outras. Coisa estranha, a de-cisão antecipadora não é uma decisão de ‘mudança’.”¹¹⁶ Acreditamos serem equivocadas as interpretações que sustentam a propriedade e impropriedade (a de-cisão e in-decisão) como escolhas voluntárias ou simples opções. Assim como não há espaço para voluntarismo, também não existe a possibilidade de confundir a autenticidade e inautenticidade com estados morais.

Um pesquisador da *Faculty of the Louisiana* afirma que “em face da angústia, o individual é confrontado com duas opções básicas. Uma opção é a ‘fuga’ (*Flucht*). Fuga é um ato intencional. Como a fuga, a de-cisão é algo de voluntário por natureza.”¹¹⁷

Outra interpretação errônea, afirma que Marcuse demonstrou certa admiração pela filosofia heideggeriana por encontrar nela “certa admiração por componentes ‘ativistas’ da ontologia existencial, na qual ‘decisão’ ou ‘resolução’ (*Entschlossenheit*) era a marca da autenticidade.”¹¹⁸ A informação fica deveras comprometida, quando a interpretação se mune de informações político-biográficas. Pode-se encontrar a afirmação que Heidegger “invocou ‘a noção de ‘decisão’ existencial (*Entschlossenheit*) como uma justificativa para o engajamento coletivo em nome do Nacional Socialista *Volksgemeinschaft*. ”¹¹⁹ Não é o caso.

A impropriedade é o que poderíamos nomear de in-decisão, ou, deixar-se familiarizar pelo mundo, deixar-se levar pela cotidianidade. De-cisão é destrancamento dos grilhões da impessoalidade. De-cidido o ser-aí assume propriamente, em sua existência, que ele é o fundamento nulo de seu nada,¹²⁰ ou seja, que carrega consigo sua própria nulidade ou seu ainda-não. Ainda-não que não possui analogia com o futuro tradicional - um ainda-não que um dia será, se efetivará. Trata-se de um ainda-não imprevisível, caráter pontual da *futurição* heideggeriana.

¹¹⁶ BELLOQ , Céline. *Être soi avec Heidegger*. Paris: Eyrolles, 2010. p. 116. “Nous n'avons pas changé de situation. Les personnes que nous fréquentons n'ont pas non plus été remplacées par d'autres. Chose étrange, la résolution n'est pas une décision de ‘changement’.”

¹¹⁷ GAUTHIER, David J. *Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and the Politics of Dwelling*. Dissertação (mestrado) - Faculty of the Louisiana State University and Agriculture and Mechanical College/ Department of Political Science, 2004. p. 59, 60 e 61. “In the face of anxiety, the individual is faced with two basic options. One such option is ‘flight’ (*Flucht*) [...] Flight is an intentional act. [...] Like flight, resoluteness is somewhat voluntary in nature.”

¹¹⁸ MARCUSE, Herbert., op cit., “[...]certain admiration for the “activist” components of existential ontology, in which ‘decisiveness’ or ‘resolve’ (*Entschlossenheit*) was one of the hallmarks of authenticity.”

¹¹⁹ Ibidem. p. xxvi. “[...]invoked the notion of existential “decisiveness” (*Entschlossenheit*) as a justification for collective engagement on behalf of the National Socialist *Volksgemeinschaft*. ”

¹²⁰ ST II, 98.

Antecipar-se à morte não é um estratagema para sobrepujá-la, mas é o ser próprio para a possibilidade peculiar da absoluta impossibilidade do *Dasein*, para “atentá-lo” que ele existe finitamente, destruindo assim certo senso de infinitude que impropriamente o homem assume.

Falamos anteriormente de uma possibilidade de um testemunho existenciário, de uma compreensão existenciária da certeza irremissível e insuperável. De fato, “toda compreensão se dá numa *disposição*.¹²¹ É o angustiar-se que aponta a inexorável iminência da mortalidade por afrontar ao *Dasein* à possibilidade da nadificação, do Nada, por que “o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia [...] A indeterminação da morte entreabre-se, originariamente, na angústia. Esta, por sua vez, é “a rainha na sombra das disposições.”¹²² Não que seja a mais importante dentre todas as outras, mas, de fato, é aquela na qual Heidegger deposita claramente uma maior atenção na medida em que o angustiar se liga à considerações agudas da existência, como por exemplo, a difícil exigência do poder não ser.

Essa angústia originária, porém, “aspira a dispor-se à de-cisão.”¹²³ Sabe-se que, “a angústia heideggeriana não leva ao desespero, antes à coragem de deparar-se com o estado de facticidade em que se encontra. Cabe à condição enérgica do homem o encontro consigo mesmo.”¹²⁴ Por conseguinte, “a angústia é compreensão. Ela comprehende de uma maneira excepcional a possibilidade de existir autenticamente.”¹²⁵

“O ser sem angústia seria o ser infinito.”¹²⁶ Um ente sem perspectiva do próprio findar. Eis que Heidegger “facilita” nosso trabalho resumindo razoavelmente o ser que, *propriamente*, está desde sempre projetado para o fim. Projetado à mortalidade com a possibilidade de sê-lo em sentido próprio. Para tal deve se evadir das interpretações tagarelas do impersonal:

A antecipação desentranha para a pre-sença a perdição no próprio impersonal e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na LIBERDADE PARA A MORTE que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impersonal, se angustia.¹²⁷

¹²¹ Cf, ST I, §29.

¹²² SAFRANSKI, Rüdiger, op. cit, p. 190.

¹²³ ST II, 101.

¹²⁴ NAVES, Gilzane Silva, op. cit., p. 69.

¹²⁵EDE, 107. “Mais l’angoisse est compréhension. Elle comprend d’une manière exceptionnelle La possibilité d’exister authentique.”

¹²⁶ EE, 18.

¹²⁷ ST II, 50.

Liberdade para a morte ou o antecipar-se, evidencia as potências singulares, sendo a maior delas, a potência da liberdade finita.¹²⁸ Temos aí mais uma prova contra as acusações de decisionismo, afinal, “liberdade para a morte não significa ‘escolher ou ‘decidir-se’ frente à morte, senão abrir-se à ela.”¹²⁹ Como já antecipara Heidegger no §40, “na pre-sença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, a *ser-livre* para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo”.¹³⁰

Aclarada a ideia de *antecipação*, na exposição ontológica do ser-para-a-morte, apresenta-se como próximo passo o intento de expor a “experiência” existenciária desse “antecipar-se a morte”, com o objetivo de afastar qualquer acusação de *suposição fantástica*,¹³¹ ou demasiadamente etérea.

De-cidido o *Dasein* não pode mais recair na in-decisão na medida em que essa faina é incessante visto que a iminência da in-decisão - do apelo da publicidade - é inexorável. O fato de ser-no-mundo inclina o *Dasein* à tendências de-caidas, escolhendo o mais fácil, o mais familiar, fazendo a escolha longe de si-mesmo. Ter por certa a de-cisão e a “verdade originária”¹³² que esta lhe abre, o *Dasein* deve “manter-se livre para uma retomada possível”¹³³, ou seja, de-cidir não significa ter encontrado uma “verdade absoluta” e ali se manter. Ao contrário, cada escolha por essa ou aquela possibilidade imputa ao *Dasein* a contingência de ter que de-cidir sempre pela propriedade numa re-petição de si mesmo, ou seja, manter a mesmidade, ser o mesmo sendo outro nas diversas situações que aparecerão.

Ver-se-á então que, aclarado o conceito de de-cisão, ele se acoplará a mais dois: o *Clamor da Consciência* e o *Débito*. Desta feita, o *Dasein* *modificaria* sua caminhada até a autenticidade. De tal modo que a de-cisão será a “abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria pre-sença, ou seja, o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio.”¹³⁴

Tem-se como já compreendido o fato de que a impessoalidade (in-decisão) faz com que o *Dasein* se decida não por si-mesmo, mas siga o pré-determinado por todos, por ninguém em específico¹³⁵. Apenas há a possibilidade de antecipar-se a morte, recuperando a

¹²⁸ Cf. ST II, §74.

¹²⁹ CATALDO SANGUINETTI, Gustavo. Muerte y Libertad en Martín Heidegger. *Revista Philosophica*, Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, Instituto de Filosofía. n. 26, 2003. p. 16. “Libertad para la muerte no significa “elegir” o “decidirse” frente a la muerte, sino abrirse a ella”.

¹³⁰ ST I, 252.

¹³¹ ST II, 51.

¹³² Cf. ST II, 99 e 100.

¹³³ ST II, 100.

¹³⁴ ST II, 86. Grifos nossos.

¹³⁵ Cf. ST I, §35, §36, §37 e §38.

escolha de si, escolhendo a escolha, buscando o seu próprio poder-ser. Encontrado a si mesmo, o *Dasein* tem a possibilidade de se auto-interpretar cotidianamente. E o faz via consciência, ou como assinala Heidegger, a *voz da consciência*. Esta última entendida ontologicamente, como “fenômeno da existência”¹³⁶ que se afasta inteiramente das interpretações clássicas e vulgares. Seja uma visão biológica, psicológica, teológica, neurocientífica, kantiana (enquanto um tribunal), etc. Notar-se-á então que a consciência oferece “algo” a ser compreendido através do *Clamor*.

A consciência dá algo a compreender, ela *abre* [...] A análise mais profunda da consciência a desentranha como clamor. O clamor é um modo de aclamação da pre-sença para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio isso no modo de conclamar o seu ser e estar em débito mais próprio.¹³⁷

Nota-se que “o tema da Voz mostra sua inextricável conexão com o da morte.”¹³⁸ Se, como vimos, apesar de subscritas, as questões antigas da *meditatio mortis* não estão propriamente presentes nas questões heideggerianas, isso se deve justamente a concepção da *voz da consciência*. Só é possível “pensar na morte” como bem o lembra Agamben, por que se pode encontrar uma “Voz”. Assim, “sem o chamado da Voz, até mesmo a decisão autêntica (que é essencialmente um ‘deixar-se chamar’, *sich vorrufenlassen*) seria impossível.”¹³⁹

Se a consciência clama, pode-se depreender instantaneamente que ela pode ser “escutada”. Dando-se então “ouvidos” a consciência é que se terá a possibilidade de escolher a escolha na de-cisão. E mais significativo do que “ter consciência” é *querer-ter-consciência*: “compreender a aclamação significa: querer-ter-consciência”¹⁴⁰, ou seja, assumir-se como falta essencial e “prestar-se para a angústia”.¹⁴¹

Prestar-se à angústia, é estar disposto a passar por suas chamas, é a possibilidade de imolar-se e, das cinzas destacadas do inautêntico, re-significar as possibilidades, ou seja, a própria existência enquanto poder-ser. Em estado de angústia, o mundo que sempre foi familiar causa estranheza.

A consciência então, “conclama o si-mesmo do *Dasein* a sair da perdição no impessoal”¹⁴² através de uma espécie de discurso que normalmente deveria “querer” falar

¹³⁶ ST II, 54.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ AGAMBEN, Giorgio, op. cit., p. 82.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ ST II, 76.

¹⁴¹ Cf. ibidem, 85.

¹⁴² Ibidem, p. 60.

alguma coisa, deveria dizer algo. Destarte o que diz a consciência? A quem ela fala? O que ela de-clama?

É ao si-mesmo em sentido próprio para “quem” se dirige a aclamação da consciência, para que ele, a partir do seu próprio-impessoal, seja obrigado a “ouvir” com o desígnio de arruinar a imprópria interpretação pública do *Dasein*, da decadência, do “já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações”. É através de uma *voz silenciosa* que nada verbaliza - que objetivamente nada quer dizer¹⁴³ - que a consciência conclama o aclamado. O clamor ao mesmo tempo não é algo de voluntário, programático, que se pode convocar a qualquer momento ambicionado. Essa voz que discursa ao si-mesmo não é de maneira alguma uma voz familiar, revela-se como uma *voz estranha* (que causa estranheza, ou seja, in-dispor-se, des-familiarizar-se com o já imposto na cotidianidade). Essa voz, curiosamente, nada pronuncia de concreto, nada proporciona ao ouvido curioso da public-idade e não permite qualquer tipo de resposta ou conversa negociadora.

O que a consciência de-clama para o aclamado? Em sentido rigoroso, nada. O clamor não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar [...] O clamor dispensa qualquer verbalização. Ele não vem primeiro à palavra e, não obstante, nada permanece obscuro e indeterminado. O discurso da consciência apenas se dá em silêncio [...] O clamor justamente é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido por nós [...] Quem clama também não é familiar ao próprio-impessoal da cotidianidade – é algo como uma voz estranha. [...] O clamor “se” faz e, ao mesmo tempo, nada oferece a escuta do ouvido curioso das ocupações [...] O clamor não relata nenhum dado ou conteúdo. Clama sem nenhuma verbalização. O clamor fala estranhamente em silêncio [...] Estranheza é, na verdade, o modo fundamental mas encoberto de ser-no-mundo [...] O clamor exclui todo e qualquer contra-discurso. Algo no sentido de uma discussão negociadora do que diz a consciência.¹⁴⁴

Em suma, a temática da Voz indica que um *Dasein* inautêntico tem exata ciência da própria dejeção, conhece precisamente seus auto-enganos e distingue de maneira lúcida quais os caminhos a seguir para resolver-se propriamente ou permanecer inautêntico.

Como já visto, de-cisão diz: deixar-se proclamar no ser e estar em ‘ mais próprio. Mas o que vem a ser esse *débito*? Heidegger prontamente nos alerta para o erro das visões vulgares do débito. A primeira visão que deve ser desconsiderada é o débito enquanto dívida ou “ter o rabo preso com alguém” - contrair dívidas - que nada mais é de um dos modos de ser-com,

¹⁴³ Nada que possa ser explicitado sobre o mundo, sobre o público. Nenhum conselho de como agir corretamente. Em suma, nada que possa ser seguido como aviso, ordem ou prescrição. Também não é uma chamada para uma “conversa consigo mesmo”.

¹⁴⁴ ST II, 59-61-63 e 85.

um modo ôntico possível. A segunda interpretação imprecisa diz: “ser responsável por”, ou ser o agente, a origem de qualquer situação, algum caso, episódio, ocorrência. E um último equívoco ao se interpretar débito é imputá-lo o significado de “se fazer culpado”, errar, equivocar-se em tal ou tal situação e assim estar a mercê de punição, ser falso, prestação de contas, em suma, ser culpado.

Entretanto a “culpa” é qualquer coisa de tão superficial que qualquer perdão elimina a culpa. Todavia, a culpa é originária. Para compreender o débito em sentido ontológico é necessário que “se coloque em questão o princípio do ser e estar em débito da pre-sença, ou seja, caso se conceba a ideia de ‘débito’ a partir do modo de ser da pre-sença”.¹⁴⁵ A condição de possibilidade de entender o débito no âmbito do ser-com (por exemplo, enquanto dívida) é desde sempre estar no modo de ser e estar em débito originário. Antes de qualquer ação que se possa tomar para “saldar” tal ou tal débito já se está em débito com os outros. Independente de qualquer ação, o débito é insuperável.

Em suma, o débito em sentido ontológico diz respeito a uma espécie de expressão da consciência de ser pura possibilidade, de estar imerso em possibilidades abertas, um ainda-não insalável, ao passo que não se pode “saldar” essa inexorável inconclusão. É um ser em débito por que se é puro projeto. Todo o tempo em “função de...” sejam outros ou sejam coisas. Como já dito, o *Dasein* encontra-se numa constante inconclusão, sempre num ainda-não. Esse *não* tem como essência um “ainda não ser”. Por isso a ideia de débito não pode estar despojada da ideia de não, consequentemente da ideia de Nada. Desta feita Heidegger diz do débito: “ser fundamento de um ser determinado por um não, isto é, ser-fundamento de um nada.”¹⁴⁶

E como descrever esse nada mencionado? O *Dasein* existindo é seu próprio fundamento enquanto ente lançado, embora não tenha conferido a si mesmo o fundamento. É um ser fáctico. A facticidade é uma transcendência para baixo - de-cair. É neste estar-lançado onde se apresentam as possibilidades e a liberdade para escolhê-las. Liberdade aqui é correlato de projeto, ou seja, estar sempre livre a todas as situações da ocupação, as situações existenciárias. Aqui está o ponto que Sartre literalmente toma para si na sua obra máxima ao falar de liberdade - ou a condenação a esta. O nada exposto em Heidegger “pertence a pre-sença enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciárias. A liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não poder

¹⁴⁵ ST II, p.70

¹⁴⁶ Ibidem, 71.

escolher outras.”¹⁴⁷ Ontologicamente o *nada* não é algo se possa explicar, “permanece obscuro.”

Sendo fundamento, a própria pre-sença é um nada de si mesma. Nada não significa, em absoluto, não ser simplesmente dado, não subsistir, mas o não constitutivo desse ser da pre-sença, de seu estar-lançado [...] Sendo si mesma, a pre-sença é o ente que está lançado enquanto si mesmo. Não por si mesma mas em si mesma solta desde seu fundamento para ser enquanto esse fundamento [...] Assim como na estrutura do projeto, o nada está essencialmente inserido na estrutura do estar-lançado¹⁴⁸

A decisão-antecipadora é uma postura existencial de extrema honestidade do sujeito para com ele mesmo. Mas, essa *atitude* existencial é realmente radicalizável na existência mesma dos homens? É uma atitude comum entre os mortais? Pôr-se diante da própria possibilidade de fim, é um modo de auto-percepção corrente entre os homens ocidentais? Reconduzir uma existência em plena energia vital – colocando-a face à finitude radical que ela é - é possível? Se o discurso cotidiano atesta majoritariamente a vida e não a morte, como acreditar que é possível reconduzir os caminhos da existência desde a morte *própria*? É possível morrer? É possível *anticipar* a morte e re-configurar as vias existenciais, ou seja, a própria vida? É essa uma atitude natural? Ou é uma atitude dos que, autenticamente, podem meditar sobre si mesmos?

Podem-se testemunhar claramente mudanças de posturas existenciárias na vida dos homens desde sua aproximação da morte. Diariamente os indivíduos testemunham ou sofrem grandes acidentes, curam-se de doenças terminais, recuperam-se de grandes traumas físicos, perturbam-se profundamente com a morte de entes queridos ou mesmo observam impactantes mortes anônimas. O discurso cotidiano, traumatizado pela vizinhança da morte – que é uma experiência inexperienciável - diz: “nasci de novo”. É aí que uma nova constelação filosófica vem tratar a morte como ela nunca havia sido abordada: desde o outro homem.

¹⁴⁷ ST II, p.73

¹⁴⁸Ibidem, p.72

2^a PARTE**LÉVINAS: CONCRETA É A MORTE DO OUTRO**

2.1 PENSAR A MORTE OUTRAMENTE

Quando a morte se aproxima
somente teremos resposta
de uma incerta beira-mar
nascendo no além.¹⁴⁹

O nada desafiou o ocidente.¹⁵⁰

Emmanuel Lévinas acredita que a morte, ainda que tratada largamente na tradição filosófica ocidental, permanece uma questão lateral, subordinada aos sistemas filosóficos e dogmas religiosos. Para o pensador de *Totalidade e Infinito*, essa é uma questão para lá da ordem teórica. Lévinas, em suas pesquisas, está insatisfeito, e sua insatisfação se dirige contra um “insuficiente pensamento da *negatividade* da morte [...] Negatividade da morte que excede o pensamento.”¹⁵¹

O trecho do poema *Para lá da morte e do morrer* do poeta catalão Joan Reventós, citado como epígrafe dessa seção, constrange, de certa maneira, a continuação do nosso esforço. Constrange, porque em apenas quatro linhas poéticas está contida toda a essência da segunda parte do nosso trabalho que busca dar conta do pensamento levinasiano no que diz respeito ao tema da morte. Mas não apenas constrange: recompensa e dá vida.

Pode-se considerar as filosofias como discursos científicos ornamentados retoricamente, visando disputas acadêmicas ou debates intelectuais. Pode-se, também, tomá-las a sério como experiências concretas, propositivas e efetivamente reconhecedoras dos perigos de um tempo. Com todas as filosofias é possível que se opere através destas duas vias. A filosofia levinasiana fará sentido apenas se lida desde a segunda possibilidade. É uma filosofia completamente comprometida com perigos de um tempo claramente determinado. Como pensar o homem, a dignidade humana, a validade das políticas internacionais, a relação entre culturas e mesmo a filosofia, depois da grande hecatombe humana ocorrida durante a

¹⁴⁹ REVENTÓS I CARNER, Joan. *Os anjos não sabem velar os mortos*. São Paulo: Paralaxe, 2008. p. 69.

¹⁵⁰ DMT, 90. “Na morte, nada puro, sem fundamento, sentida mais dramaticamente, com a acuidade deste nada maior na morte do que na ideia de nada do ser (no *il y a* que fere menos do que a desaparição), chegamos a qualquer coisa que a **filosofia européia não pensou**. Compreendemos a corrupção, a transformação, a dissolução. Compreendemos que as formas passam enquanto algo subsiste. A morte corta com tudo isso, inconcebível, refratária ao pensamento e, no entanto, irrecusável e inegável. Nem fenômeno, mal sendo tematizável, nem pensável – o irracional começa aí. Mesmo na angústia, mesmo pela angústia, a morte permanece impensada. Tervivido a angústia não permite pensá-la.”

¹⁵¹ ROLLAND, Jacques. *La mort en sa négativité*. In: *Parcours de l'autrement*. Paris: Puf, 2000. p. 357. “[...] insuffisante pensée de la négativité de la mort [...] Négativité de la mort qui excède la pensée.”

Segunda Guerra Mundial? Como se pode ter “acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração”?¹⁵²

A novidade de Lévinas é tratar o tempo e a morte desde uma perspectiva ética, desde o *rosto* do outro. “Pensar um sentido para-além do ser, é o corolário de uma ética.”¹⁵³ É a transcendência na abertura até os outros, em uma perspectiva diacrônica onde o tempo adquire sentido. Para Lévinas, o tempo não afeta o sujeito hipostasiado, ilhado em si mesmo.¹⁵⁴ A temporalidade surge da relação. Diante disso, “a presença de Outrem equivale ao pôr em questão da minha alegre posse do mundo.”¹⁵⁵ O tempo adquire sentido na relação com os outros. A relação do sujeito com a incógnita da morte já uma relação com uma outreidade. Nessa perspectiva ética, a relação entre o eu e os outros é o deslocamento do presente pela irrupção de um futuro inesperado, que não é senão o Outro.

Qual a conexão entre morte e Ética da Alteridade? Buscaremos compreender aqui o que a Morte do Outro suscita no Mesmo. Que orientação se pode construir após as propostas da ontologia existencial? “Afim de serem pensados radicalmente, deverão a morte e o tempo ter a última referência numa ontologia, quer dizer, num pensamento do ser quanto ser?”¹⁵⁶ Como comprovar que a morte de Outro é mais além que mero fato empírico que nós egoisticamente apreendemos? Por que, para Lévinas, trata-se a morte um escândalo? O escândalo da não-resposta como enigma indecifrável, porém um clamor por responder pela passividade e vulnerabilidade do Outro. Por quais motivos, a morte do outro é a *morte primeira*. E, finalmente, por que o avizinhar-se a morte é mais radical do que a *De-cisão antecipadora*?

A relação com a morte de outrem, uma relação exterior, comportou uma interioridade (que, no entanto, se reconduzia à experiência). Será diferente, a relação com *minha* morte? Em filosofia, a relação com a minha morte é descrita como angústia e produz-se como compreensão do nada [...] Mas a afecção pela morte é afetividade, passividade, afecção pela des-mesura, afecção do presente pelo não-presente.¹⁵⁷

Na tradição notamos uma profunda deficiência e uma total indiferença, em relação à alteridade, visto que o Outro é no mais das vezes determinado pelo Mesmo, pela necessidade da manutenção da mesmidade. Em Descartes e o corte abrupto entre a *res cogitans* e a *res*

¹⁵² TI, 59.

¹⁵³ DMT, 86.

¹⁵⁴ “J’apelle hypostase l’événement par lequel l’existant contracte son exister.” TA, 21-22.

¹⁵⁵ TI, 62.

¹⁵⁶ DMT, 78.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 42.

extensa - em que há a perfeita possibilidade de existir solipsisticamente - os outros estão em “meu” mundo, os outros são “meus outros”, o mundo é minha morada. É a chamada “existência econômica”: o “mundo edificado a partir da liberdade auto-assegurada [...]ai tudo é posse e morada”¹⁵⁸.

Sem dúvidas, eis a tendência ocidental: O Mesmo, a identidade, a totalidade. E tudo deve ser englobado pelo Mesmo. Englobar quer dizer tornar conteúdo para ser compreendido ou representado. O outro, genuinamente humano, se recusa a apresentar-se enquanto coisa dada aos sentidos. Há, segundo Lévinas, uma inadequação do pensamento em relação à ideia do infinito que é o Outro. Essa ideia de infinito é um excesso, um transbordamento, por isso não se adequa a nenhuma intenção do pensamento.

Sendo assim, para Lévinas, o cogito cartesiano, o cogito monadologista, o cogito criticista ou a novidade não-substancialista do *Dasein*, fazem parte de um mesmo roteiro: o roteiro dos solipsismos, ensimesmamentos e isolamentos existenciais. A egoidade é notória. Através destas atitudes, sejam substancialistas, sejam existencias, que deriva o discurso possessivo que ascende com toda força no humano. Chamo de *meu* pai, *minha* professora, *meu* amigo, *minha* casa, *meu* mundo, *minha* ideologia, *meu* país, *minha* verdade. A negação do outro tem sua expressão máxima com o advento dos ditos totalitarismos como o hitlerismo, ou seja, o apogeu da negação da infinidade oriunda da diferença. “O tempo que temos para passar na terra não é tão longo para que o utilizemos em outra coisa além de nós mesmos. Esta frase de um poeta se aplica a todo aquele que recusa o extrínseco, o acidental, o *outro*. ”¹⁵⁹

Lévinas, afirmando que não é possível englobar o Outro no Mesmo, defende que o Outro é o que irrompe o Mesmo, destrói a carapaça egóica. Alteridade não é meramente o contrário de identidade, mas a “heterogeneidade radical do Outro.”¹⁶⁰ A antiga máxima socrática, fazendo parte do roteiro filosófico das filosofias do si-mesmo, é um bom exemplo de certo risco da preocupação manutenção desta mesmidade típica do discurso metafísico. É justamente por que cada um que *conhece a si mesmo* - e consequentemente sabe atingir a si mesmo - sabe exatamente onde atingir o outro. Se considerarmos que o corpo é uma arma em potencial. É por isso que Lévinas atestará nossa responsabilidade pela alteridade do outro que inexoravelmente nos vem ao encontro no mundo.

¹⁵⁸ SANTOS, Luciano. A outra lucidez: apontamentos sobre Totalidade e Infinito. *Studium*, Recife, v.3, n.5e6, p. 95-105, 2000. p.96.

¹⁵⁹ CIORAN, Emil. *Exercícios de admiração*: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p.64.

¹⁶⁰ TI, 24.

A manutenção da mesmidade é uma primeira etapa e não, como veremos, o isolado estágio único do sujeito. Essa é a tese principal das conferências de *Le Temps et l'Autre*. A vitória do Eu sobre o *Il y a*, sobre o fato anônimo do ser, a inversão do Si em Eu, o encobrimento do Eu pelo si-mesmo e a ideia de que o tempo não é temporalizado por um sujeito só, isolado. O tempo, para Lévinas, é a relação do sujeito com outrem. É interessante notar que a responsabilidade, citada aqui com freqüência, não deve ser confundida com uma espécie de obrigação de ser bondoso, altruísta, empático, cuidar do outro ou colocar-se no lugar dele, “morrer por ele”. Desse modo, “Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim, ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável.”¹⁶¹

A relação com o outro não é uma idílica e harmoniosa relação de comunhão, nem uma simpatia pela qual, colocando-nos no seu lugar, nós o reconhecemos como semelhante a nós, mas exterior a nós; a relação com o outro é uma relação com um mistério. É sua exterioridade ou, antes, a sua alteridade [...] que constitui todo o seu ser.¹⁶²

Em Lévinas, para além da identidade, a consideração alteridade trata-se de uma tentativa de romper a ideia de que toda filosofia é exclusivamente fundada na ontologia. A tese central do pensamento de Lévinas é a ética como *Prima Philosophia*. “A filosofia ocidental foi o mais das vezes uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela interposição de um termo mediano e neutro que assegura a inteligência do ser.”¹⁶³ Nesse sentido, o filósofo, através de um caminho notadamente árduo, visa postular a anterioridade da ética sobre a ontologia, alegando que a relação ao Outro é antes ética do que teorética ou ontológica. Isso por que em Heidegger,

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade.¹⁶⁴

¹⁶¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 145.

¹⁶² TA, 63. “La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son exteriorité, ou plutôt son alterité [...] qui constitue tout son être.”

¹⁶³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: Ed. Martinus Nijhoff, 1980. p. 33-34.

¹⁶⁴ EN, 22.

A ética como filosofia primeira é - na nossa interpretação - o “meio termo” entre o neutro ser-com-os-outros heideggeriano e a ideológica norma (lei) - o discurso edificante, o “tu deves”. Uma ideia bem mais originária presente no plano da convivência de sujeitos na busca da auto-conservação, da realização do eu, da fruição, um “viver de...”, a busca do prazer, de um gozo da vida que traga felicidade, o “viver de boa sopa”, como diz o filósofo. O choque entre duas mesmidades fruitantes em busca da perseverança no ser é anterior a qualquer condição teórica, a qualquer jogo conceitual.

As principais críticas de Lévinas partem das leituras de *Ser e Tempo*. Boa parte das suas análises, que nos convidam e familiarizam aos seus questionamentos em relação à filosofia heideggeriana, já estão contidas numa reunião de artigos sobre Husserl e Heidegger, já bastante utilizado por nós até aqui, publicada como livro em 1949 cujo título é *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Nesta base filosófica, o filósofo franco-lituano detecta o que ele julga ser a deficiência na concepção de intersubjetividade - na coexistência (*Mitdasein*) - a qual julga estar fadada a certa neutralidade¹⁶⁵, oriunda da minheidade (*mienneté*) do *Dasein*. Minheidade como solidão, ensimesmamento. Minheidade não se trata do solipsismo clássico, como já vimos na primeira seção, visto que - seguindo a analítica do *Dasein* - somos-no-mundo-com-os-outros.

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com *o seu ser*. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir *seu próprio ser*. O ser é o que neste ente está sempre em jogo [...] A pre-sença se constitui pelo caráter de *ser minha* segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a pre-sença é *sempre minha*.¹⁶⁶

Segundo Vattimo, o próprio Heidegger reconhece posteriormente que o *Dasein*, mesmo na busca de singularização e imerso na minheidade/mesmidade, reconhecia a necessidade da comunidade e do Outro para o “encontro” da propriedade do Si-mesmo.

Acredito que o Heidegger dos anos 1930, aquele depois da *Kehre*, se deu conta de que a autenticidade da qual falava *Ser e Tempo*, não é algo que se possa procurar “sozinho”. Autenticidade significa co-responder à chamada do ser; mas o ser assim entendido é também a própria comunidade, a

¹⁶⁵ Cf. TI, 278.

¹⁶⁶ ST I, 77-78. Grifos nossos.

sociedade na qual se vive, etc. Também, por isso, Heidegger se empenhou com Hitler, errando.¹⁶⁷

A ideia central desse item dos questionamentos levinasianos, tem a pretensão de inquirir se estamos neutramente reduzidos a [ser-com]-os-outros. Acerca da coexistência na Analítica Existencial Lévinas afirma:

A coexistência é colocada como uma relação com outrem, irredutível ao conhecimento objetivo, mas ela repousa também, no fim das contas, sobre a relação do ser em geral, sobre a compreensão, sobre a ontologia. Ademais, em Heidegger, a intersubjetividade é coexistência, um nós anterior ao Eu e ao Outro, uma intersubjetividade neutra.¹⁶⁸

Evitando cometer uma injustiça sumária, há em Heidegger—segundo nossa interpretação—ainda que parcamente, certos traços de alteridade do Mesmo ao Outro. Sigamos sua fala em *Ser e Tempo* ao apontar a de-cisão, enquanto destrancamento ou liberação da impessoalidade, como condição de possibilidade de uma relação autêntica.

A pre-sença de-cidida se liberta para seu mundo a partir daquilo em função de que o poder-ser se escolhe a si mesmo. Somente a de-cisão de si mesma coloca a pre-sença na possibilidade de, sendo com os outros, se deixar "ser" em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação que libera numa antecipação. A pre-sença de-cidida pode se tornar "consciência" dos outros. Somente a partir do ser si mesmo mais próprio da de-cisão é que brota a convivência em sentido próprio. Esta não brota nem dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender.¹⁶⁹

Em Heidegger uma existência autêntica, ou em sentido próprio, denota, na nossa anotação, que um “não atrapalhar” outrem na sua singularidade já é o suficiente. Eu me singularizo e espero o mesmo de outrem, nada mais. Não há conteúdos morais, nem discursos que edificam caridade, como já vimos.

É como se a coexistência em Heidegger denotasse um grande exército¹⁷⁰ em inevitável e constante marcha, o que ele convencionou chamar de *impessoal*. Para Lévinas, “a própria

¹⁶⁷ REVISTA IHU-ONLINE. *Ser e Tempo*: a desconstrução da metafísica. São Leopoldo: Unisinos Editorial, 2006. p.6. <http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158344314.18pdf.pdf> Acesso em 22/01/2007 às 23:11.

¹⁶⁸ TI (Fr), 63.

¹⁶⁹ ST II, 88.

¹⁷⁰ TA, 19.“Enfin, l'autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du Miteinandersein – être réciprocquement l'un avec l'autre.”

relação social não é uma relação qualquer, uma entre outras que podem produzir-se no ser, mas o seu último acontecimento.”¹⁷¹

Então, o que faz uma relação autêntica entre o Mesmo e o Outro para além dessa inexorabilidade de ter que ser com os outros? Segundo Lévinas é o *des-inter-esse*. Originária e etimologicamente, nossas relações são de inter-esse. Des-inter-esse é justamente o para além do ser, do poder e do poder de poder. A própria ética em sentido levinasiano. Pelos seus exemplos, amar por amar, para além da posse, mas também para além da reciprocidade, sem nada esperar. Eis porque Lévinas, tendo primeiro, dado Eros como o paradigma da relação ética, depois altera a sua posição. Amar o não amável, desejar o não desejável. Diaconia¹⁷² absoluta, responsabilidade absoluta, culpabilidade sem falta. Será possível - talvez não - algo que nos ensine, a cada minuto, a amar. A amar o amor para além do amor. Em suma, num primeiro momento é uma relação de gratuidade, sem a necessidade de reciprocidade, pois, se espera algo de volta, entra-se de novo numa relação de inter-esse.

Em Heidegger, nos deparamos com a relação entre o Mesmo e o Outro reduzida ao estar-junto no mundo, um ter de conviver tagarela e curiosamente com a possibilidade de ser propriamente com o outro.

Em suma, o que Lévinas quer – à sua maneira - apontar na ontologia heideggeriana é que a relação com outrem está submetida à relação com o ser em geral, ou seja, reduzida a ontologia. Des-inter-esse (*désintéressement*) tem - num segundo e principal sentido - o plausível caráter “desontologizador” por que é “deixar (des) de conceber a relação de um espaço entre (inter) ocupado pelo ser (esse), isto é, delimitado pelo horizonte conceitual da ontologia.”¹⁷³ Mais uma vez, a relação ao outro é antes ética do que teórica. Confirma-se essa anterioridade ética à teoria nas plausíveis palavras de Martin Buber:

A relação com o TU é imediata. Entre o EU e o TU não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes a totalidade. Entre o EU e o TU não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação.¹⁷⁴

Não é o caso que Lévinas pretenda retirar da morte toda sua pujança existencial. Crê apenas que ela não possua tanta imbricação ontológica na trama humana como o quer

¹⁷¹ TI, 200.

¹⁷² Diaconia é um termo cristão. Quer dizer serviço ao próximo, servir à mesa.

¹⁷³ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p.9.

¹⁷⁴ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2003. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 13. Grifo Noso.

Heidegger. Não há um projeto que visa conceber a morte com total indiferença, como se o homem pudesse se tornar impassível. É aqui o ponto crucial onde os caminhos dos dois autores se desligam.

Pensar o tempo independentemente da morte que leva a síntese passiva do envelhecimento, descrever o tempo independentemente da morte ou do nada do fim que a morte significa. Pensar a morte em função do tempo, sem ver nela o próprio projeto do tempo. Pensar o sentido da morte – não significa torná-la inofensiva.¹⁷⁵

“O nada da morte é inegável”.¹⁷⁶ Mesmo assim, Lévinas questiona se o nada, que é aberto pela morte, foi suficientemente pensado. Como ele mesmo afirma em *Autrement Qu'être*, “ninguém é suficientemente hipócrita para pretender ter roubado à morte o seu dardo - nem mesmo os promotores das religiões - mas podemos ter responsabilidades e laços pelos quais ela ganha um sentido.”¹⁷⁷

Não podemos ignorar o nada da morte, mas também não o podemos conhecer. Mesmo se esta não-ignorância não mede ainda o que a morte no seu nada põe em questão para além do nosso ser. Não mede ainda a negatividade da morte mais negativa do que o nada, vertigem e risco vividos no ‘menos do que nada’. Negatividade, nem pensada, nem também sentida; puro nada, que é impossível de ignorar, e cuja inacessibilidade quase caracterizou o pensamento ocidental de Aristóteles a Bergson.¹⁷⁸

Mesmo assim, há a necessidade de reconhecer que ser para a morte não comporta em si nenhum tipo de atividade ou decisão. Perante a morte há tão somente a espera, paciência e passividade. Sendo “mistério ou porvir absoluto, a morte abre a interioridade ensimesmada do sujeito, revela-lhe a sua originaria e estrutural passividade e, ipso facto, ex-põe-no a outrem.”¹⁷⁹ É justamente o evento em que não há um movimento ativo da razão, onde não há compreensão que ultrapasse a precariedade, onde as atividades iluminadoras da razão não possuem alcance. É a relação com um mistério que, segundo Lévinas, não foi assim considerado por Heidegger.

¹⁷⁵ DMT, 128.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 91.

¹⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978. p. 205
“Personne n'est assez hypocrite pour prétendre qu'il a enlevé à la mort son dard par ses mêmes les prometteurs des religions mais nous pouvons avoir des responsabilités et des attachements par lesquels la mort prend un sens”.

¹⁷⁸ DMT, 88.

¹⁷⁹ BERNARDO, Fernanda. A morte segundo Emmanuel Lévinas: limite-limiar do eu inter-essado. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos Editorial, 1997. p. 167

O ser humano em Heidegger, compreendido como poder, permanece, na realidade, verdade e luz. Heidegger não dispõe, por conseguinte, de nenhuma noção para descrever a relação com o mistério que a finitude do Dasein já implica. Se o poder é, ao mesmo tempo, impotência, é em relação ao poder que essa impotência é descrita.¹⁸⁰

A essência dessa fração da obra levinasiana está ocupada em pensar a morte a partir do tempo, e não o tempo a partir da morte. É uma clara afronta à filosofia heideggeriana, que tem a finitude, e sua antecipação, como abóboda na contextura da existência humana.

Não é a liberdade finita que torna inteligível a noção de tempo; é o tempo que dá um sentido à noção de liberdade finita. O tempo é precisamente o fato de que toda a existência do ser mortal – sujeito a violência – não é o ser para a morte, mas ‘ainda não’, que é uma maneira de ser contra a morte, um recuo em relação à morte ao que dela se afasta, ao que *para já* existe completamente.¹⁸¹

A morte é uma dupla afecção. Há o impacto da morte própria e o choque da morte do outro. Ambos os casos, apontam para um só: a morte é um fato que se apresenta como qualquer coisa de aparência externa, está fora do homem, precipita-se desde o exterior. Evento não circunscrito no projeto existencial, não se pode antecipar e nos vem de maneira verdadeiramente fidedigna desde o outro. Dadas essas informações, analisaremos esses dois caminhos que unificam a morte como a marca da alteridade absoluta. Se por um lado a morte própria, completamente sem-sentido, impotencializa o homem, tornando-o pura passividade, por outro, a morte de outrem será vista como com concretude e me convocando gratuitamente ao “serviço” de outrem.

Afirmar a afetividade nas relações com a morte de outrem, e com a minha própria morte coloca estas relações no seio da relação com o Diferente, com o sem-medida-comum, que nenhuma reminiscência nem antecipação seriam capazes de reunir em sincronia.¹⁸²

Ser para a morte é ser paciente, é a relação com o jamais, com o nunca presente. O nunca da paciência, seria o sempre do tempo. Da mesma maneira, “ser-para-a-morte é paciência, não-antecipação, uma duração apesar do si mesmo, modalidade da obediência: a

¹⁸⁰ TI, 254.

¹⁸¹ Idem. p.203.

¹⁸² DMT, 47.

temporalidade do tempo como obediência.”¹⁸³ Veremos que, “morrer pode marcar o fim da minha vida, mas o significado da minha existência vai além da minha morte.”¹⁸⁴

¹⁸³ AE, 89. “L'être pour-la-mort est patience; non-anticipation; une durée malgré soi, modalité de l'obéissance: la temporalité du temps comme obéissance.”

¹⁸⁴ MORGAN, Michael L. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 224. “Dying maymark the end of my life, but the meaning of my existence reaches beyond my death.”

2.2 IMPOSSÍVEL POSSIBILIDADE: A MORTE PRÓPRIA COMO ALTERIDADE INASSUMÍVEL

Inconcebível, escuro
impenetrável segredo,
verdadeiro problema
que aos homens todos torna
crianças desnorteadas
enfrentando a própria sorte.¹⁸⁵

A morte nunca é, portanto, assumida; acontece.¹⁸⁶

La mort qui me frapperà est-elle ma mort?¹⁸⁷

Minha morte é insignificante.¹⁸⁸ Sendo, ao mesmo tempo, “um fenômeno original e concreto, a mortalidade do próprio sujeito revelar-se-á um *limite-limiar* do mesmo.”¹⁸⁹ É assim que Lévinas considera a finitude tomada desde o ponto de vista do sujeito.

A pujança do existencial ser-para-a-morte evocado por Heidegger, está assentado no encantamento do si-mesmo com sua existência econômica que, quando posta à prova por situações-limite, tem a experiência de impotência e passividade. O sujeito só é um prisioneiro e, “ignorando sua prisão, está em sua casa.”¹⁹⁰

Outrem, vindo da exterioridade, fratura as paredes sólidas da ipseidade isolante, causando um “curto-circuito ontológico da egologia.”¹⁹¹ Ver-se-á que a morte é uma dupla afecção. Me afeta enquanto sujeito que *sufre* e me afronta desde a mortalidade alheia. Faz com que o homem se veja imerso num tecido existencial, enleado entre identidade e alteridade. Pode o homem assumir a própria finitude para além de discursos atarefados em apreender o invisível? É “a morte possível? Eu posso morrer? Posso dizer ‘eu posso’ em relação à morte?”¹⁹²

É imprescindível re-lembrar sinteticamente a morte exposta na Analítica Existencial. Como já posto na primeira parte do nosso escrito, para Heidegger, o que sabemos da morte, vem-nos de segunda mão, das informações tagarelas e curiosas do impessoal e da morte empírica dos outros que morrem junto a mim.

¹⁸⁵ REVENTÓS I CARNER, Joan, op. cit., p. 33.

¹⁸⁶ TA, 61. “La mort n'est donc jamais assumée; elle vient.”

¹⁸⁷ SARTRE, J.P, op. cit., p. 578.

¹⁸⁸ AE, 14. “Ma mort est insignifiante”.

¹⁸⁹ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 139.

¹⁹⁰ TI, 43.

¹⁹¹ CIOCAN, Cristian. *Emmanuel Lévinas 100*: proceedings of the Centenary Conference. Bucharest: Zeta Books, 2007. p. 274. “[...]court-circuit ontologique de l’égologie.”

¹⁹² CRITCHLEY, Simon. *Very Little...Almost Nothing*. Death, Philosophy, Literature. London and New York: Routledge, 2004. p. 25. “Is death possible? Can I die? Can I say ‘I can’ with respect to death? Can I?”

Tudo quanto possamos dizer e pensar da morte e do morrer, bem como do seu inevitável desenlace, nos parece, para começar, que o recebemos em segunda mão. Sabemo-lo por ‘ouvir dizer’ ou por saber empírico. Tudo quanto deles sabemos nos chega através da linguagem que os nomeia, que enuncia proposições: propósitos comuns, proverbiais, poéticos ou religiosos.¹⁹³

No momento propício abordaremos a mortalidade alheia, como condição de possibilidade de acesso a nossa própria condição de mortais: *a morte primeira*. Deve-se levar em conta que o próprio Lévinas afirma que a morte do mesmo, “a minha morte não se deduz, por analogia, da morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser.”¹⁹⁴

Em certo sentido, no próprio Heidegger, a morte do outro é a primeira informação de morte que nos importuna na cotidianidade. Todavia, essa questão em Lévinas tomará uma profundidade maior na medida em que a morte carregará consigo a marca da alteridade absoluta. A futurição tem sua passagem obstruída pelo advento do intangível, “o eu no seu projeto para o futuro vê-se perturbado por um movimento de iminência, pura ameaça, e que me vem de uma absoluta alteridade.”¹⁹⁵

Num sentido ontológico, a morte é o momento de maior autenticidade do *Dasein*. Seguindo a interpretação da Analítica, nossa vida, sua duração, sua totalidade é determinada pelo ser-para-a-morte, por essa consciência da finitude radical que nos somos. Enfim, temporalidade de Dasein é determinada e “fechada” pela morte.

Mors omnia solvit. Vimos, na primeira seção deste escrito, que o tempo em Heidegger é - em cortes epistêmicos - “tripartido”. Passado (facticidade), presente (decadência) e futuro (projeto). Essa tripartição—Pré, Já e Pró—(que na verdade é constituída por uma interpenetração, a essência do tempo à temporalização), faz-se completa de sentido precisamente pelo ser-para-morte, ou seja, por essa eminência inexorável de findar a qualquer momento e viver versado ao fim. A própria contingência de “ter que ser” é oriunda do ter-que-morrer. Enfim, a morte é o *proprium* do homem.

¹⁹³ DMT, 36.

¹⁹⁴ TI (Fr), p. 259. Eis a passagem completa: “a minha morte não se deduz, por analogia, da morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser. O “conhecimento” do ameaçador antecede toda a experiência racionalizada sobre a morte de outrem – o que em linguagem naturalística, se exprime como conhecimento instintivo da morte. Não é o saber da morte que define a ameaça, é na iminência da morte, no seu irredutível movimento de aproximação, que originalmente consiste a ameaça, que se profere e articula, se assim podemos exprimir-nos, o ‘saber da morte’.”

¹⁹⁵ Ibidem, 261.

Se o *Dasein* é pura possibilidade, a possibilidade mais radical é “findar”. Esse acontecimento, na visão de Heidegger, é a “possibilidade da impossibilidade”, o possível do impossível, a possível impossibilidade. Neste sentido questiona Lévinas:

Como é que existir pode significar poder, se existir é não poder colocar-se atrás do existir? Incapaz de se virar para o absoluto que é o acto pelo qual ela voltava à sua condição, isto é, executando o equivalente a um movimento para o passado e para além desse passado – (e o absoluto na sua própria intemporalidade significa ‘já’ – remete para um lugar situado atrás do passado, volta em direção ao princípio) – essencialmente reminiscência de ‘um profundo outrora, outrora nunca bastante’ – a existência é um movimento para o futuro. E este movimento para o futuro que conservará a transitividade do pensamento será a negação do pensamento, na medida em que, precisamente, esse mesmo futuro será a negação do absoluto, será o não ser, será o nada. O poder que não é um pensamento – é a morte. O poder de ser finito é o poder de morrer. Sem a transitividade para a morte, a filosofia da existência teria voltado fatalmente a uma filosofia do pensamento.¹⁹⁶

Os traços de alteridade no findar dos outros, de início e na maior parte das vezes, é apenas um estar junto, uma fonte imediata e superficial do saber da morte, como fato empírico e angustiante, visto que “seremos os próximos”. A morte (não o mero falecimento) é, afinal, o momento de máxima singularidade. O expediente de ser-no-mundo é ser-para-morte. Esse existencial tem o poder de mudar os rumos e as tomadas de decisões que são apresentadas ao *Dasein* de tal forma que, de-cidindo propriamente, recuperando a escolha de si, a existência pode ser re-orientada. Não de forma ideal, fictícia como ele deixa claro, mas onticamente, no campo dos fenômenos. Tratamos aqui mais uma vez da já abundantemente explorada “decisão antecipadora”.

O que então o filósofo franco-lituano alvitra para que possamos observar a morte não mais de forma tradicional?

Para Lévinas, a possibilidade da morte é a impossibilidade de uma reflexão total. A relação com a morte, ou seja, a relação com o desconhecido, é o contato com um *excesso* de compreensão. Excesso no sentido de ultrapassagem das possibilidades da razão humana. Esse fato não indica nenhum sinal de irracionalismo ou simples ignorância de um fato que, através de investigações, pode ser desvelado em determinado momento. Estamos diante dos limites determinantes da razão, distantes das relações noema-noese, afastados das forças da

¹⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p.127.

intencionalidade, impossibilitados de qualquer *antecipação*. A morte é o que escapa ao alcance da razão e das faculdades iluminadoras da compreensão.

A impossibilidade da reflexão total não deve apresentar-se negativamente como a finitude de um sujeito cognoscente que, mortal e desde já comprometido no mundo, não tem acesso a verdade, mas com o *excedente*.” [...] O desconhecido não resulta de uma ignorância de fato. O desconhecido em que o ato desemboca resiste a todo o conhecimento, não se coloca à luz, dado que aponta que a obra recebe a partir do outro.”¹⁹⁷

Assim sendo, insistimos, a morte é “mistério, exatamente por que não poderia ser antecipado, quer dizer, apreendido [...] Mas a morte anunciada desta maneira, é ainda minha morte? Há na morte, com efeito, um abismo entre o evento e o sujeito a que ele chega.”¹⁹⁸

Lévinas, dentre suas apreciações, joga com uma frase enigmática. E a esfinge é Rimbaud. “A ‘verdadeira vida está ausente’¹⁹⁹. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’, para o ‘outro’.²⁰⁰ Quanto ao sentido desta frase, que é a citação de um verso do *Uma temporada no Inferno*, interpretaríamos como sendo o verdadeiro sujeito ético portador/sofredor desta *ausência*, todavia onipresente, em carne viva, em si: como si mesmo. E como um mais de vida na vida: como um *survivre*. “Lévinas descreve o eu como o sobrevivente da morte dos outros.”²⁰¹

Vive-se, somos existentes, entendemos desde sempre a existência, o ser em geral, o “Há”, o *Il y a*, o fato nu e cru da existência. Todavia somos a “realização” do ser, sem o homem o ser existiria, mas não seria verdadeiro. Estamos imersos no enigma de, além de ser-com-o-outro, de ser-para-outro, de não conseguir entendê-lo em sua totalidade, pois ele é para além de mim, da minha totalidade egóica, um infinito não englobável e não objetificável.

A morte em Lévinas, tendo em vista as considerações tecidas até então, denota uma forte e radical potência de alteridade. Sendo uma “não-resposta”, o “sem-resposta”, a morte só pode oferecer a experiência de uma passividade irrestrita.

A indiferença, mãe da injustiça, nos machuca, faz-nos sentir ignorados. Mas ao menos a indiferença carrega consigo um “rosto”, é uma postura, pode-se ver e sentir, em suma, nos é

¹⁹⁷ TI, 200 e 205.

¹⁹⁸ TA, 65. “mystère, précisément parce q'il ne pouvait être anticipé, c'est-à-dire saisi [...] Mais la mort ainsi annoncée, est-elle encore *ma mort*? Il y a en effet dans la mort un abîme entre l'événement et le sujet auquel il arrivera.”

¹⁹⁹ Cf. RIMBAUD, Arthur. *Uma temporada no inferno*. Porto Alegre: L&PM, 2007. p.50.

²⁰⁰ TI (Fr) p.21.

²⁰¹ DAVIS, Colin. Can the Dead Speak to Us? De Man, Levinas and Agamben. *Culture, Theory and Critique*, London, 45/1, 77-89. 2004. p. 81. “Levinas describes the self as the survivor of the death of the other”

endereçado. A ausência de resposta, por sua vez, é algo de muito mais angustiante na medida em que não oferece um rosto, alguém que se possa encarar, tentar quebrar o gelo ou forçar diálogo ou interpretação.

Assim é com a morte, eterna não-resposta, enigma sem decifração. Ofereceu um sem número de interpretações possíveis ao ser humano: vida após a morte, aniquilação, transmigração da alma, expiação dos vícios humanos, momento de encontro com Deus ou com o Diabo, o simples espraiar dos átomos, etc. Se o morrer não fosse um problema metafísico indissolúvel, o suicídio nem seria um escândalo existencialista. Desta feita, temos um acontecimento que não oferece nenhuma escolha ou de-cisão ao sujeito; simplesmente acontece. De início Lévinas nos fala da morte como o descontinuar dos movimentos biológicos. O próprio organismo humano funciona com a alteridade dos órgãos. O que é uma necrose, se não a prova de que o organismo é pura alteridade? A morte celular é causada por anoxia, ou seja, a ausência de outro necessário: o oxigênio. Não obstante, com a ausência de nutrientes, a célula fina, o alimento é uma alteridade, algo do exterior que se afastada da célula, evita sua mesmidade, sua permanência. Note-se que a necrose pode ser evitada ou controlada se ainda houver vida. O cessar da função de um órgão pode afetar todos os outros em sua interdependência.

A morte é desvio irremediável: os movimentos biológicos perdem toda a sua dependência em relação a significação, à expressão. A morte é decomposição; é o sem resposta [...] Alguém que morre: rosto que se torna máscara. A expressão desaparece. A experiência da morte, que não é minha, é “experiência” da morte de *alguém*, de alguém que está de repente para além dos processos biológicos, que se associa a mim em jeito de alguém.²⁰²

Desse modo, observa-se claramente que a morte é uma experiência inexperienciável subjetivamente, ou seja, não é experimentada de forma alguma pelo sujeito, a não ser pela colisão da morte desde o exterior. Poder-se-ia objetar dizendo que já no *helenismo*, o ilustre Epicuro de Samos²⁰³, antecipara tal tese numa de suas conhecidas máximas: “quando aí estás, a morte não está, quando a morte está tu não mais estarás”. Ou seja, findar leva pura e simplesmente ao aniquilamento e à nadificação.²⁰⁴ Evidente que é um argumento válido. Mas

²⁰² DMT, 39.

²⁰³ “C'est pour quoi la mort n'est jamais un présent. C'est un truisme. L'adage antique destine à dissiper la crainte de la mort: Si tu es, elle n'est pas; si elle est, tu n'est pas, - méconnaît sans doute tout le paradoxe de la mort, puisqu'il efface notre relation avec la mort qui est une relation unique avec l'avenir. Mais du moins cet adage insiste-t-il sur cet éternel avenir de la mort.” TA, 59.

²⁰⁴ Lembremos o realismo atomístico-materialista de Epicuro. Então, a morte nada mais é que desagregação atômica, nadificação, por isso, não é necessário temer a morte. Face à doutrina do sensualismo desse filósofo,

em Lévinas, na morte do sujeito, ele não está mais aí por que é nada, aniquilou-se ou foi ao nada, mas sim, não está por que não é mais “sujeito (ativo)”,²⁰⁵ é pura passividade, inércia e não-resposta, “em virtude de o silêncio da morte fazer calar todos os ruídos no tocante a nossa existência.”²⁰⁶

A angústia que toma de assalto o homem não é uma angústia face ao Nada. Para Lévinas, a angústia consiste no estar junto alguém que falece, que sai do mundo, denotando ali, naquela situação, a frágil e grátil condição humana, e carente de respostas sobre aquilo que acontece com outro e que implacavelmente nos acontecerá. A morte é um episódio que permanece eternamente futuro e mistério e se desentranha por intermédio da alteridade absoluta a qual estamos predestinados a vivenciar.

A morte ameaça-nos do além. O desconhecido que faz medo, o silêncio dos espaços infinitos que assusta, vem do Outro e essa alteridade, precisamente como absoluta, atinge-me num mau desígnio ou num julgamento de justiça. A solidão da morte não faz desaparecer outrem, mas mantém-se numa consciência de hostilidade e, por isso mesmo, torna ainda possível um apelo a outrem, à sua amizade e à sua medicação.²⁰⁷

Por isso, a morte, como trataremos nos próximos capítulos, se anuncia no sofrimento e não numa assumidate antecipativa. É um evento em que “estou exposto à violência absoluta, ao assassinio na noite. A violência da morte ameaça como uma tirania, como procedendo de uma vontade estranha.”²⁰⁸ Defrontar-se com a alteridade radical da morte, como afirma Jean-Pierre Vernant, é enfrentar o que não se pode dominar em nenhuma instância.

O confronto mais direto com a morte, a morte no sentido próprio, esse para além do limite, essa lacuna aberta do outro lado, que nenhum olhar pode alcançar, nenhum discurso pode exprimir: nada além que o horror de uma noite indizível.²⁰⁹

ela, a morte, nada mais é do que a privação das sensações. O corpo se putrefaz e a consciência se apaga. Todavia a eficácia da “nidadade” da morte pode ser questionada. Sponville pondera de forma plausível: “É fácil fazer-se valente enquanto o horror está longe, e é inútil. Para os pais que acabaram de perder um filho, para a jovem que se descobre condenada no curto prazo, a ideia de nada não lhes será nenhum socorro. Por que não é mais que uma ideia, e é o imaginário que os tortura, é seu coração que se dilacera.” In: COMTE-SPONVILLE, André. *A vida humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.92.

²⁰⁵ SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984. p.180.

²⁰⁶ COUTINHO, Evaldo. Ser e estar em nós. São Paulo: Perspectiva, 1980. p. 4

²⁰⁷ TI (Fr), 260.

²⁰⁸ Ibidem, 259.

²⁰⁹ VERNANT, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*: soi même et l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 1989. p. 134. “La confrontation plus directe avec la mort em elle-même, la mort au sens propre, cet

Eis as metáforas. E como não ser metafórico se é a morte uma experiência inexperienciável? Como exprimí-la com os caracteres lingüísticos habituais se, “estritamente falando, não há relação com a morte, porque não sabemos nada sobre ela”?²¹⁰ Como dissertar sobre um evento que, segundo Lévinas, não é possível desvelar satisfatoriamente desde a trama ser-nada²¹¹ ou do esquema noema-noese? É Lévinas a solução para entender a essência completa da finitude? Mesmo ele está submetido ao próprio diagnóstico. E assim o é, porque as “representações da morte, são informações falsas, ou melhor, representações de uma ausência.”²¹²

Para o filósofo lituano, “o intervalo [...] da morte é uma noção terceira entre o ser e o nada.”²¹³ Propor uma noção alternativa para toda uma tradição é um desafio complexo. Mas Lévinas não se furtá:

Alguém poderia espantar-se de se contestar aqui a verdade do pensamento que situa a morte quer no nada, quer no ser, como se a alternativa do ser e do nada não fosse a última. Iremos contestar que também neste caso *tertium non datur*?²¹⁴

E seu desafio vai mais além. Provoca o *modus operandi* da filosofia clássica para com o tema atávico da finitude. Ele deseja procurar outras dimensões de sentido para a morte e, naturalmente, para o tempo.

Eu me pergunto como o trato principal de nossa relação com a morte pôde escapar a atenção dos filósofos. Não é do nada da morte precisamente, que nós não sabemos nada, que a análise deve partir, mas de uma situação onde qualquer coisa de absolutamente incognoscível, quer dizer, estrangeiro a toda luz - tornando impossível qualquer hipótese de possibilidade – mas de onde nos mesmos estamos cativos.²¹⁵

au-delà du seuil, cette bânce ouverte de l'autre cote, que nul regard ne peut atteindre, aucun discours exprimer: rien, que l'horreur d'une nuit indicible.”

²¹⁰ KLUN, Branko. *Der Tod als Grenze: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Levinas. Prolegomena*, Ljubljana, n. 6, v.2, p 253-266. 2007. p. 258 “Streng genommen kann zum Tod kein Verhältnis bestehen, weil wir nichts von ihm wissen.”

²¹¹ “Estar às portas da morte, reduzir-se-á ao dilema ontológico ser-nada?” DMT, 36.

²¹² CRITCHLEY, Simon. *Very Little...Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. London and New York: Routledge, 2004. “Representations of death are misrepresentations, or rather representations of an absence.”

²¹³ TI, 46.

²¹⁴ Ibidem. p. 210.

²¹⁵ TA, 58. “Je me demande même comment le trait principal de notre relation avec la mort a pu échapper à l'attention des philosophes. Ce n'est pas du néant de la mort dont précisément nous ne savons rien que l'analyse doit partir, mais d'une situation où quelque chose d'absolument inconnaisable, c'est-à-dire étranger à toute lumière, rendant impossible toute assumption de possibilité, mais où nous-même sommes saisis.”

Destarte, as metáforas, as figuras de linguagem, a arte e os exemplos literários são os subsídios eficazes para governar as novas análises levinasianas sobre a morte e a finitude. A experiência – inexperienciável - da morte é uma *metonímia* da existência. Metonímia da própria experiência da alteridade absoluta. Não a faço, sofro-a. Sou surpreendido por ela - como pelo outro na sua condição de visitante ou de enigma - quando ela vem, eu já não sou/estou. Enigma absoluto.

A ausência de uma *real* intelecção e de uma *compreensão* efetiva da finitude faz com que o exercício filosófico seja árduo e nem sempre tão acalentador. Ainda que não seja tarefa da filosofia tranquilizar ou apontar qualquer caminho que sobrepuje a finitude. A morte é um evento que perturba a vontade, que se espalha no campo dos nossos sentimentos e agita nossa imaginação. Sendo assim, linguagens não-filosóficas, como a poesia, tem no tema da finitude um campo fecundo para tratar de uma querela existencial que nenhum método ou laboratório, sistema religioso ou prescrições metafísicas são capazes de lidar. Eis por que, o já citado poeta catalão, Joan Reventós diz que “assumir a desordem é tarefa do filósofo. Tentar entendê-la é trabalho do poeta.”²¹⁶

Ao tema da morte, Vladimir Jankélévitch, filósofo francês de raízes russas, é uma influência notória sobre a obra levinasiana. São heranças filosóficas indiscutíveis as que retiram da morte o pretenso poder ordenador da razão e lhe confere forte poder de alteridade, ou seja, sua essência consiste na exterioridade, em permanecer distante do horizonte do ser humano. “Na morte, estou exposto a violência absoluta, ao assassinio na noite.”²¹⁷ Jankélévitch se questiona se a morte pode realmente ser pensada. Se não é pensável nem antes, nem durante e nem depois, quando a poderemos pensar? A morte não possui caráter de objetividade. É um objeto que, estrangulando o ser pensante, dá cabo do exercício do pensamento. A morte se volta contra a consciência de morrer.

A morte brinca de esconde-esconde com a consciência: onde eu estou, a morte não está; e quando a morte está, sou eu que não estou mais. Enquanto eu sou, a morte é vindoura; e quando ela vem, aqui e agora, não há mais ninguém. Das duas uma: consciência ou presença mortal! Ambas se caçam e se excluem reciprocamente, como por efeito de um comutador... Impossível acumular essas contradições! Decididamente, a alternativa é cuidadosamente combinada.... Nessas condições, a segunda pessoa se oferece a nós eventualmente como um meio de superar a disjunção.²¹⁸

²¹⁶ REVENTÓS I CARNER, Joan, op. cit., p. 85.

²¹⁷ TI (Fr) p. 259.

²¹⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La Mort*. Paris: Flammarion, 1977. p. 31 “La mort joue à cache-cache avec la conscience: où je suis, la mort n'est pas; et quand la mort est là, c'est moi qui n'y suis plus. Tant que je suis, la

Por acometer o homem da ideia de não-ser, a morte é também o sem-sentido, o puro negativo, ou seja, o impensável. Assim, a morte é o único evento biológico que o vivente jamais se adapta.²¹⁹ Deste modo, não seria a vida, ainda que familiar, um enigma ainda maior? Vejamos.

mort est à venir; et quand la mort advient, ici et maintenant, il n'y a plus personne. De deux choses l'une: Conscience, ou présence mortelle! Mort et conscience, elles se chassent et s'excluent réciproquement, comme par l'effet d'un commutateur... Impossible de cumuler ces contradictoires ! Décidément, l'alternative est soigneusement combinée... Dans ces conditions, la deuxième personne s'offre à nous éventuellement comme un moyen de surmonter la disjonction.”

²¹⁹ Ibidem. p. 276. “La mort est le seul événement biologique auquel le vivant ne s'adapte jamais.”

2.3 A MORTE COMO EVENTO PRÓPRIO DA ALTERIDADE

O que é absolutamente outro não só se recusa à posse, mas contesta-a e, precisamente por isso, pode consagrá-la.²²⁰

A morte não é do mundo. É sempre um escândalo e, neste caso, sempre transcende o mundo.²²¹

Enigma. É assim a morte que definida desde Lévinas. E o que é um enigma? Comumente definido, por analogia, como charada ou parábola, é uma questão de termos extremamente obscuros, mas passível de interpretação. Se há uma questão fundamental que toma de assalto o *Homo sapiens* desde sua evolução decisiva, é o enigma da finitude.

Problema metafísico sem solubilidade, ofereceu ao homem angústia e preocupações suficientes para erigir, com base nessa “irresposta”, respostas possíveis. Religiões, instituições, costumes, especialidades médicas, substâncias e filosofia. A filosofia de Heidegger, por exemplo, não a considera como enigma.²²² Mesmo o discurso filosófico não está fora do conjunto das respostas possíveis. Françoise Dastur, sustenta que “a invenção da filosofia coincidiria com a construção de um discurso sobre o morrer e a morte.”²²³

Como explicar fenomenologicamente o radicalmente “outro” da morte? Um fenômeno sem aparição, essencialmente enigmático? Os limites da fenomenologia se desnudam. Nossa contato com a morte não é até o fim fenomenológico, visto que “a morte é o contrário do aparecer, como que um retorno do ser em si, em que o que dava sinal de vida entra em si, e não pode mais responder. É um movimento oposto à fenomenologia [...] A morte é o fenômeno do fim, sendo ao mesmo tempo fim do fenômeno.”²²⁴ Testa nossos limites e mostra que “nossa confronto com a morte finda nosso esforço de domínio, na medida em que nela algo além do nosso poder e controle nos domina. A morte é o evento de alteridade que não podemos controlar.”²²⁵ Por isso, taxá-la de excesso.²²⁶ Assim, “essa maneira de se manifestar

²²⁰ TI, 25.

²²¹ DMT, 128.

²²² “O sentido da morte é desde o início interpretado como fim do ser-no-mundo, como aniquilamento. O enigma é apagado do fenômeno.” DMT, 60 e 61.

²²³ DASTUR, F. *A morte*: ensaios sobre a finitude. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 33.

²²⁴ DMT, 72.

²²⁵ SARACINO, Michelle. *On being human: a conversation with Lonergan and Levinas*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003. p. 174. “Our confrontation with death ends our attempt at mastery, in that in dying something beyond our power and control masters us. Death is the event of otherness that we cannot master.”

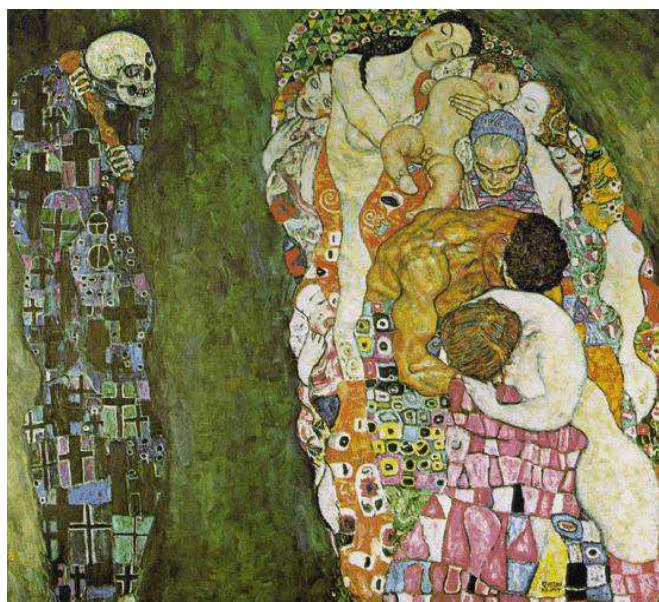
²²⁶ “Na existência determinada pela morte, nesta epopeia do ser, há coisas que não entram nesta epopéia, significações que não se reduzem ao ser.” DMT, 81.

sem se manifestar, nós chamamos - remontando a etimologia desse termo grego e em oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do fenômeno - enigma.”²²⁷²²⁸

Todavia, se é a morte um enigma, este só possui validade ao ser autenticado por outro enigma ainda maior: a própria vida. Seria justo iniciar essa provação, analisando o demandado *enigma da vida*, através de uma bela obra de arte. Gustav Klimt, ilustre e ousado pintor austríaco, gera em 1916 a pintura *Death and Life*.²²⁹ Nossa tese assaz indagada desde Lévinas,

pode ser

contemplada plenamente nessa luminosa obra, na medida em que traz à luz o que está obscuro nas considerações acerca da morte. No cenário, à esquerda, encontra-se a morte portando um pequeno tacape. Com sua face sombria, ameaçadora e lóbrega observa “esperando” o momento mais propício—momento em que a vida tombará, não mais resistirá—para apoderar-se dessa vitalidade que persevera em se manter existindo.



À direita o ciclo da vida se sustém. No quadro, vê-se uma grande superfície livre entre as duas instâncias. Ao contrário da genética existencial na qual a finitude estáposta por Heidegger, a morte, em Lévinas, se pode depreender da leitura da obra de arte, se realiza como um anti-projeto. A morte é, “para um ser a quem tudo acontece de acordo com projetos, um acontecimento absoluto, absolutamente a posteriori, que não se oferece a nenhum poder, nem mesmo à negação.”²³⁰ Na situação acima, os vivos estão envoltos e preocupados em se preservarem, como se o amor com o qual se apegam a vida fosse mais forte que a morte que espera ao lado. As pessoas, “adormecidas e perdidas nos seus sonhos, não é que elas não se

²²⁷ EDE, 291. “Cette façon de se manifester sans se manifester, nous l’appelons – em remontant à l’étymologie de ce terme grec et par opposition à l’apporter indiscret et victorieux du phénomène- énigme.”

²²⁸ “A morte é ao mesmo tempo cura e impotência; ambigüidade que indica talvez uma outra dimensão de sentido que aquela na qual a morte é pensada através da alternativa ser/não-ser. Ambiguidade: enigma.” DMT, 41.

²²⁹ NÉRET, Gilles. *Klimt*. Köln, Germany: TASCHEN, 2007. p. 70.

²³⁰ TI, 44.

apercebem da ameaça da morte, mas mais, não parecem sentir-se preocupadas ou ameaçadas pela sua presença.”²³¹

Nascimento, desenvolvimento, o adolescer, emoções, alegrias, tristezas, reprodução, enfermidades e todos os sentimentos e fases físicas próprias aos homens, obedecem a uma fluidez inexorável que só poderá ter seu fio interrompido através da *chegada* dessa senhora, alteridade misteriosa que vem até nós e toma de assalto o que lutamos para sustentar no modus do *connatus* proposto por Espinoza, ou seja, o esforço por perseverar em seu próprio ser e conseguir meios para que essa manutenção seja mais intensa e eficaz. Ou ainda, “aderir de maneira jubilatória ao seu ser no mundo.”²³²

Um homem livre... deseja agir, viver, conservar seu ser seguindo o princípio da procura da utilidade própria, por conseguinte, é aquele que menos pensa na morte, pois sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.²³³

Assim, afirma Lévinas, “a vida entre o nascimento e a morte não é nem loucura, nem absurdo, nem fuga, nem fraqueza. Flui numa direção que lhe é própria e onde pode ter sentido um triunfo sobre a morte.”²³⁴

Nota-se nesta obra que a morte é ignorada a maior parte da nossa existência. Ela “olha” para nós de forma constante. Todavia não a analisamos, nem a “olhamos” constantemente, nem discursamos sobre ela diariamente. Com exceção das situações as quais ela inexoravelmente é a “bola da vez”: velórios, morte de parentes, desastres, guerras. É justo afirmar que não há quem não pense profundamente na morte se quer uma vez na existência, é fato. Entretanto - como já adotamos aqui - a vida é que se apresenta como um enigma indecifrável. A morte é demasiadamente certeira e não há respostas sobre o que ela “seria”. *A morte não é um evento da vida.* Em contrapartida seria ingenuidade da nossa parte ignorar a importância da morte para a história da filosofia—como propõe, por exemplo, Schopenhauer. Porém, a importância que a morte subsidia para a vida é de caráter confirmativo onde uma é a condição de possibilidade da outra. Só há a possibilidade de analisar a própria morte vivendo, existindo.

²³¹ FLIEDL, Gottfried. *Gustav Klimt: o mundo de aparência feminina*. Köln: Taschen, 1998. p. 121.

²³² ONFRAY, Michel. *Les libertins baroques: contre histoire de la philosophie t.3*. Paris: Grasset, 2008. p. 272. “Adhérer de manière jubilatoire à son être au monde.”

²³³ SPINOZA, B. *Éthique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1907. p. 271. “Un homme libre... désire agir, vivre, conserver son être suivant le principe de la recherche de l'utile propre; par suite, il ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation de la vie.”

²³⁴ TI, 44.

É a vida e o vivente que conferem sentido à morte, seja através do discurso, do imaginário, do religioso, do místico, do folclórico. Ser para a morte é uma constatação demasiado exata. Todavia, o perseverar na vida, no tempo em que se tem para continuar existindo, é um esforço de auto-compreensão tão ou mais intenso do que a forçosa caminhada até a inefetividade. Por conseguinte, “ser temporal é ser ao mesmo tempo para a morte e ter ainda tempo, ser contra a morte.”²³⁵

A consciência da morte é a consciência do adiamento perpétuo da morte, na ignorância essencial da sua data. A fruição como corpo que trabalha mantém-se nesse adiamento primeiro, o que abre a própria dimensão do tempo.²³⁶

Logo, a morte é que tem sentido dentro da vida e não a vida face à morte. Daí a necessidade de entender a morte a partir do tempo e não o contrário. A vida inspira dúvidas. Existir, ou seja, estar vivo, desvela enigmas tão ou mais intensos do que os mistérios do não-ser, a morte. Deste modo, “toda a oposição à vida se refugia dentro da vida e se refere aos seus valores.”²³⁷ Se questiona Lévinas: “Não é a angústia diante do ser – o horror do ser – tão original quanto a angústia diante da morte?”²³⁸ A morte não resolve tudo. A angústia, predisposição ao nada, só ratifica a inexorável ligação humana ao ser. Por isso, intensifica Lévinas, “é por ele mesmo [o nada], e não em virtude de sua finitude, que a existência encerra uma tragédia que a morte não pode resolver.”²³⁹ André Comte-Sponville, nos cede sua fala para o justo entendimento do nosso apontamento.

A morte é a regra, da qual a vida é a exceção. Nesse caso, porém, a regra só tem existência pela exceção que a desafia sem violá-la, que a confirma sem nela se perder. Aquilo que vivemos, a morte, que prevalecerá, não a conseguiria abolir – por que a vivemos, por que teremos vivido eternamente. Todos os seres vivos morrem, e só eles, sem eles a morte não seria nada. Isso significa que é a vida que vale e que dá valor: mesmo a morte só tem importância por ela.²⁴⁰

Em Heidegger a morte é de caráter existencial, o que há de próprio no homem e as expressões acerca dela - sejam religiosas ou filosóficas, à exceção de Heidegger certamente - são modos possíveis de abordar a morte, modos ônticos.

²³⁵ TI (Fr), 262.

²³⁶ Ibidem, 178.

²³⁷ Ibidem, 154.

²³⁸ EE, 18.

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ COMTE-SPONVILLE, André, op. cit., p.95.

Existir não é o bastante, ser não é suficiente. Comprometer-se apenas com o ser é navegar no oceano sem bússola. É nunca poder enxergar o horizonte nas variações das cores que ele oferece. Ter a coragem de comprometer-se na responsabilidade para com outrem é contemplar a aurora de um novo amanhecer, que o rosto exprime. Novo dia, novo tempo. O tempo do outro que faz irromper a nova vida. Vida comprometida com a vida. Conjuração da morte pelo medo da própria morte. O homem esperto capaz de discernir em si mesmo a diferença da sua excelência em relação a outros. [...] Não é suficiente para o homem que encontra o rosto saber-se vivo, mas dar-se conta da necessidade de afirmar a vida, apesar da certeza da morte. A iminência e inevitabilidade da morte devem fazê-lo lançar-se na incessante luta de afirmação da vida e de suas potencialidades.²⁴¹

Há quem viva perfeitamente bem - inautenticamente, impropriamente? - sem sequer analisar a morte tão compulsivamente a ponto de “mudar” os rumos da existência face a ela. A “fuga” da morte, na qual Heidegger assenta o peso da decadência e da inautenticidade é, para Lévinas, um indício legítimo do vigor da relação do homem à morte.²⁴² A inautenticidade em Lévinas é uma noção outra que não a heideggeriana.²⁴³

Em Lévinas, pelo contrário, a perspectiva é completamente invertida: o estado de inautenticidade é egoísmo entendido como âncora do sujeito em sua própria subjetividade, a identificação carnal a si-mesmo, o gozo de si. É esse estado que deve ser minado para obter uma forma de autenticidade constituída pela abertura ao outro e a responsabilidade por outrem. A alteridade, portanto, irrompe a partir do fenômeno da morte, minando essa forma precária de identidade: a morte é chamada à deslocar a identidade egoísta e a desestabilizar a posse de si. Longe de ser a marca do idêntico e do próprio, a morte conversa para Lévinas, mesmo como morte própria, a marca de uma alteridade radical.²⁴⁴

Poder-se-ia retrucar aqui dando um exemplo bastante comum: os condenados a morte, indivíduos que conhecem a data da própria morte. Têm a data do seu não-ser marcada. Estes

²⁴¹ SOUZA, José Tadeu Batista de. *Ética como metafísica da alteridade em Levinas*. 2007, 195f. tese (doutorado em filosofia) - pontifícia universidade católica do rio grande do sul, portoalegre, 2007. p. 156.

²⁴² “Escapará o *Dasein*, no modo da queda, à certeza da morte? Permitir-lhe-á o seu discurso escapar à certeza? Ele esquia-se da morte – e é este fato de se esquivar que é a verdadeira relação à morte. É na medida em que ele está obrigado a fugir à morte que ele atesta a certeza da morte. É a sua fuga diante da morte que atesta a própria morte.” DMT, 74.

²⁴³ “La vie quotidienne, loin de constituer une chute, loin d’apparaître comme une trahison à l’égard de notre destin métaphysique, émane de notre solitude et la tentative infiniment grave de répondre à son malheur profond.” TA, 39.

²⁴⁴ CIOCAN, Cristian, op cit., p. 251. “Chez Lévinas au contraire, la perspective est complètement renversée: l’état d’inauthenticité est l’egoïsme compris comme ancrage du sujet dans sa propre subjectivité, l’identification charnelle à soi-même, l’autosuffisance de la jouissance. C’est cet état que doit être sapé pour obtenir une forme d’authenticité constitué par l’ouverture vers l’autre et la responsabilité pour autrui. L’altérité fait donc irruption à partir du phénomène de la mort, minant cette forme précaire d’identité: la mort est appelée à disloquer l’identité égoïste et à ébranler la possession de soi. Loin d’être la marque de l’identique et du propre, la mort conserve pour Lévinas, même comme mort propre, la marque d’une radicale alterité.”

talvez pudessem de-cidir alguma coisa. De fato, a quantidade de informações do passado e as vivências desses sujeitos que são revistas, analisadas e provavelmente re-feitas numa segunda chance - perante essa condenação - devem ser incontáveis. Certamente haveria mudança se o condenado obtivesse porventura mais uma oportunidade. Todavia suas existências são revistas desta forma por uma introjeção artificial em suas vidas.

O “avizinhar-se” à morte, veremos mais tarde é, neste sentido, bem mais radical do que a “de-cisão antecipadora”. Pessoas que se aperceberam demasiadamente perto da morte ou por enfermidades superadas ou por eminência do assassinato, estas sim mudam o que lhes sobra de existência. É bastante difícil que alguém mude os rumos da sua existência face à morte sem ter-se aproximado dela.

Um bom exemplo disso é o ilustre personagem de Albert Camus, o indiferente Mersault. Condenado a morte, é obrigado a aceitar a rejeição do seu recurso já que tinha a convicção que as pessoas o esqueceriam após sua morte e saber-se mortal, segundo ele não constitui consolo algum. Com sua condenação ele revê o que estava vivendo, o que poderia ter levado em consideração e deixou passar e, desde já, analisa como seria o decurso da sua vida se continuasse a viver.

[...] censurava-me, então, por não ter prestado atenção às histórias de execuções. Devíamos interessar-nos sempre por estas questões. Nunca se sabe o que pode acontecer [...] Poderia ter descoberto que pelo menos em um caso a roda se detivera, que nesta irresistível premeditação o acaso e a sorte, por uma única vez, tivessem mudado alguma coisa²⁴⁵[...] Escutava o meu coração. Não conseguia imaginar que este barulho que me acompanhava há tanto tempo pudesse um dia cessar [...] Mas todos sabem que a vida não vale a pena ser vivida. No fundo, não ignorava que tanto faz morrer aos trinta ou aos setenta anos, pois, em qualquer dos casos, outros homens e outras mulheres viverão, e isso durante milhares de anos. Afinal, nada mais claro. Hoje, ou daqui a vinte anos, era sempre eu quem morria. Neste momento, o que me perturbava um pouco no meu raciocínio era esse frêmito terrível que sentia em mim ao pensar nesses vinte anos que faltavam para viver. O que tinha a fazer era sufocar esta sensação, imaginando o que seriam os meus pensamentos daqui a vinte anos, quando, apesar de tudo, chegasse a hora.²⁴⁶

Assim sendo, é possível manter relações com um enigma? Em Heidegger, a experiência do nada da morte faz-se via angústia. Desta maneira, como é possível ter uma

²⁴⁵ Grifo nosso.

²⁴⁶ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003. p.112-113-116-117 e 118. Grifo nosso.

experiência da morte segundo Lévinas? Como se opera legitimamente as relações humanas com a morte para além do poder da retórica, do domínio filosófico e religioso?

2.4 EXPERIENTIA MORTIS

Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, em dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu'alors a été actif.²⁴⁷

Se é a morte o sem-resposta, de que maneira se pode sustentar algum tipo de experiência? É possível que se tente realizar aproximações cognitivas através de teorias, explicações científicas ou mesmo a partir de dados empíricos. Pode-se, também, tentar experimentá-la através de meditações religiosas ou êxtases místicos. Entretanto, nenhuma destas posturas traz nenhuma notícia realmente nova à existência. As atitudes citadas são apenas faíscas no que pode representar uma experiência da verdadeira alteridade da morte que se antepõe ao sujeito. A morte é uma presença, e uma “presença que vem das alturas, imprevista e, consequentemente, ensinando a sua própria novidade.”²⁴⁸

Afirmar que se pode ter alguma experiência da morte, é flertar com erros de interpretação iminentes ou cair num misticismo inevitável. O solo em que caminhamos agora é o da fenomenologia. Fenômeno é aquilo que pode se mostrar e, em certa medida, deixar-se *iluminar*. A morte é, sem dúvidas, um fenômeno evidente. Também é óbvio o fato biológico. No entanto, a mortalidade permanece longe de ser explicada totalmente apenas através da biologia. O perecer das coisas, vimos com Heidegger, evidencia de maneira superficial um fenômeno cuja profundidade não permite a incursão das atividades compreensivas.

Como explicar a mortalidade desde o ponto do sujeito mortal? Vimos que na Analítica Existencial, existe a condição de uma antecipação dessa possibilidade. Logo, é possível fazer uma experiência meditativa da própria finitude com o objetivo de ressignificar a existência, destrancando-a das grades do impessoal.

Lévinas aponta para a dificuldade de tal exigência ontológica. Trata-se mesmo de uma grandiosa abstração, é como tentar escapar a nado contra um *Tsunami*. Lévinas deseja que entendamos a real fragilidade do homem perante a própria finitude. Não por meio de uma espécie de ética da fragilidade do ser, se assim pudermos afirmar, mas por que a morte é um excesso, uma não-relação, que só se entreabre autenticamente pela morte de outrem. Não há, segundo Lévinas, como determinar o tempo a partir da morte, se nesse acontecimento o tempo

²⁴⁷ TA, 57. “Esta maneira da morte se anunciar no sofrimento, fora de toda luz, é uma experiência da passividade do sujeito que até então era ativo.”

²⁴⁸ TI, 53.

é dilacerado. Permito-me citar longamente Merleau-Ponty, que elucida muito eficazmente a tese da inexperiencialidade da morte *própria*. Ponty comunga com Lévinas a ideia do *tempo da morte* como um jamais.²⁴⁹ “A consciência da morte é a consciência do adiamento perpétuo da morte, na ignorância essencial da sua data. A fruição como corpo que trabalha, mantém-se nesse adiamento primeiro, o que abre a própria dimensão do tempo.”²⁵⁰ A longa passagem do filósofo da *Fenomenologia da Percepção*, é um excelente apontamento.

Um presente sem porvir ou um eterno presente [...] é exatamente a definição da morte. Nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas, já que, se eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los, e, portanto, não pensaria seriamente meu nascimento ou minha morte. Portanto, só posso apreender-me como ‘já nascido’ e ‘ainda vivo’, apreender meu nascimento e minha morte como horizontes pré-pessoais: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte [...] Da mesma maneira ainda, meu nascimento e minha morte não podem ser para mim objetos de pensamento. Instalado na vida, apoiado em minha natureza pensante, fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção e no qual toda ausência é apenas o avesso de uma presença, todo silêncio é apenas uma modalidade do ser sonoro, tenho uma espécie de ubiqüidade e de eternidade de princípio, sinto-me dedicado a um fluxo de vida inesgotável do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede e sobre vive a si mesma. Eu, de fato, e sem nenhuma ambiguidade, compreendo-me e sou compreendido, retomo minha vida e os outros a retomam. Digo que “espero há muito tempo” ou que alguém “morreu” e acredito saber aquilo que digo. Todavia, se me interrogo sobre o tempo ou sobre a experiência da morte, que estavam implicados em meu discurso, só há obscuridade em meu espírito.²⁵¹

A experiência da morte é inexperienciável. Sendo assim, a palavra “experiência” deve ser posta entre aspas, se não cairemos num conceito do qual o próprio Lévinas se esforça por escapar e reinterpretar.²⁵² O filósofo inclusive pretere experiência ao privilegiar provação e teste.²⁵³ Experiência inexperienciável não significa uma ausência de relação, mas se afasta do sentido clássico da experiência como conjunto de conhecimentos que adquirimos pelos sentidos. Experiência no sentido ontológico, como bem remarca Fernanda Bernardo, “foi

²⁴⁹ “O tempo seria um modo de se deferir até o infinito sem, no entanto, jamais o poder conter ou compreender. Este jamais seria assim como que o sempre do tempo, a duração do tempo.” DMT, 48.

²⁵⁰ TI, 147.

²⁵¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 290-447-488-524

²⁵² “La mort comme mystère tranche sur l’expérience ainsi comprise. Dans le savoir, toute passivité est, par l’intermédiaire de la lumière, activité.” TA, 57.

²⁵³ “Aqui, a morte toma um sentido diferente de uma experiência da morte. Sentido que vem da morte de outrem, do que nela nos respeita. Uma morte sem experiência e, no entanto, temível, não significará isso que a estrutura do tempo não é intencional, não é feita de protensões e de retenções – que são modos da experiência?” DMT, 38.

sempre, para o pensamento ocidental, como Lévinas o recorda, luminosidade, presença do presente e, conseqüentemente, atividade, saber e poder.”²⁵⁴

Dissertar sobre a morte enquanto experiência nos acarreta uma série de dificuldades. Como já pressentimos em Lévinas, a linguagem, que seria a voz da razão (*ratio* e *o-ratio*), por possuir limitações claras, tem muita dificuldade em trafegar pela névoa conceitual e existencial que a finitude, na figura da mortalidade, nos antepõe. Longe das possibilidades da razão, a morte não nos parece deixar espaço para qualquer tipo de experiência.

A experiência da morte: sob sua aparente simplicidade, esse léxico carrega perigosas dificuldades na medida em que os termos que ela comporta – “experiência da morte” – são um e outro carregados de opacidade; o que dizer então de sua conjunção? [...] Toda reflexão sobre a morte, a menos que se satisfaça com simples palavras, se enraíza numa experiência, em certas experiências.²⁵⁵

Para o autor de *Totalidade e Infinito*, “todo pensamento filosófico repousa em experiências pré-filosóficas”.²⁵⁶ Essas experiências certamente são as de situação-limite. Por *situações limite*, o filósofo Karl Jaspers entende as experiências obrigatorias na vida do indivíduo que, sendo carga para si mesmo, passa por situações as quais ele não escolhe tê-las, as vive compulsoriamente. Como afirma, Jacques Collete, “em seu devir, a existência virtual faz experiência de situações-limite (morte, sofrimento, combate, culpabilidade).”²⁵⁷

Existem águas em que a razão não pode navegar. E quando isso acontece, a emoção toma o lugar da experiência. Há acontecimentos que a razão não pode aclarar. Há fatos que a intencionalidade não realiza seu movimento.

A experiência da morte, sepultando toda intencionalidade, nos situa dentro das relações com o Diferente, o que não tem medida comum, o que não se pode agrupar em sincronia através de nenhuma reminiscência nem antecipação.²⁵⁸

²⁵⁴ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 121.

²⁵⁵ JARCZYK, Gwendoline. *L'expérience de la mort*. In: *Finitude e Transcendência*. Petrópolis: Vozes; Rio grande do Sul: pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1995. p. 197-202.

²⁵⁶ POIRÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 10.

²⁵⁷ JACQUES, Collete. *L'existentialisme*. Paris: **Presses Universitaires de France**, 1994. p. 30. [...]”en son devenir, l'existence virtuelle fait l'expérience des situations-limites (mort, souffrance, combat, culpabilité).”

²⁵⁸ RUZ, Matías Omar. *Concebir el tiempo a partir de la muerte del mismo y concebir la muerte del otro a partir del tiempo*: de otro modo que Heidegger o mas alla de Heidegger. Trabajo monográfico final – Universidad Católica de Córdoba/ Facultad de Filosofía y Humanidades, 2003. p. 36. “La experiencia de la muerte, sepultando toda intencionalidad, nos sitúa dentro de las relaciones con lo Diferente, lo que no tiene medida común, que no puede reagruparse en sincronía a través de ninguna reminiscencia ni anticipación.”

A morte é um desses eventos, é uma relação “puramente emocional, comovente de uma emoção que não é feita de repercussão, na nossa sensibilidade e nosso entendimento, de um saber prévio. É uma emoção, um movimento, uma inquietude no desconhecido [...] Trata-se de uma afetividade sem intencionalidade.”²⁵⁹

Vimos que em Heidegger, na nossa interpretação, a experiência da morte é, a cargo da autenticidade, uma experiência meditativa predisposta à angústia, uma simpatia com o nada. Ainda que a disposição no mundo ôntico também esteja passível de modificações. Perante a morte, ele indica no §62 de *Ser e Tempo*, a possibilidade se torna impossibilidade e mostra ao homem que ele está lançado na indeterminação de sua “situação limite”, em cuja de-cisão o *Dasein* adquire seu poder-ser todo em sentido próprio.

“A indeterminação da morte entreabre-se, originariamente, na angústia.”²⁶⁰ Para Lévinas a relação com a morte, a mais antiga das experiências, não é uma visão do ser, ou, como pensa Heidegger, que a descreve como uma angústia e a remete à compreensão do Nada. A relação com a morte, é a relação com o invisível. E o invisível, “não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia.”²⁶¹

O fato mesmo da morte ou a morte de *per se*, não representa uma afecção concreta da finitude. Para o filósofo lituano, não faz sentido a “antecipação da qual fala Heidegger, não há a morte como possibilidade, mas um sofrimento puramente passivo, uma passividade sem limites em face do limite absoluto da morte.”²⁶²

Sabe-se que, na ética da alteridade, a noção de *substituição* sustenta a ideia de subjetividade responsável. Para desarticular a existência existencialmente solipsista e auto-assegurada, Lévinas diz que a essência da subjetividade é “*l'un-pour-l'autre*”, concepção que espriada do começo ao fim *Autrement Qu'estre*. Essa obra está completamente empenhada em descrever a incalculável passividade do si-mesmo. É claro e manifesto que o *l'un-pour-l'autre* nada tem a ver com alguma espécie de ligação voluntaria ou engajamento possível.²⁶³ Toda significação deriva do *l'un-pour-l'autre* responsável e que é a fonte do sentido ético da responsabilidade. O elemento estrutural do homem é a abertura ao outro.

Seríamos, então, reféns da alteridade. Submetidos a outreidade. A ideia de *substituição*, que não nos cabe aqui aprofundar, é a estrutura essencial do sujeito, descentra a

²⁵⁹ DMT, 43.

²⁶⁰ ST II, 101.

²⁶¹ TI, 22.

²⁶² KLUN, Branko, op. cit., p. 259. “Das Sterben ist kein aktives ‘Intendieren’ des Todes bzw. das heideggersche Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes, sondern ein rein passives Erleiden, eine grenzenlose Passivität angesichts der absoluten Grenze des Todes.”

²⁶³ C.f AE, Chapitre V: SUBJECTIVITÉ ET INFINI. Seção e) “L'un-pour-l'autre n'est pas un engagement.”

subjetividade, retira do homem o centro de gravidade comprehensiva e indica a radical assimetria entre o Eu e Outrem. Deria dai a passividade radical do sujeito levinasiano.

No caso da morte, que não é uma figura visível, mas uma alteridade radical, invisível, uma ausência, uma estranha familiaridade, trata-se de uma relação com a passividade radical do ser.²⁶⁴ E onde se anuncia essa passividade se é a morte uma experiência inexperienciável? Justamente no seu antecessor e anunciante: o sofrimento.

²⁶⁴ “A relação ao meu próprio morrer não tem o sentido de saber ou de experiência – nem que seja no sentido de pressentimento, de presciênci [...]. A minha relação com minha morte é não-saber sobre o próprio morrer – não-saber que não é, no entanto, ausência de relação.” DMT, 45.

2.5 O SOFRIMENTO E A MORTE

Já que nascemos para sofrer e morrer, convém que nos familiarizemos com esses dois destinos.
(Rousseau)

Hence, suffering brings with it the *proximity of death*.²⁶⁵

“A situação privilegiada em que o mal sempre futuro se torna presente – o limite da consciência – atinge-se no sofrimento dito físico.”²⁶⁶ O sofrimento transporta em si uma série de significados. Tanto pode representar uma dor física, quanto psíquica. Pode também, ser percebido como paciência e resignação. Sofrer é confirmar-se como sujeito, como *subjectum*,²⁶⁷ como *passividade*. Logo, sofrer é reduzir-se à sujeição, estar subjungado por algo maior do que as próprias possibilidades. É no sofrimento que o ser humano percebe decisivamente a fragilidade da existência. Sofrer é sentir-se impotente, vulnerável, fraco, sem refúgio e, consequentemente, dependente do auxílio de outrem. O sofrimento anuncia a alteridade. Algo alheio aos meus poderes me imobiliza e proclama algo ainda maior: a morte.

No sofrimento, encontra-se a possibilidade de uma fenomenologia da subjetividade fundamentalmente humana. O sofrimento antecipa o futuro. O sofrer, “é a situação privilegiada, em que o mal sempre futuro se torna presente – o limite da consciência.”²⁶⁸ E qual o conteúdo do sofrimento? A angústia? A morte - a qual vimos ser inacessível? Não. “O conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de se furtar ao próprio sofrimento.”²⁶⁹ É no sofrimento que intuímos a vizinhança da morte.

Para Lévinas, essa conclusão da existência de um poder estranho que nos conduz à pura passividade, se dá pelo sofrimento, e é este, mais do que a angústia, que articula o sentido da morte. Sofrimento *corporal*, que toma a pessoa inteiramente, a angústia é febre, luta contra a morte. O sofrimento trabalha para a morte e prepara sua chegada.²⁷⁰

A morte, se anunciando desde o sofrimento, confere ao sujeito uma experiência da passividade que o destrona das suas posses racionais, do reino da luz e da razão, é uma

²⁶⁵ MORGAN, Michael L, op. cit., p. 153. “Assim, o sofrimento traz consigo a proximidade da morte”

²⁶⁶ TI, 216.

²⁶⁷ SUSIN, L. C, op. cit., p. 379.

²⁶⁸ TI, 216.

²⁶⁹ TA, 55. “Le contenu de la souffrance se confond ave l'impossibilité de se détacher de la souffrance.”

²⁷⁰ ALMEIDA RODRIGUES, Carlos Frederico de. *A morte como definição de caminhos-fundamentos para elaboração de uma ética da alteridade na medicina paliativa*: um ensaio. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. p. 32.

experiência des-astrosa, um des-astre, uma queda do alto dos astros em que permanece o sujeito analisado desde o orbe ontológico.

No paroxismo do sofrimento se anuncia a morte, o *limite limiar do eu inter-essado*. Para Lévinas, o acesso a morte própria é ainda um traço do inter-essamento, do encantamento do si-mesmo. É a morte não entendida ainda concretamente. Ausência de intelecção. *Como é inacessível, se prenuncia, ao sujeito próprio, no sofrimento*. “A prova suprema da vontade não é a morte, mas o sofrimento.”²⁷¹ O sofrimento marca o momento último, indica vida, só o vivente pode sentir. Por isso, ter medo da morte, por ter medo de sofrer, não faz sentido. O sofrimento degrada a vida e quanto maior o sofrimento, maior o sentimento de desamparo e mais desejo de alívio.

É por essa razão que, no tempo de adversidade, o sofrimento não é nunca um simples parêntese: ele se dá como um ponto final que, no entanto, não termina nunca, em torno do qual nossa vida se enrola. E é por isso que, nestes momentos, a morte torna-se subitamente desejável.²⁷²

Na filosofia levinasiana, o sofrimento desempenha uma função análoga a que exerce a angústia exerce na Analítica Existencial: indica o si mesmo. Por isso, “uma vez abandonado à experiência do sofrimento, é-se totalmente interiorizado sem a menor possibilidade de dar um passo atrás: é-se si mesmo no instante do sofrimento e nada mais.”²⁷³ O sofrimento nos arrasta até a *passio* da morte. Se por um lado a Angústia é a predisposição ao nada, o sofrimento é o achegamento a si mesmo e ao sentimento de que é impossível evitar a si próprio. Óbvio que em Heidegger, o sofrimento, entendido como qualquer espécie de dor, não visita em nenhum momento o terreno ontológico, não há algum interesse analítico. Como aponta Michel Morgan:

O Sofrimento [...] é dor e, portanto, um compromisso com a própria existência, como um ser físico, que está além de qualquer escapada. É a impossibilidade de fugir ou de se retirar do ser, o fato de ser apoiado contra a vida e ser a impossibilidade do nada. Ao mesmo tempo, o sofrimento,

²⁷¹ TI, 217.

²⁷² LONGNEAUX, Jean-Michel. La souffrance comme exemple d'une phénoménologie de la subjectivité. *Collection du Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques*: Namur/Belgique, Volume 2, p. 61 à 74, 2007. p. 63. “C'est pour cette raison que, dans le temps de l'épreuve, la souffrance n'est jamais une simple parenthèse: elle se donne comme un point final qui, pourtant, n'en finit pas, autour duquel notre vie s'enroule. Et c'est pourquoi, dans ces moments-là, la mort devient soudain enviable.”

²⁷³ Idem. “Une fois abandonné à l'expérience de la souffrance, on y est tout entier ramassé sans la moindre possibilité d'une prise de recul : on est soi-même l'instant de la souffrance et rien d'autre.”

aponta para indícios de morte, da morte como um desconhecido, um mistério. A morte se apresenta como algo que não podemos controlar, em face do qual somos absolutamente passivos.²⁷⁴

O que se deve ter em conta, é que a morte na concepção heideggeriana é desencarnada, longe do problema da vida e do corpo.²⁷⁵ Lévinas alimenta uma filosofia de encarnação radical da consciência.²⁷⁶ O sujeito concreto para Lévinas não habita autenticamente apenas o terreno ontológico, sua disposição material no mundo é sua própria essência, “o corpo é seu regime ontológico.”²⁷⁷ A morte própria recebe seu sentido desde o sofrimento de um sujeito essencialmente encarnado. Em termos levinasianos, o homem está no modo de posse do mundo. De modo diferente de Heidegger, é dado ao mundo ôntico uma importância maior.

O método aqui praticado consiste, de fato, em procurar a condição das situações empíricas, mas atribui aos desenvolvimentos ditos empíricos em que se realiza a possibilidade condicionante – atribui a concretização – um papel ontológico que precisa o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nessa condição. A realização com outrem não se dá fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído.²⁷⁸

Para Emmanuel Lévinas, “é na mortalidade que a interação do psíquico e do físico se apresenta sob sua forma original.²⁷⁹ “O sofrimento físico, em todos os seus graus, é uma impossibilidade de se separar do instante da existência.”²⁸⁰ Neste sentido, Ricardo Timm contribui dizendo:

A aceleração dos ‘processos ontológicos’ no ser sofrente acabam por catalisar a transmutação categorial das referências de interpretação da realidade: a neutralidade da totalidade ontológica dá lugar a ética não neutra;

²⁷⁴ MORGAN, Michael L. op. cit. p. 211. “Suffering, he explains, is pain and hence an engagement with one’s own existing, as a physical being, that is beyond escaping. It is “the impossibility of fleeing or retreating” from being, “the fact of being backed up against life and being” and “the impossibility of nothingness.”⁵ At the same time, suffering points to death and even hints at death as an unknown, a mystery. Death presents itself as something that we cannot master, in the face of which we are utterly passive.”

²⁷⁵ “D’une part, chez Heidegger, la compréhension ontologique de la possibilité suprême comporte une désincarnation de la mort, qui relève à son tour de l’absence du problème de la vie et du corps vivant ou de la chair das l’analytique du Dasein.” CIOCAN, Cristian, op. cit., p. 262.

²⁷⁶ “Pour Lévinas, em revanche, la mort propre reçoit son sens à partir de la souffrance d’un sujet essentiellement incarné.” Idem.

²⁷⁷ TI, 208.

²⁷⁸ Ibidem, p. 155.

²⁷⁹ Ibidem, p. 214.

²⁸⁰ TA, 55. “La souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l’instant de l’existence.”

o horizonte fechado é fendido pela imperiosidade da provocação externa do sofrimento.²⁸¹

Sofrer é desestabilizar os horizontes. Num estado de sofrimento, o gráfico da existência, até então estável, sofre oscilações abruptas. É nessa situação que se amplia a capacidade de suportar o que desde fora nos atinge e diminui-se a possibilidade de apreender. A razão é incapacitada. O *pathos* do sofrimento é uma revulsão, um afastamento de toda resposta eficiente, de toda atividade e um atracamento inexorável a si mesmo. Por isso, “toda a acuidade do sofrimento tem a ver com a impossibilidade de lhe escapar, de se proteger de si próprio contra si próprio.”²⁸²

O indivíduo atormentado pelo sofrimento é alguém cujo curso da existência foi quebrado. Totalmente exposto, sem refúgio possível, ele é reduzido a uma possibilidade e uma passividade intransponíveis, sob o modo de um ‘não-dever-ser’.²⁸³

No modo do desamparo, só resta a quem sofre associar-se a outrem em busca do apaziguamento da fatalidade. Ao contrário da angústia heideggeriana, o sofrimento não faz sentido algum, não abre nenhum horizonte de auto-compreensão, é inútil.²⁸⁴ Por isso, “o mal do sofrimento, sem sentido para quem sofre, seria imediatamente um apelo ao outro, ‘um pedido de analgesia’.”²⁸⁵ Não há abrigo para esquivar-se, “há no sofrimento uma ausência de qualquer refúgio. Ela é o fato de ser diretamente exposto ao ser. Ela é o fato da impossibilidade de fugir e recuar. Toda acuidade do sofrimento está nessa impossibilidade de recuo.”²⁸⁶

Ao temer o não-ser, o homem se angustia. Angústia é um medo sem objeto. Por não suportar defrontar-se com o futuro, o homem se afasta inautenticamente da verdade da

²⁸¹ TIMM, Ricardo. *Reflexões sobre a questão do sofrimento a partir de Emile Cioran e Emmanuel Lévinas - Ontologia, ética, substituição e subjetividade*. Veritas: Porto Alegre, v.37, n. 147, 1992, p. 394.

²⁸² TI, 216.

²⁸³ LONGNEAUX, Jean-Michel, op. cit., p. 65. “L’individu en proie à la souffrance est donc une personne dont le cours de l’existence est brisé. Entièrement exposé, sans refuge possible, il en est réduit à une possibilité et à une passivité insurmontables, sur le mode d’un «ne-pas-devoir-être».”

²⁸⁴ C.f. La souffrance inutile. In: *Entre Nous – Essais sur le Penser-à-l’Autre*. Paris: Grasset, 1991. p. 107 a 119.

²⁸⁵ COHEN, Richard A. *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 274. “The evil of suffering, meaningless for the sufferer, would at once be an appeal to the other, “a demand for analgesia.”

²⁸⁶ TA, 55 “Il ya a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d’être directement exposé à l’être. Elle est faite de l’impossibilité de fuir et de reculer. Tout l’acuité de la souffrance est das cette impossibilité de recul.”

existência, radicalmente finita. Mas o temor apenas tenta antecipar o futuro. No sofrimento, a vizinhança da morte se confirma.

Aqui, a negação apenas futura da vontade no medo, a iminência do que se recusa ao poder, insere-se no presente, aqui o outro apanha-me, o mundo afeta, toca a vontade. No sofrimento, a realidade atua sobre o em si da vontade que se muda desesperada em submissão total à vontade de outrem [...] No medo, a morte é ainda futura, a distância de nós: o sofrimento, em contrapartida, realiza na vontade a proximidade extrema do ser que ameaça a vontade.”²⁸⁷

A paixão da morte, no sofrimento, revela o tempo como paciência. A temporalidade, a duração do tempo, anuncia o jamais da morte própria. Se seguirmos as indicações levinasianas, a morte própria é um acontecimento análogo a ser atingido por uma bala perdida. O projétil vem de onde não o vemos, de onde não esperamos e com uma velocidade com a qual o ser humano não está acostumado. Ouvimos no máximo o disparo, o anúncio.

O sofrimento do ser recolhido que é a paciência por excelência, pura passividade, é a um tempo abertura sobre a duração e adiamento no sofrimento. Na paciência, coincidem a iminência da derrota, mas também a distância em relação a ela.²⁸⁸

O sofrimento confirma a vida e a disposição vigorosa do homem ao ser. Nesse sentido, afirma Lévinas, o sofrimento, em que a morte é anunciada, é a impossibilidade do Nada. Vimos, que temer a morte por medo de sofrer, não possui sentido plausível. O Sofrimento indica sentir e sentir é privilégio apenas do vivente.

O sofrimento é o fato de estar encurralado entre a vida e o ser. Nesse sentido, o sofrimento é a impossibilidade do nada. Mas há no sofrimento, ao mesmo tempo, uma chamada a um nada impossível, a proximidade da morte. Não há somente o sentimento e o saber que o sofrimento pode conduzir à morte. A dor comporta em si um paroxismo, como se qualquer coisa mais consternante que o sofrimento fosse se produzir, como se, apesar de toda ausência de dimensão de réplica que constitui o sofrimento, houvesse ainda um terreno livre para um evento, como se faltasse ainda se inquietar com qualquer coisa, como se estivéssemos ainda à espera de um evento além daquele já revelado no sofrimento.²⁸⁹

²⁸⁷ TI, 216.

²⁸⁸ Ibidem, p. 147.

²⁸⁹ TA, 56. “Elle est fait d’être acculé à la vie et à l’être. Dans ce sens, la souffrance est l’impossibilité du néant. Mais Il ya dans la souffrance, em même temps que l’appel à um néant impossible, la proximité de la mort. Il n’y a pas seulement le sentiment et le savoir que la souffrance peut aboutir à la mort. La douleur em elle-même comporte comme um paroxysme, comme si quelque chose de plus déchirant encore que la souffrance allait se produire, comme si malgré toute absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, Il y avait encore um

Assim sendo, o sofrimento é um dos anúncios da *vizinhança* da morte. Para o sujeito, a única relação mantida com a morte é de aproximação. Este achegamento, pode ser vivenciado através de traumas físicos em que o óbito não é efetivado: ferimentos por arma de fogo, acidentes de carro e acidentes de trabalho ou por doenças graves como o câncer e a AIDS. O fenômeno do avizinhamento está impresso no discurso humano e é traduzido pela asserção “nascer de novo”. Mas a vizinhança da morte não se anuncia apenas no sofrimento físico. A cercanía da morte, pode ser anunciada em qualquer ação que ponha em risco a energia vital do indivíduo como, por exemplo, ameaças verbais de assassinato. Por este motivo, é que se deve temer mais o assassinio do que propriamente a morte. “Na minha existência social, sua morte é mais orientadora para mim no agora do que minha própria morte - Ora, como remarca Lévinas, eu devo ter mais medo do assassinato do que da morte, e o futuro que mais importa é o seu, não o meu.”²⁹⁰

Portanto, o avizinhamento é mais vigoroso - na revisão de posturas do sujeito para com sua própria existência - do que a *de-cisão antecipadora*. A proximidade da morte, alteridade absoluta, evento elevando-se do futuro, devasta a temporalidade do sujeito hipostasiado.

terrain libre pour un événement, comme se fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement au delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance.”

²⁹⁰ MORGAN, Michael L. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 227. “Your death is more orienting for me now than my own death is – or, as Levinas puts it, I should fear murder more than death, and the future that matters most to me is yours, not mine.”

2.6 VOISINAGE

Il ya a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce VOISINAGE de la mort – et encore sur le plan du phénomène – ce retournement de l’activité du sujet en passivité.²⁹¹

Lévinas possui um pensamento intrigante. A única maneira de sentir-se autenticamente afetado pela morte, é ter-se dela avizinhado. A *antecipação* da morte, a qual se dispõe Heidegger a propor, é um conselho “[..]mais fácil de dar do que seguir, não por causa de um defeito natural da realidade humana ou de um projeto original de inautenticidade, mas da morte em si.”²⁹² O que é exatamente avizinhar-se à morte? É possível flertar com a finitude? O sofrimento, afetação ôntica e contingente, não explica nenhuma estrutura ontológica do *Dasein*. Mas, como afirma Lévinas, as relações ontológicas não podem ser tomadas como sendo relações desencarnadas.

É a iminência de perda da vida que redireciona a própria vida e não a morte enquanto possibilidade. Por isso, do ponto de vista do sujeito, conferimos à vida, nos capítulos anteriores, um maior poder de enigma do que a morte. Do ponto de vista da morte do outro, assunto é distinto. Não é ainda o momento.

Não é a liberdade finita que torna inteligível a noção de tempo: é o tempo que dá um sentido à noção de liberdade finita. O tempo é precisamente o fato de que toda a existência do ser mortal – sujeito a violência – não é o ser para a morte, mas o ‘ainda-não’, que é uma maneira de ser contra a morte, um recuo em relação à morte no próprio âmbito da aproximação inexorável. Na guerra, leva-se a morte ao que dela se afasta, ao que para já existe completamente. Na guerra, reconhece-se assim o que separa o ser da sua morte.²⁹³

Destarte, não é o homem que age perante a morte - “posso não poder”, *possibilidade da impossibilidade* - mas sim, recebe a ação.²⁹⁴ Para o filósofo francês, a morte permanece absolutamente futuro ao sujeito, até o último milésimo da sua existência e não há compreensão, muito menos experiência no sentido usual da palavra. De tal modo que, “na

²⁹¹ “Há no sofrimento no seio do qual pressentimos esta vizinhança da morte - e ainda no plano do fenômeno - esta transmutação da atividade do sujeito em passividade.” TA, 59. Grifo Noso.

²⁹² SARTRE, J.P, op. cit., p. 578. “[...]plus faciles à Donner qu'à suivre, non pas à cause d'une faiblesse naturelle à la réalité humaine ou d'un pro-jet originel d'inauthenticité, mais de la mort elle-même.”

²⁹³ TI, 203.

²⁹⁴ “Ce qui est important à l’approche de mort, c’est qu’à un certain moment nous ne pouvons plus pouvoir”. TA, 62.

impossibilidade de conhecer o após a minha morte reside a essência do instante supremo. Não posso em absoluto captar o instante da morte [...] *Ultima latet.*²⁹⁵ Há, no máximo, um “avizinhar-se”, quase numa amizade *sub-reptícia* da qual nos fala Maurice Blanchot em *O instante da minha morte*.

A história acontece em solo francês quando os alemães, já derrotados, tentavam resistir inutilmente à ofensiva dos Aliados. Nesta feita, os germânicos restantes continuavam a fuzilar famílias inteiras, desumanamente. Os mandavam sair de suas casas, os alinhavam e executavam a todos. Em dado momento, encontra-se mais uma família com o fado do aniquilamento iminente, a mando de um dos tenentes nazi. Por ordem deste, toda a família sai da interior da residência. Dentre eles um jovem rapaz. Caminhava para fora de uma maneira quase sacerdotal²⁹⁶, se deparando fatalmente com o seu “futuro”. O tenente mostra com o que irá matar a todos: balas, cartuchos e uma granada. Desta maneira, o jovem se sentia a partir de então como que se *avizinhando* da morte, como nos fala Lévinas, numa amizade, como já dito, *sub-reptícia*, uma ligação furtiva, subterrânea, oculta, enfim, inexplicável. Tendo flertado com a iminência inexorável do aniquilamento, o jovem se vê livre da execução por um capricho do destino. Por uma distração dos nazistas ele consegue escapar:

[...] experimentou então um sentimento de extraordinária leveza, uma espécie de beatitude (nada, porém, que se parecesse com felicidade) – alegria soberana? O encontro da morte e da morte? [...] ele era talvez invencível. Morto – imortal. Talvez o êxtase. Ou antes o sentimento de compaixão pela humanidade sofredora, a felicidade de não ser imortal nem eterno. Doravante ficou ligado à morte, por uma amizade *sub-reptícia*. [...] Sei, imagino que este sentimento inanalisável mudou o que lhe restava de existência. Como se a morte fora dele não pudesse doravante senão embater contra a morte nele. “Estou vivo. Não, estás morto.” [...] Que importa. Apenas permanece o sentimento de leveza que é a própria morte ou, para o dizer mais precisamente, o instante da minha morte doravante sempre iminente.²⁹⁷

Este tipo de imposição e aproximação é bem mais radical do que a “de-cisão antecipadora” e certamente tem um poder incomparável de mudar a existência de um sujeito do que apenas entender-se propriamente como mortal e conduzir as ações e as tomadas de decisões diante dessa condição. Como nos diz o pensador romeno Emil Cioran, “ninguém consegue, antes do seu último momento, *usar* totalmente sua morte: inclusive para o

²⁹⁵ TI, 213.

²⁹⁶ BLANCHOT, Maurice. *O instante da minha morte*. Porto: Campo das Letras, 2003. p.11.

²⁹⁷ Ibidem. p. 13-21 e 25. Grifos nossos.

agonizante nato ela conserva algo de novidade.”²⁹⁸ Assim sendo, Lévinas se afasta de todo tipo de especulação esotérica que pretenda “conhecer” a morte.²⁹⁹

No ser para a morte do medo, não estou a frente do nada, mas sim do que é contra mim, como se o assassinio, mais do que ser uma das ocasiões de morrer, não se separasse da essência da morte, como se a **aproximação** da morte continuasse a ser uma das modalidades da relação com outrem. A violência da morte ameaça como uma tirania, como procedendo de uma vontade estranha.³⁰⁰

Wittgenstein é - em certa medida - um pensador que se adequa ao dito levinasiano, ao menos acerca do tema em voga. Heidegger, ainda na partida de Ser e Tempo, dá a entender que “a morte é um fenômeno da vida.”³⁰¹ Vimos que essa é uma informação que não procede. Mas acompanhamos, também, por que essa é a leitura levinasiana. Se assim considerarmos, Wittgenstein afirma, à maneira do filósofo francês, a “distância” que a morte mantém em relação à vida:

A morte não é um acontecimento da vida. Não se vive a morte. Se por eternidade não se entender a duração infinita do tempo, mas a atemporalidade, vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida está privada de fim como nosso campo visual de limite. A imortalidade da alma humana, a saber, seu continuar a viver eternamente ainda depois da morte, não está de maneira alguma assegurada, além do mais, essa assunção não cumpre nada do que sempre se quis lograr com ela. Algum enigma será resolvido por ter eu continuado a viver eternamente? Não é a vida eterna tão enigmática como o presente? A solução do enigma da vida no espaço e no tempo reside fora do espaço e do tempo.³⁰²

Pode-se pensar na morte e na vida como duas atrizes que apresentam monólogos. A vida começa seu espetáculo e o encerra. Quando a morte irá começar sua parte, as cortinas já estão se fechando.

Em relação à temporalidade, segundo Lévinas, não se vai do presente ao futuro, de mim a morte, “a iminência da ameaça não vem de um ponto preciso do futuro”, mas ao contrário, o futuro vem ao presente, a morte vem a mim. Parece-nos que o vulgo apreende (ou intui) bem esse caráter da mortalidade quando se afirma que se pode ficar “sentado esperando

²⁹⁸ CIORAN, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus, 1985. p.79. “Nadie consigue, antes de su último momento, *usar* totalmente su muerte: incluso para el agonizante nato ella conserva un algo de novedad.”

²⁹⁹ SUSIN, Luis Carlos, op. cit., p.180

³⁰⁰ TI, 212. Grifo nosso.

³⁰¹ ST II, 28.

³⁰² WITTGEINSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Editora Nacional, 1968. p. 127-128.

a morte chegar". Parece já haver aí um discernimento da passividade e da inação perante a morte.

Se Heidegger diz que o *Dasein* é projeto, Lévinas certamente concorda, mas expõe que a morte é um "anti-projeto"³⁰³. Pelo fato de que "o eu no seu projeto para o futuro vê-se perturbado por um movimento de iminência, pura ameaça, e que me vem de uma absoluta alteridade."³⁰⁴ "A morte é a impossibilidade de ter um projeto. Essa aproximação da morte indica que nós estamos em relação com qualquer coisa que é absolutamente outra, qualquer coisa portando a alteridade."³⁰⁵

Nem mesmo o suicídio constituiria exceção. A ideia de suicídio "é um conceito contraditório. A eterna iminência da morte faz parte de sua essência."³⁰⁶ O suicídio nada tem de ligação com a morte—que viria de forma natural ou forçada, mas viria. Suicídio, é uma fuga desesperada do presente da vida, "é trágico, por que a morte não traz solução a todos os problemas que o nascimento fez surgir, é impotente para humilhar os valores da terra."³⁰⁷

Em Lévinas a morte não é meu *proprium*, não é a possibilidade da impossibilidade, mas sim, a "impossibilidade de toda possibilidade - abalado de uma passividade total, ao lado da qual a passividade da sensibilidade que se transforma em atividade só de longe imita a passividade."³⁰⁸ É justo notar que essa inversão da fórmula heideggeriana não é apenas uma alteração lógica de duas palavras simples. Como afirma Iain Thomson, essa diferença que parece simples, tem uma importância não apenas retórica e "não só por que as duas frases não são logicamente equivalentes. A diferença significante entre 'a possibilidade da impossibilidade' e 'a impossibilidade de toda possibilidade' é fenomenológica."³⁰⁹³¹⁰ Como o próprio Lévinas assegura, "essa distinção, de aparência bizantina, tem uma importância fundamental."³¹¹

Como vimos na seção anterior, o sofrimento impossibilita que o sujeito permaneça com a força da autarquia ontológica. O sofrimento, que anuncia a morte, é que carrega em si o

³⁰³ SUSIN, op. cit., p.181

³⁰⁴ TI (Fr), 261.

³⁰⁵ TA, 63. "C'est l'impossibilité d'avoir un projet. Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'alterité."

³⁰⁶ Ibidem, p. 61. "Le suicide est un concept contradictoire. L'éternelle imminence de la mort fait partie de son essence."

³⁰⁷ TI, 230.

³⁰⁸ Ibidem. p. 213.

³⁰⁹ IAN, Thomson. Rethinking Levinas on Heidegger on Death. *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. XVI, 2009, p. 31. "[...]and not just because the two phrases are not logically equivalent.The significant difference between 'the possibility of an impossibility' and 'the impossibility of all possibility' is *phenomenological*."

³¹⁰ "[...] a morte é a *impossibilidade da possibilidade*, isto é, a impossibilidade do princípio fenomenológico do como tal." BERNARDO, Fernanda, op. cit., 145.

³¹¹ TA, 92. "Cette distinction, d'apparence byzantine, a une importance fondamentale."

peso da impossibilidade citada. E qual o conteúdo do sofrimento? A morte, que vimos ser inacessível? Não. “O conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de se furtar ao próprio sofrimento.”³¹²³¹³ E a morte, por sua vez, manifesta o limite do possível.

A morte no sofrimento é um evento que rompe a auto-identificação natural (solipsista) do sujeito, fissurando a estrutura totalizante, dominante e ativamente potente do ego. É por que a morte não é definida por uma possibilidade, mas por uma impossibilidade.³¹⁴

Assim, perante a morte eu não posso poder visto que “é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério [...] ela aproxima-se sem poder ser assumida.”³¹⁵ Avizinhado da morte, o homem comprova que é, de fato, pura passividade.

Essa aproximação da morte indica que nos estamos em relação com qualquer coisa que é absolutamente outro, qualquer coisa que porta a alteridade, não como uma determinação provisória, que nós podemos assimilar pelo gozo, mas qualquer coisa que a própria existência é feita de alteridade. Assim, minha solidão não é confirmada pela morte, mas rompida pela morte.³¹⁶

Podemos perfeitamente ser avizinhados da morte pelas mãos de outro. A própria ideia de assassinato nos dá a sensação automática de que a morte sempre vem de Outrem. À vista disso, “a mortalidade é o fenômeno concreto e original. Impede que se ponha um ser para si que não esteja já entregue a outrem.”³¹⁷ Se confirma ainda mais que o suicídio, como acabamos de ver, não tem a possibilidade de constituir exceção.

A experiência concreta do sofrimento anuncia a morte. Uma situação de quase morte tem a capacidade de reconduzir a existência com mais eficiência do que qualquer meditação sobre a morte. Recordo de uma recente conversa com um rapaz que fora baleado ao reagir a um assalto. Quando o interrogei se havia algo em suas percepções que havia mudado depois do ocorrido, recebi como resposta um enfático sim. De fato, doravante, uma série de posturas

³¹² BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 150.

³¹³ “Toute l’acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul.” TA, 55.

³¹⁴ CIOCAN, Cristian, op. cit., p. 259. “La mort dans la souffrance est um événement que brise l’auto-identification naturelle (solipsiste) du sujet, fissurant la structure totalisante, maîtrisante et activement puissante de l’ego. C’est pour quoi la mort n’est pas définie par une possibilité, mais par une impossibilité.”

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ TA, 63. “Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose que é absolument autre, quelque chose portant l’alterité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l’existence même est faite d’alterité. Ma solitude ainsi n’est pas confirmée par la mort, mais brisée par la mort.”

³¹⁷ TI, 214.

individuais, concepções do mundo e de si mesmo invadiram o jovem. O discurso do “nascer de novo” não é inautêntico; é natural. O morrer nos toma de assalto desde fora, sempre.

Caminhemos então, nesse mote, até a face da alteridade originária da mortalidade alheia. Não a minha morte, mas a morte do outro é a morte primeira, pois é esse evento que me inicia e continua re-lembrando que sou mortal, pois não me apercebo desse fato todo o tempo. O acesso a mortalidade, a “minha” mortalidade, faz-se via experiência da morte de outro. A angústia que me toma não é fundamental, *prima*, é um “sentimento” *a posteriori* que nesta etapa posterior irá me angustiar profundamente e de forma singular. O ser-para-a-morte deve estar ligado inexoravelmente ao ser-para-os-outros. A morte de outrem é a condição de possibilidade do acesso a minha própria condição de mortal. Assim, veremos, “para Lévinas, a morte é para nós um lembrete”³¹⁸, mas um lembrete quem vem de outras terras, não somente dos nossos domínios ontológicos.

O avizinhamento, como maneira subjetiva de recepção do caráter mortal do sujeito, vem-nos de um horizonte que não nos deixa poder, nos retira a força de sujeito ativo e soberano sobre os fenômenos. Todavia, a vizinhança da morte, que porventura passamos por doenças ou acidentes, ainda nos deixam interiorizados e ensimesmados: é ainda uma relação pessoal.

Morre-se todo tempo ao redor. Grandes acidentes, desastres naturais, guerras civis, assassinatos a sangue-frio nas favelas, armas de destruição em massa. Todas essas informações trazem a aquarela com as cores da morte. Eventos distantes, que chocam, mas se apagam. E quando a morte é de um ente querido? Quando morre um filho? E o amante? Quanto mais próximo afetivamente for o falecimento, mas a vizinhança da morte nos faz enxergar que a morte autêntica, a morte sensível, é a do outro, onde *concretamente* o Outro absoluto, aberto pelo *porvir puro* da morte, se cumpre como tempo ou como relação ao “outro homem”³¹⁹. Portanto, para o ‘Eu’, a morte é sempre um ‘porvir’, que desse modo nunca ocorrerá num presente. O ‘porvir’ é o ‘Outro’. Nossa relação com a morte passa a ser, desse modo, uma relação com o ‘Outro’.³²⁰

Como já afirmamos, o avizinhamento não se dá apenas em traumas físicos. Surge também em ameaças à vida do individuo. Mas como se dá a pedagogia da finitude? A

³¹⁸ KLUN, Branko, Op. cit., p. 259. “Für Levinas führt uns der Tod vor Augen.”

³¹⁹ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 161.

³²⁰ KONESKI, Anita Prado. *Blanchot, Levinas e a arte do estranhamento*. 2007, 236f. Tese (Doutorado em Literatura) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. p. 170.

vizinhança da morte irromperá com toda a força desde o sofrimento e morte do outro. Eis mais uma possibilidade de *experiencia mortis*.

É desta maneira que, “o *mistério* da morte anuncia e paradigmiza o próprio mistério da alteridade que se revelará na face de outrem. Tal é a direção aberta pelo fim e o nada da morte pensada a partir da morte e do morrer do outro. Mais precisamente, pelo desconhecido que abisma o fim e o nada da morte.”³²¹ A morte do outro é a morte primeira.

³²¹ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 176

2.7 A MORTE DO OUTRO COMO A MORTE PRIMEIRA

É minha mortalidade, é a minha condenação a morte, o meu tempo à hora da morte, a minha morte que não é possibilidade da impossibilidade, mas puro rapto, que constituem este absurdo que torna possível a gratuidade da minha responsabilidade pelo outro.³²²

A morte dos outros me afeta:
o seu morrer, a sua morte
são partes da minha vida,
são marcos ao limite último.³²³

O tempo não revela apenas a finitude essencial do existente. Para Lévinas, o tempo indica a abertura à transcendência, ao infinito, ao para-além do ser. O encontro com o outro, em Lévinas, é o próprio nascimento do tempo. O tempo originário em Lévinas é diacrônico, em que a entrada de outrem na relação traz outro passado que não posso lembrar e um futuro que não posso prenunciar.

[Lévinas propõe que] a maneira pela qual vivenciamos o mundo dos objetos e eventos modela nossa percepção de tempo e, prioritária entre essas experiências, estão os compromissos sociais básicos do relacionamento face a face.³²⁴

Para Lévinas, o outro é *locus* de estranhamento, o lugar do abismo, da morte, da solidão, da inadequação. Por isso, viver a morte - sempre alheia - é conviver, desde esse instante, com a culpa de sobrevivente. “Os mortos continuam significando por que eles me constituem como o que sou, um sobrevivente.”³²⁵ É, definitivamente, o momento que se revela nossa responsabilidade. “É a heteronomia da subjetividade que assim vem à luz com a noturnidade abíssica da morte.”³²⁶

Sentir-se afetado pela morte do outro é propriamente a forma de nos relacionarmos com a alteridade. Nesse caso, “será a morte separável da relação com outrem? O caráter negativo da morte (aniquilação) está inscrito no ódio ou no desejo de matar. É na relação com outrem que pensamos a morte na sua negatividade.”³²⁷

³²² DMT, 132.

³²³ REVENTÓS I CARNER, Joan, op. cit., p. 87.

³²⁴ HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 97.

³²⁵ DAVIS, Colin, op. cit., p. 82. “The dead still signify because they constitute me as what i am, a survivor.”

³²⁶ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 129.

³²⁷ DMT, 37.

Para Lévinas, a morte própria, como ficou depreendido nas seções anteriores, não oferece a dimensão real da finitude para a recondução da existência humana. A intenção do filósofo, ao perscrutar o tema da morte própria, é denotá-la como totalmente impessoal, sem lugar. Temos, nessa ocasião, justamente o lugar anti-heideggeriano da obra levinasiana. A morte do Mesmo é teoria, abstração, desencarnação. Como remarca o poeta José Alcides pinto, “a morte não faz diferença de uma criatura que passa, um vulto qualquer, só que vai deitada, como se fosse dormindo, levada pelos outros, sem força para se mover com os próprios pés.”³²⁸

É evidente que um pensador defensor a relação social como a experiência por excelência,³²⁹ conceba o outro como legítimo *locus* da proximidade da morte. O morrer contrai significado “primordialmente na proximidade mesma do outro homem ou na socialidade.”³³⁰ A socialidade não indica um dado sociológico, é uma condição ontológica do ser humano. Concretude de situações delimitadas na existência do homem no mundo.

A morte do outro me importa mais do que a minha. “Na minha existência social, sua morte é mais orientadora para mim no agora do que minha própria morte - Ora, como remarca Lévinas, eu devo ter mais medo do assassinato do que da morte, e o futuro que mais importa é o seu, não o meu.”³³¹

A morte de outrem é concebida como prática, concreta, impactante, real: primeira. Estar junto a alguém em sua morte desperta em nós uma compaixão, *compactos*, sofrer junto. Quanto mais próximo de nós o indivíduo que se vai, mais em conjunção àquela morte me arrasta em “união”. Quantas pessoas, à vista de um parente ou amigo morto, mudaram de vida e abandonaram o mundo!³³²

Todavia, outrem está na distância da exterioridade, como uma coisa ao horizonte da consciência. Sendo assim, sua morte não me concerne, já que eu permaneço. Se minha consciência suporta outro nela, nos moldes fenomenológicos clássicos, como pode seu desaparecimento ter consequências sobre minha existência?

A morte do outro é um escândalo da publicidade. Todavia, estas mortes que nos vêm de “segunda mão” na publicidade não são algo que simplesmente nos angustia ônticamente e

³²⁸ ALCIDES PINTO, José. *Tempo dos mortos*. Rio de Janeiro: Top Books, 2007. p. 99.

³²⁹ TI, 95.

³³⁰ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 216.

³³¹ MORGAN, Michael L, op. cit., 227. “Your death is more orienting for me now than my own death is – or, as Levinas puts it, I should fear murder more than death, and the future that matters most to me is yours, not mine.”

³³² ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI, Saint. *Préparation à la Mort*. Disponível em http://jesusmarie.free.fr/alphonse_preparation_a_la_mort.html acesso em 07/02/11. “Combien de pécheurs qui, en présence du cadavre d'un parent ou d'un ami, ont changé de vie et quitté le monde!”

que nos proporciona certo alívio por não ter sido “a minha a vez”. “Minha relação com a morte não se limita a este saber em segunda mão”³³³. O expirar de outrem é possibilidade da percepção do meu próprio ser-para-a-morte.

É justamente pelo fato de o sentido da morte começar na proximidade de outrem, na vulnerabilidade ou na mortalidade do seu rosto, que a violência da morte – associada por Lévinas à própria alteridade de outrem – não é, como já não o tinha sido em *Le Temps et l'Autre* (1947), a prova suprema do sujeito contra o *nada*, tal como, a seus olhos, se deduz as análises heideggerianas do *Sein-zum-Tode*. Tão pouco se limita a ser um “saber” em segunda mão. Na morte, o sujeito não enfrenta apenas o nada, mas alguém. Mais precisamente: o *nada* de alguém e o mistério que abisma este *nada*.³³⁴

O temor da morte, então, não se erige simplesmente do mero perceber insensivelmente um morto e nem se ergue da angústia diante do nada. Temor que não é, como em Heidegger, “angústia diante do nada da morte, mas diante do desconhecido que na vulnerabilidade ou na mortalidade do rosto do “outro homem” a morte revela.”³³⁵ Assim, reforça o pensador lituano, “o temor por outrem, temor pela morte do próximo, é meu temor, mas de modo nenhum temor *por mim*.”³³⁶

Jacques Derrida, uma autoridade no entendimento da obra levinasiana, nos é essencial para resumir o que, de fato, seria essa alteridade radical oriunda do findar de outrem. Observemos o teor das suas palavras ao resumir a concepção da morte segundo Emmanuel Lévinas. Situação curiosa e inusitada a qual Derrida se vê na tarefa de proferir tais palavras exatamente no velório do filósofo que preceitua nosso presente escrito:

Emmanuel Lévinas nos definiu em várias oportunidades a morte, a morte que “nós encontramos” “no rosto do outro”, como não-resposta; ela é o sem-resposta, diz ele. Em outro lugar: “existe aí um final que tem sempre a ambigüidade de uma partida sem retorno, de um óbito, porém também de um escândalo (‘é possível que ele esteja morto?’) de não-resposta e de minha responsabilidade”. A morte: não em primeiro lugar o aniquilamento, o não-ser ou o nada, porém uma certa experiência, para o sobrevivente, do sem-resposta”.³³⁷

Alcançamos até aqui um ponto importante. O filósofo em questão tem uma preocupação deveras mais centrada no sujeito que permanece no mundo à uma preocupação

³³³ DMT, 37.

³³⁴ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 172.

³³⁵ Ibidem, p. 175.

³³⁶ EN, 175. Grifo do autor.

³³⁷ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: PERSPECTIVA, 2004. p.20-21.

patente com quem vai. Quem fica deparar-se-a não com o nada, mas o escândalo da morte, da falta angustiante de respostas, da indignação em relação à finitude, do temor da certeza da proximidade da “senhora” que virá inexoravelmente. Igualmente, “a morte é morte de alguém e tê-lo sido de alguém não é levado pelo moribundo, mas pelo sobrevivente.”³³⁸ Todavia, enquanto experiência inexperienciável, não nos é possível conhecer, apenas especular. Quem vai, mergulha em um silêncio absoluto, devolvido ao sobrevivente em forma de enigma. O esoterismo e o misticismo não cabem e nem acalentam. Mesmo os mais antigos religiosos, afirmam que “a incerteza do tempo particular de nossa morte é o que nos chamamos propriamente a incerteza de nossa vida.”³³⁹ Por não se conhecer a morte, já antecipamos, é que se deve encarar a vida como enigma. Emil Cioran tem a capacidade de resumir nossa fala:

É por que ela [a morte] não repousa sobre nada, por que carece até mesmo da sombra de um argumento que perseveramos na vida. A morte é demasiado exata; todas as razões encontram-se de seu lado. Misteriosa para nossos instintos, delineia-se, ante nossa reflexão, límpida, sem prestígio e sem os falsos atrativos do desconhecido. De tanto acumular mistérios nulos e monopolizar o sem-sentido, a vida inspira mais pavor que a morte: é ela a grande desconhecida.³⁴⁰

Não é ir longe demais afirmar que, na morte de outrem, morremos juntos. Dizer que é possível “morrermos na morte de alguém [...] nos sugere a resignação de sermos, a toda hora, a imagem virtualmente aderida aos sepulcros de nossos contemporâneos.”³⁴¹

É em meio a esse discurso de potência radical da alteridade, oriunda da mortalidade alheia, que Lévinas insere sua ideia de Santidade, ou seja, o divino no homem, a teologia do outro. Santidade, é a capacidade de sentir o ser-para-a-morte-de-outrem mais intensamente que o meu ser-para-a-morte. É a ultrapassagem do sagrado. O sagrado não é o santo. O sacro diz respeito à moral oriunda de dogmas religiosos. Já a santidade reside no âmbito da ética e diz respeito a sujeição à alteridade absoluta, a passividade inexorável ao Outro, o sub-*jectum*.

A separação ou santidade, característica do sujeito singular, permanece, e de forma tensa, na condição do refém e da substituição na medida da inspiração do *um* ou do único - que não retorna em relação de reciprocidade, mas como sub-jetividade.³⁴²

³³⁸ DMT, 91.

³³⁹ SHERLOCK, Guillaume. *De la mort; et du jugement dernier*. Amsterdam: Pierre Humbert, Marchand Libraire, 1712. p. 144. “L'incertitude du temps particulier de notre mort est ce que nous appellons proprement l'incertitude de notre vie.”

³⁴⁰ CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. p. 18.

³⁴¹ COUTINHO, Evaldo, op. cit., p. 4.

³⁴² PELIZZOLI, Marcelo. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 207.

A morte é o sem-reposta. É a-Deus, a própria transcendência no sentido levinasiano. Santidade é a possibilidade de relacionar-se com outrem para além das regras relacionais da fenomenologia. Na ausência de respostas probas à própria finitude, é ao outro que nos unimos em compartilhamento da angústia do sem resposta. É a chance de sentir o outro mais do que si mesmo. Eis que aí, a mortalidade alheia, na exterior alteridade absoluta, pode ser sentida com mais energia que a do Mesmo. Diz Fernanda Bernardo:

A transcendência (*a-Deus*) para onde abre o *porvir misterioso* da morte plasmado no rosto de outrem. Este ordena a não-indiferença pela morte de outrem, suscitando o temor por tudo quanto no existir do eu egoísta possa ser violência e usurpação. Temor que exige a justificação do direito a ser. Razão pela qual este *a-Deus* da morte significa o declínio da onto-fenomenologia, a suspensão da prioridade do ontológico negador da alteridade de outrem. Este *a-Deus* clamará *na ponta extrema do ‘não mataras’* e despertará e inclinará o eu a *justificar-se*. Isto é, a de-por-se da sua soberania e a ‘morrer pelo invisível’ que o mesmo é dizer a recear, mais do que a sua própria morte, a morte de outrem, encetando com ele uma relação meta-onto-fenomeno-lógica.³⁴³

A morte é de fato da ordem da interpessoalidade, “a morte conserva no seu absurdo, uma ordem interpessoal em que tende a ganhar significado”³⁴⁴, é apelo por responder por quem não mais responde, ou seja - como já antecipado -, a morte é não-resposta. A morte do outro é a morte primeira. É a imediata convocação para que se tomem decisões por quem não mais delibera, nem determinada nada. Quando morre alguém, a extinção impressiona os vizinhos e estes se prontificam a assistir aos sobreviventes que circundavam o morto. De fato, a relação com quem morre, não é a relação com um cadáver³⁴⁵, mas o “contato com as obras dos mortos.”³⁴⁶ A própria historiografia é oriunda das “narrativas dos sobreviventes, que interpretam, isto é, utilizam as obras dos mortos.”³⁴⁷ É por este fato - afirma o historiador José Otávio Nogueira Guimarães – que “a morte torna-se objeto necessário e suficiente da vida do historiador.”³⁴⁸

A morte que o fim significa não pode medir todo o alcance da morte enquanto responsabilidade por outrem – pela qual, na verdade, torna-se se próprio: torna-se si próprio por essa responsabilidade incessante, não

³⁴³ BERNARDO, Fernanda, op. cit, p. 181.

³⁴⁴ TI (Fr), 260.

³⁴⁵ “Na morte de outrem, no seu rosto que é exposição à morte, anuncia-se, não a passagem de uma *quididade* a outra – na morte há o próprio evento de passar (a língua diz aliás: ‘ele passou-se’) com a sua acuidade própria que é um escândalo (cada morte é primeira morte).” DMT, 91.

³⁴⁶ TI, 207.

³⁴⁷ TI (Fr), 253.

³⁴⁸ GUIMARÃES, José Otávio Nogueira. Vida e morte na escrita da história: entre gregos e modernos. *Textos de História*. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB, Vol. 15, No 1/2 (2007). p. 66.

delegável. É pela morte do outro que eu que sou responsável a ponte de incluir-me na morte. O que se mostra, talvez, em proposição muito aceitável: “Eu sou responsável pelo outro pelo fato de ele ser mortal.” A morte do outro é a morte primeira.³⁴⁹

Para o filósofo lituano é possível vencer a morte, “somente se é possível conservar a estrutura pessoal”³⁵⁰. A única forma de afrontar a morte é a associação a outro, sustentado por outro. Enquanto a medicina é o *a priori* do ser-para-morte, somente outro pessoal pode ser a medicina para um Eu que morre. Existe então, na alteridade da morte uma relação trinitária Eu-Morte-Outro.³⁵¹

A morte de outro homem me põe em causa e questiona como se desta morte, invisível ao outro que aí se expõe, eu me tornasse, por minha indiferença, o cúmplice; e como se, antes mesmo de lhe ser devotado eu próprio, eu tivesse que responder por esta morte do outro, e não deixá-lo na solidão.³⁵²

Acerca da interpessoalidade da morte, o filósofo pernambucano Evaldo Coutinho nos concede sua contribuição com ex-posições deveras instigantes. Para esse filósofo, o ser não escapa à morte de cada sujeito, ou, em suas palavras, a morte de cada sujeito é uma *hecatombe universal*.

No evento da morte de um sujeito, este leva consigo tudo o que experienciou. Seja o que conheceu, as sensações, as outras “efígies”. Então, segundo o pensador recifense, o ser nasce com cada consciência que nasce e morre com cada consciência que morre. É o que Coutinho taxava de “cintilação cósmica”, ou seja, um nascer e um morrer perene, por parte do ser.

Um homem velho, tendo conhecido diversas outras pessoas, ao morrer leva consigo todas as lembranças e as vivências que possuía junto aos outros no mundo. Se todos que me conhecem morressem ao mesmo tempo eu cairia no esquecimento total, seria aniquilado não só na biologia, mas na existência real não-efetiva que ainda sou. Todos estão morrendo nas mortes de outrem. Enquanto o outro vive - e foi conosco no mundo - tem a capacidade de sustentar minha presença como alguém ausente. Assim acontece com alguém que acaba de me conhecer. Eis que neste acontecer posso mais uma testemunha da minha existência.

³⁴⁹ DMT, 66.

³⁵⁰ SUSIN, op. cit., p.183.

³⁵¹ Cf. Idem.

³⁵² DVI, 215-216.

Neste exato momento, seguindo as indicações de Coutinho, o ser está morrendo com os que morrem e nascendo com os que nascem. Em suma, na morte do Eu tudo quanto é “existenciamento” morre junto com ele. Nesse sentido, a ideia de “morrer mil mortes” faz grande sentido. Estamos morrendo diariamente na morte dos que nos conhecem, “há – afirma Matías Ruz - uma fusão do Outro em mim, de maneira tal que sua morte me mata. Não há uma preocupação primeira pela afecção que a morte pode provocar em mim, senão que a preocupação, ou melhor a inquietude, vem do Outro. Em Lévinas, a tanatologia é social.”³⁵³ Com os que morrem, eu sou arrastado. Diz Coutinho.

Quando morre alguém, à sua morte sou levado em conjunção com essa obscuridade nele, fisionomicamente diluído nela, negando-me a mim no seio desse perecimento, extinto comigo todo meu repertório, o ponto intestemunhável desse alguém [...] Em outras palavras, o meu repertório enquanto se me apegava, some-se no falecimento de outrem, e tanto mais densamente quando esse outrem o conhecia em grande parte [...] sobrevindo a morte no campo das testemunhas se faz perecer em toda integridade, tantas vezes quantas são as mortes. Neste sentido, a pessoa se afigura o centro num jogo de apareceres e desapareceres de si própria [...] A acumulação de mortes no curso de testemunhada existência, significa, paradoxalmente, a destinação com que todos se afetam no esforço de prolongar a dita existência.³⁵⁴

Logo, para Evaldo, extremamente bem adequado a ideia levinasiana, é possível que sejamos extintos não meramente num sentido biológico. Somos levados por outrem em sua passagem. Anuncia-se aí o início de uma reconstituição de testemunhos e da vida de quem se foi. A possibilidade de uma biografia é justamente o relato dos depoimentos de quem susteve a vida de outrem ao seu redor. Se fosse possível que todas as pessoas que conhecem um indivíduo - e testemunharam sua vida até então - desaparecem repentinamente, o sujeito teria uma identidade morta. Precisaria construir outras relações com novas testemunhas. Seria necessário recomeçar.

Antes que chegue o momento de se apagar a nossa luz, nascemos e morremos à medida que penetrarmos no álbum de outrem e nele nos perdemos por extinção do volume repleto de tantos retratos; essas existências diminutas de nós mesmos, não são mais do que modalidades que

³⁵³ RUZ, Matías Omar, op. cit., p. 43. “Hay una fisión del Otro en mí, de modo tal que su muerte me mata. No hay una preocupación primera por la afección que la muerte pueda provocar en mí, sino que la preocupación, o mejor la inquietud, viene del Otro. En Levinas, la tanatología es social.”

³⁵⁴ COUTINHO, Evaldo. *O lugar de todos os lugares*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.162-163.

se condicionam ao nosso ato de ser, cujas decorrências serão interrompidas com a nossa morte.³⁵⁵

A morte do outro é a morte primeira. O existencial ser-para-a-morte de Heidegger pode ter sua seiva questionada. Que o homem é mortal, que vive face à morte e que esta seja um acontecimento singular sem mostração – em que só indivíduo pode se deparar com a angústia da própria mortalidade, apenas o indivíduo pode dar conta desse evento único - não há a necessidade de se questionar, é fato. Entretanto, suscitemos a seguinte situação utópica: alguém que nasce e a esse sujeito não é dado o direito de experienciar o perecimento de nada, absolutamente nada. Não vê o “finar” das plantas, não vê o “finar” dos animais e, principalmente, não vê o “finar” dos homens. Será que ser o para a morte se manifesta de *per se* sem a vivência da morte de outrem?

Que o ser-para-a-morte tenha sua veridicidade ontológica é inquestionável. Mas a morte do outro é a condição de possibilidade de eu ter acesso a minha morte, ao meu caráter de mortal. A morte de alguém não é apenas um fato empírico que me angustia e eu apreendo de forma egoística, mas se apresenta como a via de acesso a minha própria mortalidade. Sendo assim, o ser-para-a-morte como um caractere existencial é uma etapa posterior à vivência da morte do outro que, ao ser “experienciada”, abre uma fenda, ou um “portal” para o acesso a minha condição de mortal.

Essa posição é contrária à de Heidegger quando este diz: “a certeza da morte não pode ser computada da constatação de casos de morte ocorrentes.”³⁵⁶ Lévinas analisa que, para o filósofo de *Ser e tempo*, “a morte do outro é um acabamento efetivo e não pode dar acesso à experiência da totalidade do *Dasein* enquanto *Dasein* (tudo se passa aqui como se a experiência fosse a coisa mais profunda que nos pudesse acontecer).”³⁵⁷ Como afirma acertadamente Thomson:

Lévinas pensa que a morte nos torna totalmente impotentes e passivos, revelando assim a outra pessoa como o fornecimento de nossa única chance de passar através da morte para um futuro que esta morte colocou fora do nosso alcance. Lévinas sustenta, além disso, talvez como a definitiva afirmação do seu trabalho, o reconhecimento da outra pessoa como a única nave capaz de transportar-nos através da “morte” para o futuro que nos

³⁵⁵ COUTINHO, Evaldo, op. cit., p. 8.

³⁵⁶ ST II, 48.

³⁵⁷ DMT, 63.

permite compreender a outra pessoa como o único portador do “que não é ainda”, isto é, da alteridade.³⁵⁸

Saber que alguém morreu e ver alguém morto deve ser um “bom sinal”, um alerta que me atente sempre para a fragilidade do meu ser que pode findar tanto quanto o do outro que se mostra ausente. Como em *Almas Mortas* de Gogol. Em dado momento, um dos seus personagens, cruzando com um velório e talvez reconhecendo esse “bom presságio”, esse “aviso” da advertência de percepção da mortalidade do outro diz que, “afinal de contas, foi bom eu ter cruzado com o enterro; dizem que dá sorte encontrar-se com um defunto”.³⁵⁹

A morte é a desaparição dos outros, ou seja, só pode conceber-se em relação com o próximo. De acordo com Lévinas, o sentido negativo que atribuímos a esta vem justamente do fato de que a morte afeta nossa relação com aquele que sofre, pois esta elimina o movimento e a capacidade de resposta.³⁶⁰

Através de sua morte, o outro faz o Mesmo re-lembrar que é mortal e que, através desse recado, pode continuar a intensificar a manutenção da mesmidade. A coexistência “mortal” abre a possibilidade de estar remetido à verdadeira morte, a morte primeira, a morte suscitada pelo Rosto de outrem. “Ilhados, separados do mundo, tudo se torna a nós inacessível. A morte mais profunda, a verdadeira morte, é a morte causada pela solidão.”³⁶¹ Sem a figura do Outro, a singularização passa a ser um evento imaginário.

O ensimesmamento, a *minheidade*, o *clamor/apelo*, o *débito*, a *de-cisão*, o caráter *ek-statikon* da existência, em suma, o *ser-para-a-morte*, são as únicas condições de possibilidade de garantir uma existência singular? Ou seria a relação ao outro, que extrapola e viola a egoidade totalitária, a existência econômica, a busca da fruição e auto-conservação, o proporcionando uma auto-percepção? É no atravessar o caminho de outrem que a ética, antes de qualquer mediação conceitual, ou com o ser em geral, se fará a contingência mais invasiva,

³⁵⁸ IAN, Thomson, op. cit., p. 30. 23-43. “Levinas thinks that death renders us utterly powerless and passive, thereby revealing the other person as providing our only chance to pass through death toward a future this death has placed beyond our reach. Levinas holds, moreover, in perhaps the definitive claim of his work, that recognizing the other person as the only vessel capable of transporting us through “death” into the future allows us to understand the other person as the sole bearer of “what is not yet,” that is, of alterity.”

³⁵⁹ GÓGOL, Nikolai. *Almas mortas*. Nova Cultural: São Paulo, 2002. p.285.

³⁶⁰ CAMPOS, Guillermo González. *Los sistemas ideológicos de la muerte*. Costa Rica: Rev. Reflexiones, v. 88, 2009. p.93. ““La muerte es la desaparición de los otros, o sea, solo puede concebirse en relación con el prójimo. Según Levinas, El sentido negativo que le asignamos a esta proviene, precisamente, del hecho de que la muerte afecta nuestra relación con aquel que la sufre, pues esta elimina el movimiento y la capacidad de respuesta.”

³⁶¹ CIORAN, Emil. *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets, 1990. p.7. “Aislados, separados del mundo, todo se nos vuelve inaccesible. La muerte más profunda, la verdadera muerte, es la muerte causada por la soledad.”

ativa e enérgica da existência humana. Far-se-á ética. Numa experiência do outro, ou seja, numa experiência moral concreta, há possibilidade tanto do altruísmo, quanto da tirania e violência. É no rosto do outro que encontraremos a morte concreta.

2.8 A MORTE DO ROSTO É O ROSTO DA MORTE

A visitação do Outro como rosto dá no *face-a-face* a ‘presença’ da ausência na ausência da presença ou *rastro*.³⁶²

Responsibility for the other, and not responsibility for being, is the beginning of philosophy.³⁶³

A seção anterior sugere uma interpretação completamente distante das intenções originais de Heidegger em *Ser e Tempo*. Para o filósofo alemão, como já vimos, a morte dos outros não possui nenhum tipo de poder de apontar os traços ontológicos da morte. Mas é de fato a simples morte alheia o pano de fundo das considerações levinasianas? É a alteridade simplesmente outro ser humano? Uma leitura minimamente atenta, conclui que o Outro não é necessariamente outro sujeito. Como remarca inteligentemente Iain Thomson:

Lévinas é geralmente mal-entendido e levado a insistir que, ao contrário da alegação explícita de Heidegger em *Ser e tempo*, nós temos acesso à morte através de outras pessoas. Na verdade, porém, a crítica de Lévinas a Heidegger é basicamente o inverso: Lévinas não está afirmando que temos acesso à morte através de outras pessoas, mas, sim, que nós temos acesso à dimensão essencial da alteridade, incluindo a alteridade do outro através da experiência da morte. Aqui encontramos, talvez, a mais difícil e distinta exigência da fenomenologia de Lévinas: a morte revela a ‘alteridade’ (*alterité*), o elo invisível ‘conectando’ (*religio*) a ‘outra pessoa’ (*autrui*) com a ‘outredade’ (*autre*) em geral.³⁶⁴

Encontramos a morte no rosto de outrem.³⁶⁵ O outro em geral, a outriedade, a ileidade, está impressa no Rosto. É a marca maior do *humanismo metafísico* de Lévinas.³⁶⁶ Na morte empírica do outro percebemos que ele nunca esteve efetivamente lá, apenas deixava seus

³⁶² BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 163.

³⁶³ COHEN, Richard A. *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 97.

³⁶⁴ IAN, Thomson. Rethinking Levinas on Heidegger on Death. *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. XVI, 2009, p. 33. “Levinas is usually misunderstood here and taken to be insisting that, contrary to Heidegger’s explicit claim in *Being and Time*, we do have access to death through other people. In fact, however, Levinas’s critique of Heidegger is basically the reverse: Levinas is not claiming that we have access to death through other people but, rather, that we gain access to the crucial dimension of alterity-including the alterity of the other person-through the experience of death. Here we encounter perhaps the most difficult and distinctive claim of Levinas’s phenomenology: Death reveals ‘alterity’ (*alterité*), the link invisibly ‘connecting’ (*religio*) the ‘other person’ (*autrui*) with ‘otherness’ (*autre*) in general.”

³⁶⁵ DMT, 121.

³⁶⁶ É possível taxar Lévinas de metafísico? Segundo Agamben, “mesmo a crítica de Lévinas à ontologia [...] não faz mais, realmente, do que reconduzir à luz a estrutura negativa fundamental da metafísica, procurando pensar o ter-sido imemorial além de todo ser e de toda presença o *ille* que se encontra antes de todo eu e de todo este, o Dizer que está além de todo Dito.” AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 60

rastros oriundos do seu Rosto. Isso acontece porque “a relação com outrem, é a ausência do outro.”³⁶⁷

A ideia de Rosto, como veremos a partir de agora, é um dos sustentáculos da Ética da Alteridade, da ética da responsabilidade por outrem. É a marca maior do Infinito levinasiano, a “extrema condensação do sentido, é a glória do infinito que entra em presença.”³⁶⁸ Ao pensar em rosto, a primeira ideia que nos vem à mente é a plástica, a imagem, cor dos olhos, boca, etc. E de fato, o rosto que determina quem realmente somos. Assinala Oliver Sacks:

É com os nossos rostos que enfrentamos o mundo, desde o momento do nascimento até o momento da morte. Nossa idade e sexo estão impressos em nossos rostos. Nossas emoções, as abertas e instintivas das quais Darwin escreveu, bem como as ocultas ou reprimidas, que Freud escreveu sobre, são exibidos em nossos rostos, juntamente com os nossos pensamentos e intenções. Embora possamos admirar braços e pernas, seios e nádegas, é o rosto, do começo ao fim, que é considerado "belo" em sentido estético, "fino" ou "distinto" em um sentido moral ou intelectual. E, crucialmente, é por nossos rostos que podemos ser reconhecidos como indivíduos. Nossos rostos contem a estampa das nossas experiências e do caráter; aos quarenta anos de idade, dizem, um homem tem o rosto que merece.³⁶⁹

Por isso o termo rosto é enganoso. Veremos que o rosto para além da carne, será a intersecção da alteridade e da outra pessoa. Evidentemente que o primeiro acesso ao rosto é física, uma tentativa de fazer uma *gestalt* do rosto. Todavia, Rosto não se trata do fenômeno rosto, mas antes do epifenômeno Rosto. Para Lévinas, “o rosto não é um fenômeno cuja existência se resume na presença de sua aparência.”³⁷⁰ Quando olhamos o outro, o miramos como quem mira um objeto, atentando aos predicados.

Segundo Lévinas, se encontra efetivamente outrem - em seu Rosto - através de um “olhar”, como *visage*, por que olhar é mais que enxergar, é conhecimento e percepção. Se é o

³⁶⁷ TA, 83. “La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre.”

³⁶⁸ SAINT-GERMAIN, Christian. *Pouvoir de la singularité: le pathos du visage dans le texte d'Emmanuel Lévinas*. Laval: Laval théologique et philosophique, vol. 49, n° 1, 1993, p. 29. “Extrême condensation du sens, c'est la gloire de l'infini qui entre en présence.”

³⁶⁹ SACKS, Oliver. *The mind's eye*. New York: ALFRED A. KNOPF, 2010. p. 82. “It is with our faces that we face the world, from the moment of birth to the moment of death. Our age and our sex are printed on our faces. Our emotions, the open and instinctive emotions which Darwin wrote about, as well as the hidden or repressed ones which Freud wrote about, are displayed on our faces, along with our thoughts and intentions. Though we may admire arms and legs, breasts and buttocks, it is the face, first and last, which is judged “beautiful” in an aesthetic sense, “fine” or “distinguished” in a moral or intellectual sense. And, crucially, it is by our faces that we can be recognized as individuals. Our faces bear the stamp of our experiences and character; at forty, it is said, a man has the face he deserves.”

³⁷⁰ BRANKO, Klun, op. cit. p. 259. “Das Antlitz ist kein Phänomen, dessen Sein sich in der Präsenz seines Erscheinens erschöpft.”

Rosto a própria marca da alteridade radical, e sendo assim, marca do infinito, é excedência e inapreensibilidade aos moldes cognitivos clássicos.

Poderíamos aqui considerar o rosto – a *rostidate* do rosto - como uma espécie de “impressão digital” do ser individual, a marca da infinidade do outro. Quando lembramos de alguém ou sentimos sua ausência, o que imediatamente nos conclama é o rosto. Não lembramos meramente de outras partes do corpo, a não ser que objetifiquemos demasiadamente outro ser humano, como se tornou artificialmente comum entre nós.

Segundo o filósofo, do Rosto procede um imperativo e este “diz”: Tu não matarás.³⁷¹ O que nada tem a ver com o assassinato. Ainda que a assassinato deva ser temido mais do que a morte.

O homicídio, é verdade, é um fato banal: pode matar-se outrem; a exigência ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna impossível o homicídio, mesmo se a autoridade da proibição se mantém na consciência do mal feito.³⁷²

O Rosto nos atrai à responsabilidade para com outrem justamente pelo fato ativo dessa emanação imperativa. O “tu não matarás” é desta forma um apelo.

O Tu não matarás é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecimento do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto - primeira pessoa -, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo.³⁷³

Eticamente que o sujeito se determina. Como vimos, matar outrem não é uma impossibilidade. É óbvio que se pode assassinar alguém. Todavia, a possibilidade física não corresponde à possibilidade moral. Aniquila-se o corpo, mas o epifenômeno Rosto permanece. O que, no momento do homicídio, o assassino busca aniquilar, foge e se esvai imediatamente no instante da morte. “Embora possa ser real, é na impossibilidade de matar que se pode encontrar verdadeiramente a alteridade [...] A impossibilidade de matar, expressa

³⁷¹ “Não será o nada da morte a própria nudez do rosto do próximo? ‘Não matarás’, é a nudez do rosto [...] A morte no rosto do outro homem é a modalidade de acordo com a qual a alteridade pela qual o Mesmo é afetado, faz rebentar sua identidade de Mesmo em jeito de questão que nele se levanta.” DMT, 131.

³⁷² EI, 79.

³⁷³ Ibidem. p.80.

no rosto, condiciona positivamente o eu e todos os seus poderes.”³⁷⁴ Eis a impossibilidade de identificar a morte ao nada. Utilizando um exemplo bíblico clássico, Lévinas explica:

Caim, quando matou Abel, devia possuir da morte esse saber. A identificação da morte com o nada convém a morte do outro no assassinio. Mas o nada apresenta-se nela ao mesmo tempo como uma espécie de impossibilidade. Com efeito, fora da minha consciência moral, Outrem não pode apresentar-se como Outrem e o seu rosto exprime a minha impossibilidade moral de nadificar.³⁷⁵

Quisera o assassino que a morte fosse nada. Quisera ele que, ao morrer, o homem fosse completamente nadificado. O assassinato, “é um reconhecimento de que o Outro não pode submeter o meu poder.”³⁷⁶ A posteridade do Rosto soa como se fosse um “aqui e agora”, mesmo mediante a aniquilação física. É precisamente o Rosto que não pode ser “morto”, por que permanece e ecoa *post mortem*. Oferece uma resposta possível ao assassinio tanto para a consciência de quem tirou a vida ao para as coletividades ao redor. Por isso, matando alguém se pode singularizá-lo ainda mais transformado-a num mártir, por exemplo. Possibilidade física e impossibilidade moral são imediatamente contemporâneas. Como comenta Christine de Bauw:

Mais precisamente, é o rosto de outrem que, essencialmente vulnerável e a mercê do meu poder, não pode, no entanto, ser morto; olhando-me, o rosto de outrem me define desde a impossibilidade moral de matar. Essa impossibilidade moral de matar, ou a face de outro (como um rosto, especificamente), da possibilidade física.³⁷⁷

E o assassino? De onde provém algum traço de alteridade desse outro que se aproxima de forma deletéria e violenta? Onde se encontra a responsabilidade no assassinio? Cremos que há traços claros do impacto da alteridade em quem busca aniquilar outrem. Como já dito acima, o homicídio é um fato banal, se pode matar outrem. A exigência ética não é uma barreira ontológica. Até mesmo o assassino, aquele cujas intenções são insalubres e deletérias, sofre a forte potencia de alteridade da morte de outrem.

³⁷⁴ KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas*. Caxias do Sul: Educs, 2003. p. 201.

³⁷⁵ TI (Fr), 258.

³⁷⁶ BRANKO, Klun, op. cit., p. 260. “[...]sondern das Eingeständnis, dass sich der Andere nicht meiner Macht unterordnen lässt.”

³⁷⁷ DE BAUW, Christine. *L'envers du sujet : lire autrement Emmanuel Levinas*. Bruxelles, Ousia, 1996. p. 63. “Plus précisément, c'est le visage d'Autrui qui, essentiellement vulnérable et à la merci de mon pouvoir, ne peut cependant être tué; me regardant, Le visage d'Autrui me définit dès lors par l'impossibilité morale de tuer. Cette impossibilité morale de tuer, ou la face de autre (en tant que visage, précisément), de la possibilité physique.”

Quem já teve a eventual sorte de visitar *Crime e castigo*³⁷⁸ - esplêndida obra de Dostoievski - verá que, ao matar as duas senhoras por dinheiro, o estudante Raskólnikov – personagem principal da trama, sujeito aparentemente comum - é tomado por fortes complicações psicológicas, delírios e desvanece. Sua consciência, tal qual um tribunal, lhe perturba a cada instante e sua vida a partir de então não possui tranqüilidade, tanto pelo mal em si do ato cometido quanto pelo “rosto” daquelas duas senhoras assassinadas. Elas emitem respostas para além das suas vidas biológicas. A epifania dos rostos invisíveis soa como uma resposta ao assassinio cometido e faz o sujeito notar que o feito não condiz com sua natureza. Agora ele desconfia de tudo, crê que todos o observam como assassino, se move no mundo furtiva e silenciosamente. Talvez repouse aí uma experiência moral concreta.

Na nossa hermenêutica, o “tu não matarás” também soa como uma “resposta” ao olhar majoritariamente entificador lançado pelo Mesmo. Essa resposta como que diz: tu não matarás! Tu não me objetificarás, sou singular, não sou objeto a mão, não sou um ente simplesmente dado no mundo, sou historicidade e me constituo como dignidade. Se me objetificas, mata-me, “a grandeza dos outros está intimamente ligada à nudez do rosto que está exposta à morte e ao imperativo ético ‘Não matarás’.”³⁷⁹ Assim, “a morte não é uma possibilidade do ser humano, o que está em jogo é a morte do ‘Outro’. O ‘Rosto’ é essa impossibilidade de reduzirmos o ‘Outro’ ao Nada.”³⁸⁰

Seguindo as indicações da filosofia do diálogo de Buber, ainda que não abonada por Lévinas, sabemos que entre o *eu* e o *tu* mantêm-se relações e entre o *eu* e o *isso* (objetos à mão) mantêm-se experiências. Assim sustenta Pierre Hayat:

A filosofia de Lévinas exige repensar a história humana a partir da ‘resistência’ que o rosto humano pode opor à violência, mas também a toda forma de ordenação e de classificação. A resistência não material e enigmática do rosto humano é a marca da extrema individualidade do outro homem. A alteridade do rosto, sua exterioridade, sua resistência aos processos de identificação e de projeção, são a atestação de sua unicidade. No face a face, o sujeito ético é também individualizado. O rosto eleva o sujeito à responsabilidade, o reveste de liberdade, acorda-o para sua extrema singularidade.³⁸¹

³⁷⁸ Cf. DOSTOIÉVSKY, Fiódor Mikháilovitch. *Crime e castigo*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.107-125.

³⁷⁹ KLUN, BRANKO, op. cit., p. 260. “Die Erhabenheit des Anderen ist eng verbunden mit der Nacktheit des Antlitzes, das dem Tod ausgesetzt ist und den ethischen Imperativ ‘Du wirst nicht töten’.”

³⁸⁰ KONESKI, Anita Prado. pp. cit. p. 43.

³⁸¹ HAYAT, Pierre. *Individualisme étique et philosophie chez Levinas*. Paris: Éditions Kimé, 1997. p. 126.“La philosophie de levinas demande de repenser l’histoire humaine à partir de la ‘résistance’ que peut opposer le visage humain à la violence, mais aussi à toute forme de mise en ordre et de classification. La résistance non matérielle et énigmatique du visage humain est la marque de l’extrême individualité de l’autre homme. L’alterité du visage, son extériorité, sa résistance aux processus d’indentification et de projection, sont l’attestation de son

O Outro não é de forma alguma um *isso*, um objeto à mão o qual podemos dominar, manipular e, através de métodos, abrangê-lo em sua totalidade. “Que experiência pode-se então ter do TU? Nenhuma, pois não se pode experienciá-lo. O que se sabe então a respeito do TU? Somente tudo, pois, não se sabe, a seu respeito, nada de parcial.”³⁸²

Mesmo o mais insensível, apático, impassível, impiedoso e seco dos homens, tem noção de que o Rosto é inobjetificável. Em *Primeiro amor*, escrito em 1945, Samuel Beckett manuseia seu personagem principal. Sujeito sem nome desvendado e imerso numa existência cinzenta e misantrópica, não consegue emocionar-se infimamente com o evento da morte do seu próprio pai e nem mesmo consegue qualquer traço de sensibilidade para com a mulher que julga estar “amando”. Uma senhorita a qual conhece numa das andanças aleatórias da vida. Presta-se constrangidamente a morar com ela. Isola-se num quarto e quando descobre que ela está grávida, foge. Mesmo assim, ao considerar e analisar o rosto dessas existências – primeiramente em relação à plástica - faz uma consideração que nos faz pensar:

Eu enxergava um pouco melhor o rosto dela. Ele me parecia normal, um rosto como milhões de outros. Ela era vesga, mas isso eu só descobri mais tarde. Não parecia nem jovem nem velho, o rosto dela, estava como que suspenso entre o frescor e o feneceu. Eu suportava mal, naquela época, esse tipo de ambigüidade. Quanto a saber se seu rosto era bonito, ou se tinha sido bonito, ou se tinha chance de ficar bonito, confesso que eu era incapaz. Vi rostos em fotos que eu poderia talvez ter chamado de bonitos, se tivesse alguns dados sobre a beleza. E o rosto do meu pai, em seu leito de morte, tinha me feito entrever a possibilidade de entrever uma estética do humano. *Mas os rostos dos vivos, sempre fazendo trejetos, com sangue à flor da pele, podem ser descritos como objetos?*³⁸³

Ainda Buber, com suas palavras de uma excelência incomparável, pode nos auxiliar a entender esse caráter inobjetificável do ser do homem que dimana da epifania do Rosto.

O homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas, quando estando eu presente diante dele, que já é meu tu, endereço-lhe a palavra-princípio. Ele não é simplesmente ele ou ela limitado por outros eles ou elas, um ponto inscrito na rede do universo de espaço e tempo. Ele não é qualidade, um modo de ser, experienciável, descriptível, um feixe flácido de qualidades definidas. Ele é TU, sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte.³⁸⁴

unicité. En vis-à-vis, Le sujet éthique est lui aussi individualisé. Le visage élève le sujet à la responsabilité, l'investit comme liberté, l'éveille à son extreme singularité.”

³⁸² BUBER, Martin, op. cit, p. 12.

³⁸³ BECKETT, Samuel. *Primeiro amor*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.20-22. Grifo nosso.

³⁸⁴ BUBER, Martin, op. cit., p. 9.

O Rosto é o que irrompe o Eu, é o que extrapola a totalidade do Mesmo, daí deriva a infinitade do Outro e a conseqüente impossibilidade de apreendê-lo totalmente. O enigma do outro enquanto outro, um sujeito que fez outras escolhas e que possui outras preferências, que está noutra situação mundana, noutra disposição corpórea, noutro modo de ser diferentemente do *meu* modo de ser.

O ser exterior que se apresenta para além de sua ‘representação em mim’ e de sua função em ‘meu mundo’ como ‘objeto meu’ é designado como rosto. A relação com o rosto é linguagem e doação, bondade e justiça, desejo e deixar-ser.³⁸⁵

Por conseguinte, na morte de outrem percebemos que, por ele ser infinitamente outro, nunca esteve lá, “apenas deixava seus rastros na epifania do seu rosto invisível.”³⁸⁶ Por isso, ao confirmarmos a interpessoalidade da morte, encontramos no rosto de outrem a epifania da sua existência.

O ser ao morrer não acaba ao terminar.³⁸⁷ Na morte, o rosto de outrem, vimos em Dostoievski, permanece e deixa sua “impressão digital” nas consciências que permanecem. “O rosto do outro [é o] *topos* enigmático da verdade ético-metafísica.”³⁸⁸ A relação com alguém que morre, é a relação que paira sobre a superfície de uma ausência. A relação com o morto é de compaixão, com-padecimento, uma conexão com quem vai. É, mais uma vez, a ideia evaldiana de *morrer na morte de outrem*.

Quando os olhos focalizados na superfície da ausência, observam os semblantes que, a maneira do nosso, possuem vistas igualmente acolhedoras, compelimo-nos a acreditar que esses vultos de semelhança, condenados também a morte que nos espera, levarão consigo, no instante desse acontecimento, as coisas do nosso próprio panorama; inclusive o corpo do nosso ser que assim perece tantas vezes quanto forem as visões que nos viram e que se fecharam para sempre.³⁸⁹

Os indivíduos que circunvizinharam o morto, ainda nas palavras de Evaldo Coutinho, “existindo na dependência do principal ator, mantêm, depois que este se retira, e por instantes apreciáveis desde que algum sucesso abrupto não venha a destruí-lo, o ar do entrecho que,

³⁸⁵ COSTA, Márcio Luis, op. cit., p.141.

³⁸⁶ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. p.84.

³⁸⁷ TI, 44.

³⁸⁸ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 130.

³⁸⁹ COUTINHO, Evaldo op. cit., p. 4.

assim libertado da presença de sua causa, permanece a pairar nas fisionomias restantes.³⁹⁰ É desta maneira que, “o *nada* inquietante da morte descobre e descobre-se na nudez interpellativa do rosto do próximo.”³⁹¹

Cristian Ciocan nos resume brilhantemente, desde a perspectiva levinasiana, a morte como marca da alteridade absoluta, representada no si mesmo, na relação com o tempo, no sofrimento, na socialidade, no outro.

A solidão como âncora do ente humano no seu ser identitário; o sofrimento simultaneamente como atestação radical da solidão ontológica e como antecipação diferenciadora da morte; a morte como evento inassimilável que fratura a identidade, a autarquia e poder do sujeito, o *futuro* da morte como marca essencial da alteridade; o tempo como traço do Outro.³⁹²

Chega-se a uma altura da investigação com um sentimento de normal incompletude. Podemos nos contentar em perceber a morte como a possibilidade mais radical da existência? Toda a acuidade da morte está no fato de que elas nos é possível e, sendo assim, interrompendo os projetos inautênticos, dá espaço a um homem resoluto de si, resignificando. É assim que Heidegger diagnostica nossa “relação” com a morte. Em Lévinas, nos deparamos com uma completa ignorância em relação à morte - não muito acalentadora. Mas acalentar, não é tarefa da filosofia. “O desconhecido não resulta numa ignorância de fato. O desconhecido em que o ato desemboca resiste a todo o conhecimento, não se coloca a luz.”³⁹³ Todavia, a ignorância do sujeito em relação a morte não é uma falta de conhecimento empírico, é justamente pelo fato da morte “não ter horizonte. Na sua iminência, no seu inexorável movimento de aproximação, a morte é sem horizonte.”³⁹⁴

A morte: via ética ou via ontológica?

³⁹⁰ Ibidem, p. 8.

³⁹¹ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 163.

³⁹² CIOCAN, Cristian, op. cit., p. 255. “La solitude comme ancrage de l’être humain dans son être identitaire; la souffrance simultanément comme attestation radicale de la solitude ontologique et comme anticipation différenciatrice de la mort; la mort comme événement inassimilable qui fracture l’identité, l’autarcie et la puissance du sujet, l’avenir de la mort comme marque essentielle de l’altérité; le temps comme trace de l’Autre.”

³⁹³ TI, 205.

³⁹⁴ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 141.

3^a PARTE

A MORTE: VIA ÉTICA OU VIA ONTOLÓGICA?

3.1 DIFERENTES ARQUITETURAS, INTENÇÕES SEMELHANTES

Filosofar em isolamento, numa floresta densa, apartado do rastro de outros homens não é o mesmo que filosofar ilhado num campo de concentração com todas as agruras possíveis. Qual das duas situações é a mais autêntica e a mais nobre? Qual delas oferece subsídios para melhor pensar o humano? Nenhuma delas tem um “selo de qualidade humanista”. O argumento apenas afirma que mesmo as filosofias, por vezes consideradas como o mais alto grau de desenvolvimento humano, dependem de estados afetivos e da circunvizinhança dos seus criadores.

Se por um lado Heidegger é acusado de neutralidade ética, longe de toda a antropologia, por outro, Lévinas está extremamente fadado ao domínio das ditas éticas clássicas, ainda que seu humanismo seja metafísico. Éticas clássicas, como aponta Hans Jonas,³⁹⁵ são os direcionamentos morais que tratam apenas da relação entre humanos. Heidegger, preocupado com a disposição do homem no mundo, ocupa-se da relação inexorável do homem com outros homens e com os entes simplesmente dados. Enquanto o filósofo de *Totalidade e Infinito* preocupa-se demasiadamente com um “novo humano”, o pensador de *Ser e Tempo* o se afasta de qualquer problema sobre a “vida”, neutraliza os valores e continua confirmado o velho e inflexível sintoma antropocêntrico da filosofia ocidental – ainda que negue tratar do homem.

Se porventura Lévinas e Heidegger, ao invés filósofos, fossem especialistas na área de saúde e se ocupassem da morte celular, o primeiro seria perito em necrose, ao passo que o segundo em apoptose. Necrose é a morte celular que ocorre devido a fatores externos à célula. Por exemplo, a ausência de nutrientes ou presença de toxinas. É uma morte essencialmente vinda de outrem. A apoptose, por sua vez, é a morte celular ditada por informações genéticas. Faz parte da essência de determinada célula, que esteja fadada a morrer naturalmente, independente de fatores externos. Por exemplo, as membranas interdigitais, que unem os dedos de um feto humano. O certo é que todas as células morrem.

Para além de metáforas biológicas, e mesmo com todas as antíteses existentes entre Emmanuel e Martin, a morte desenvolve um papel semelhante na arquitetura das duas filosofias. Para Heidegger e Lévinas, a morte possui a função de retirar a estabilidade da existência.

³⁹⁵ C.f JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.

A morte possui a função de um fator desestabilizador. Mas, segundo a lógica da Analítica Existencial, ela curto-circuita a tranqüilidade imperturbável de cada dia, a dominação tácita da intersubjetividade vaga e anônima do *Se* na cotidianidade. Ao contrário, para Lévinas o fenômeno da morte (e a fratura que ele institui) será interpretado numa outra direção: o que é abalado é a identidade autocentrada do sujeito. Em favor dessa cisão ontológica surge uma nova qualidade existencial, especialmente a dimensão ética do indivíduo, a abertura ao outro.³⁹⁶

São numerosas as antinomias entre as duas percepções fenomenológicas estudadas. Esse conflito pode englobar: “a morte própria e a morte do outro, a totalidade e a alteridade, a identidade e a diferença, o sofrimento e a corporeidade, o medo e a angústia, o ser e o nada, a autenticidade e a responsabilidade, o tempo.”³⁹⁷ Desvelamos algumas chaves de leitura para evidenciar o perímetro das contradições entre estes dois princípios. O presente contra o porvir, o Nada contra o desconhecido do Outro, a angústia contra o sofrimento, as ekstases e o tempo diacrônico, a possibilidade contra a passividade.

Cada átomo explicativo pelo qual Lévinas ataca o fenômeno da morte corresponde (explicitamente ou não) às análises heideggerianas de *Sein und Zeit*, invertendo passo a passo os resultados e as consequências em que a Analítica Existencial chegou.³⁹⁸

Uma das discordâncias fundamentais entre o filósofo alemão e o filósofo franco-lituano, repousa sobre a concepção de temporalidade. Se em Heidegger a temporalidade originária é finita, pendular e com o primado do porvir (o que afasta a compreensão do homem do mero presente), em Lévinas o presente é a própria e única genuína temporalidade. Não há apriorismo e o tempo só pode ser considerado em três faces. A sincronia, a diacronia e o anacronismo. Logo, deve-se notar que o ponto terminante entre a *Voisinage* levinasiana e *Entschlossenheit* heideggeriana é a diferente concepção de tempo entre os autores em questão: o presente *versus* o porvir. Se Lévinas vê o presente com a própria temporalidade, a própria

³⁹⁶ CIOCAN, Cristian, op. cit., p. 250. “La mort possède la fonction d'un facteur déstabilisateur. Mais, selon la logique de l'analytique existentielle, ce qu'elle court-circuite c'est la tranquilité imperturbable de chaque jour, la domination tacite de l'intersubjectivité vague et anonyme du On dans la quetidienneté. En revanche, pour Lévinas le phénomène de la mort (et la fracture qu'il institue) sera interprété dans une autre direction: ce qui est ébranlé c'est l'identité auto-centré du sujet. A la faveur de cette scission ontologique surgit une nouvelle qualité existentielle, notamment la dimension étique de l'individu, l'ouverture vers autrui.”

³⁹⁷ Ibidem, p. 243. “[...]la mort propre et la mort de l'autre, la totalité et l'alterité, l'identité et la différence, la souffrance et la corporeité, la peur et l'angoisse, l'être et le néant, l'authenticité et la responsabilité, le temps.”

³⁹⁸ Ibidem, p. 277. “Chaque atome explicatif par lequel Lévinas attaque Le phénomène de la mort correspond (explicitement ou non) aux analyses heideggeriennes de *Sein und Zeit*, renversant pas à pas les résultats et les conséquences où l'analytique existentielle aboutissait.”

condição do eu, Heidegger vê no presente a mais fugidia das instâncias de tempo. O primeiro sustenta que “ser consciente é ter tempo. Não extravasar o presente, antecipando e apressando o futuro.”³⁹⁹ Assim, “a morte é uma deserção do presente.”⁴⁰⁰ A morte é o não presente, “improjetável”, seja pelo pensamento, seja em antecipação. A morte é o contrário do presente. Como bem remarca Tina Chanter:

Quando Lévinas insiste na especificidade irredutível do instante, sua insistência toma forma, em parte, como resposta ao que vê em Heidegger como abstração e dissolução do presente no futuro da Decisão Antecipadora. Com efeito, Lévinas pergunta se a ênfase de Heidegger sobre a finitude do Dasein, e a aparente importância dessa futurição, assume na antecipação autêntica do Dasein, um colapso do futuro no presente, conferindo ao Dasein uma maestria, existência viril, de controle de seu próprio destino.⁴⁰¹

Para Heidegger, a morte constitui uma possível impossibilidade, ou seja, orbitando o alcance das possibilidades do existente, pode ser assumida, afastando o homem da “alienação”. Contrariamente, para Lévinas, não há a possibilidade de assunção da morte, é uma alienação radical. Lévinas é claro e direto: “No horror do desconhecido radical que a morte conduz, atesta-se o limite da negatividade.”⁴⁰² Eis a provação contra Heidegger, o filósofo da negatividade por excelência.

Apesar de arquitetonicamente diferentes, as filosofias de Heidegger e Lévinas colaboram para dar conta de um tema que, segundo ambos, foi mal explorado pela tradição. O desacordo aparente entre ambos, concerne precisamente à uma questão central: como chegamos genuinamente a nós mesmos? “Lévinas parece transferir à morte de outrem, numa perspectiva ética, todas as virtudes de individuação e de autentificação que Heidegger atribui, numa perspectiva ontológica, à morte própria.”⁴⁰³

No fim das contas, a fenomenologia da morte entre Heidegger e Lévinas faz emergir antinomias cruciais que vão além de meras disputas filosóficas. “Embora [ambos] se movam

³⁹⁹ TI, 215.

⁴⁰⁰ BERNARDO, Fernanda, op. cit., p. 146.

⁴⁰¹ CHANTER, Tina. *Time, Death, and the Feminine: Levinas with Heidegger*. Standford, California: Standford University Press, 2001. p. 200. “When Levinas insists on the irreducible specificity of the instant, his insistence takes shape, in part, as a response to what He sees as heidegger’s abstraction and dissolution of the present into the future of anticipatory resoluteness. In effect, Levinas asks IF Heidegger’s emphasis on Dasein’s finitude, and the apparent import that futurity, takes on in Dasein’s authentic anticipatory mode, does not in fact collapse the future into the present, redeling Dasein a mastering, virile existent, in control of his own destiny.”

⁴⁰² TI, 28.

⁴⁰³ CIOCAN, Cristian, op. cit., p. 274. “Lévinas semble ainsi transférer à la mort d’autrui, dans une perspective étique, toutes les vertus d’individuation et d’authentification que Heidegger attribue, dans as perspective ontologique, à la mort propre.”

para diferentes regiões da realidade, eles assumem forma semelhante de interligação entre a ética e a existência.”⁴⁰⁴ Sem bem aclaradas desde a fenomenologia, essas oposições recíprocas podem oferecer ao fenômeno da morte percepções para além de vanidade e obscurantismo. Sendo assim, devem passar por algumas críticas.

⁴⁰⁴ KAČERAUSKAS, Tomas. *Death in the perspective of existential phenomenology*. Vilnius, *Santalka Filosofija*, t. 17, n. 3, 2009, p. 90. “Although Heidegger and Levinas move to different regions of reality, they suppose similar way of interconnection between ethics and existence.”

3.2 QUANTA AUTENTICIDADE SU-PORTE O HOMEM?

Redoutable authenticité!⁴⁰⁵

A multidão matou Sócrates;
a multidão matou Jesus.
A multidão mata.
(Bill Buford)

“Na Alemanha, um jargão da autenticidade é dito e, ainda mais, escrito. Essa linguagem é a marca social do povo eleito, nobre e familiar.”⁴⁰⁶ Essa é uma acusação grave por parte de Adorno. Grave não por citar especificamente a Alemanha ou provocar um antigo Pangermanismo. É uma acusação séria, pois localiza numa só região um possível sintoma de qualquer nação. O discurso da autenticidade parece estar submetido à vontade histórica de certa aristocracia intelectual.

As grandes representações populares não costumam expressar desejo de uma vida autêntica e singular. No populacho, não existe o *a priori* da inautenticidade. Espalhado na massa humana, o homem que se deixa conduzir pelo discurso cotidiano parece não se inquietar com o fato de que é norteado por outrem. Obediência inautêntica ou atitude natural? Mesmo os filósofos, não estão eles submetidos à determinada moda filosófica?

O desejo de singularidade é uma exigência de que tipo de homem? Que “ambição existencial” é mais propensa à singularidade? O “gosto” pela autenticidade é um fenômeno original? Não seria o homem primordialmente um *animal de rebanho*? Se não, como teria chegado ao topo da cadeia alimentar? Sem ter se deixado levar por ordens e manifestações coletivas de auto-conservação, como teria passado ao domínio da natureza? Não seria o individual - desde o início - uma micro singularidade biológica, psicológica e existencial? Não é a própria história da ontologia, fabricante de conceitos que igualam o inigualável, a responsável pela temível inautenticidade das generalizações sociais?

O real não deve determinar-se apenas na sua objetividade histórica, mas também a partir do *segredo* que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir de intenções interiores. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse *segredo*; atesta esse segredo. Sabemos desde sempre que é impossível fazer-se uma ideia da

⁴⁰⁵ EN (Fr), 257.

⁴⁰⁶ ADORNO, Theodor, op. cit., p. 5. “In Germany a jargon of authenticity is spoken even more so, written. Its language is a trademark of societalized chosenness, noble and homey at once.”

totalidade humana, por que os homens têm uma vida interior fechada àquele que, entretanto, capta os movimentos globais de grupos humanos. O acesso da realidade social a partir da separação do Eu não é absorvido na ‘história universal’, onde só aparecem totalidades.⁴⁰⁷

Hoje, num planeta ocupado por aproximadamente seis bilhões de pessoas, cuja massificação de qualquer setor da existência está em plena operação, há importância e validade em discutir atribuições autênticas à humanidade? Não é desde sempre a lucidez da autenticidade típica dos líderes políticos, chefes de estado, comandantes, reis, Césares, generais, imperadores, em suma, dos que comandam as massas? O destino da humanidade não é desde sempre “inautêntico”? A autenticidade não seria uma exceção à regra da inautenticidade? Quanta autenticidade suporta o homem?

De fato, parece ser um sintoma na tradição filosófica certa ojeriza às multidões. Na antiguidade, temos exemplos fulgurantes como Sócrates, Cícero e Sêneca. Numa filosofia mais próxima do nosso tempo, Nietzsche se exaspera com certa tendência do homem a entregar-se inadvertidamente a um estado de *animal de rebanho*. Inúmeros escritos de filósofos dão conta de que uma vida inautêntica é aquela emaranhada na publicidade. Alguns pensadores são mais claros ao afirmar que uma vida autêntica é uma vida retirada. De onde vem esse medo das massas?

Analizando o anônimo discurso de um escritor contemporâneo, vê-se a materialização da ideia comum de autenticidade. “Simplesmente detesto multidões, passionismo, barulho, foguetes, buzinas. A multidão maior que consigo suportar é a lotação de uma sala de ópera. Mas aí se trata de uma multidão culta, civilizada.”⁴⁰⁸ As multidões, na antiguidade, sempre foram identificadas às hordas bárbaras, ao burburinho do falatório do incivilizado. Desafortunadamente, esse discurso aristocrático foi escoado até nossos dias de maneira pejorativa. Sêneca, notório filósofo romano, há séculos se incomodara com o mundo das ocupações. É na cotidianidade mediana que o homem se perde em inautenticidade.

Creia-me, é próprio de um grande homem e de quem se eleva acima dos erros humanos, não consentir que lhe tomem um instante sequer da vida, assim toda sua vida é muito longa, uma vez que se dedicou todo a si próprio, não importa quanto ela tenha durado [...] A condição de todos os ocupados é miserável, contudo o mais miserável é a daqueles que nem se molestam com suas próprias ocupações, que regulam seu sono pelo alheio, que caminham

⁴⁰⁷ TI, 45.

⁴⁰⁸ Disponível em: <http://pugnacitas.blogspot.com/2010/07/marmanjo-consulta-psicanalista.html> Acesso em 13/02/2011.

segundo as passadas de outro e que estão sob ordens, mesmo nas mais livres das coisas: amor e ódio.⁴⁰⁹

Heidegger, desde sempre, manifesta sua reserva para com valores e discursos moralizantes. O filósofo se lança a tratar de um tema que permanece ambíguo. Vimos que entre autenticidade e inautenticidade não existe passagem, transformação ou melhoria. Há apenas uma *modificação*. “A inautenticidade nada mais é que autenticidade mal compreendida, e a autenticidade é o entendimento da inautenticidade. A autenticidade *não é algo que flutua acima da cotidianidade decadente*, diz Heidegger, mas simplesmente uma maneira modificada pela qual essa cotidianidade é apreendida.”⁴¹⁰ No §34 de *Sein und Zeit*, Heidegger se antecipa:

De inicio, deve-se evidenciar a abertura do impessoal, isto significa, o modo de ser cotidiano do discurso, da visão e da interpretação em determinados fenômenos. Com relação a esses fenômenos, não será supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante da pre-sença cotidiana e de qualquer aspiração a uma ‘filosofia da cultura’.⁴¹¹

Mas o fato é que, para além de neutralidades valorativas, a autenticidade depende diretamente da decisão de ser si mesmo ou não. O leitor não pode se contentar com os “passos atrás” da ontologia. Ainda que Heidegger insista em afirmar que sua filosofia não é a proclamação de nenhuma espécie de decisionismo, não deixa de dar ênfase na realidade de uma face dejeta e de uma face resoluta da existência. “Pelo fato de ser ontológica, a alternativa da autenticidade e da inautenticidade dirige-se de acordo com a decisão de ser si mesmo ou não, [ambas] têm como critério a decisão na qual o sujeito individualmente escolhe a si mesmo como sua própria posse.”⁴¹²

Afinal, o que é a *modificação existenciária* da qual fala Heidegger? Não seria o produto de uma decisão concreta? Sartre, bom intérprete da obra heideggeriana, comunga da seguinte percepção:

⁴⁰⁹ SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. p. 34 e 53

⁴¹⁰ RÉE, J. *Heidegger: história e verdade em Ser e tempo*. São Paulo: UNESP, 2000. p. 46. Grifo do autor.

⁴¹¹ ST I, 227.

⁴¹² ADORNO, Theodor, op. cit., p. 115. “By the fact that it is ontological , the alternative of authenticity and inauthenticity directs itself according to whether someone decides for himself or not [...]authenticity and inauthenticity have as their criterion the decision in which the individual subject chooses itself as its own possession.”

Se convirmos que o homem é uma liberdade em situação, conceberemos facilmente que esta liberdade possa definir-se como autêntica ou inautêntica, segundo a *escolha* que se faça de si mesma na situação em que surge. A autenticidade, é evidente por si, consiste em tomar uma consciência lúcida e verídica da situação, em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta, em reivindicá-la no orgulho ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio.⁴¹³

Como já anotado, o tema da autenticidade é o objeto que mais carece de base fenomenal em toda a Analítica Existencial. Por este fato, uma série de interpretações foi imputada a esta ideia. Uma delas é a de Adorno. Para o pensador da Escola de Frankfurt, a ideia de autenticidade, que inicialmente era uma perspectiva filosófica de Heidegger, tornou-se uma ideologia difundida na Alemanha após a Segunda Guerra Mundial. Em forma de jargão e fazendo uso de termos existencialistas, tinha o objetivo de – fingindo ser uma crítica a alienação – tornar-se uma mistificação ideológica da dominação humana. Para adorno, Heidegger traveste de ontologia uma linguagem que exige decisão – ainda que se livrando de qualquer decisionismo, ativismo e responsabilidade – desde uma forte neutralidade de valores.

Criticando a obra heideggeriana, repercute um teor marxista nas denúncias de em Adorno. O filósofo de Frankfurt acusa a Ontologia Existencial de ser uma linguagem esquizofrênica que, projetando um lirismo existencial, deixa em segundo plano as preocupações sociais. Em determinados momentos, Adorno opera com certa indelicadeza e ressentimento, fruto das escolhas políticas de Heidegger. Emmanuel Lévinas, por seu lado, assinala ter conhecimento dos julgamentos adornianos.

Tomei conhecimento recentemente,⁴¹⁴ que a filosofia de Adorno já denunciava esse jargão da autenticidade. Este jargão exprime, no entanto, uma ‘nobreza’, a de sangue e de espada. Ela comporta, assim, outras ameaças numa filosofia sem vulgaridade. A unicidade do eu humano, que nada deveria alienar, é aqui pensada a partir da morte: que cada um morre por si. Inalienável identidade no morrer!⁴¹⁵

Grandes filosofias se ocupam de questões morais concretas. Todo grande resultado de meditações filosóficas, tradicionalmente, desemboca numa proposta ética. O que confere certa preocupação prática às meditações de cunho etéreo. Esse é o ponto nevrálgico do estranhamento em relação à filosofia heideggeriana. Por isso, privada de bases propositivas e rastros fenomenais, a ideia de autenticidade e de tempo autêntico, uma obrigação do ser, um

⁴¹³ SARTRE, J. P. *Reflexões sobre a questão judaica*. São Paulo: Européia do Livro, 1963. p. 52. Grifo nosso.

⁴¹⁴ Entretien avec la revue *Autrement*, nº 102, novembre de 1988. *O Jargão da Autenticidade* foi escrito por Theodor W. Adorno entre 1962 e 1964.

⁴¹⁵ EN, 290.

destino miticamente imposto, acaba por ser considerada uma determinação ontologicamente artificial e a mistificação relida de uma ideologia desde sempre presente na tradição filosófica: a existência auto-assegurada do sujeito hipostasiado.

A auto-posse, ilimitada e obnubilada pela não-heteronomia, facilmente converge com liberdade. Os homens se reconciliariam com sua definição essencial se chegar um tempo quando suas limitações que o definem não fossem mais impostas neles. Isto significaria uma feliz reversão da dominação sobre a natureza. No entanto, nada é mais indesejável pela filosofia e o jargão da autenticidade. Além do direito de vir a si próprio, o auto-controle é hipostasiado.⁴¹⁶

Lévinas comunga das linhas gerais do julgamento ardoniana, com exceção aos ataques político-biográficos que já não concernem à filosofia. Referindo-se a obra heideggeriana, Lévinas diz que “não há, certamente, em suas páginas, qualquer fórmula expressamente referível às teses do nacional-socialismo, mas a construção comporta ângulos ambíguos em que eles podem ser postos.”⁴¹⁷ A ontologia como filosofia primeira, não seria o arquétipo de pensamento que desobrigaria o homem das compulsões ontológicas, ou seja, os existenciais, para lançar-se até as experiências morais concretas, o impacto da alteridade. “Autenticidade do poder-ser o mais próprio, e dissolução de toda relação com outrem!”⁴¹⁸

A firmeza desta ontologia primordial já não terá atravessado as alternativas axiológicas e escolhido entre valores e respeitado o autêntico e desprezado o cotidiano que, no entanto, dele procede? Mesmo que, previamente, a queda - o *Verfallen* - se expresse como existenciário.⁴¹⁹

“Seria eu, então, amigo do inautêntico?”⁴²⁰ A esfera ôntica não é inautêntica ou mesmo autêntica. É o único terreno de condição de possibilidade do encontro genuíno com outrem e a vivência - não-teórica - da ética. Logo, para o franco-lituano, a cotidianidade tem um valor absoluto. Para Heidegger, esse valor é relativo. Relativo aos outros, ao “todo mundo”, um deixar-se dominar de maneira obstinada pelo ‘Senhor todo Mundo’, o personagem impessoal, ei-lo, legislador dos costumes, das modas e das opiniões, dos gostos e

⁴¹⁶ ADORNO. Theodor, op. cit., p. 129. “Self-possession, unlimited and narrowed by no heteronomy, easily converges with freedom. Men would be reconciled with their essential definition if the time came when their defining limitations were no longer imposed on them. This would mean a happy reversal of the domination over nature. However, nothing is more unwanted by the philosophy and the jargon of authenticity . Apart from the right to come into one's own , self-control is hypostatized.”

⁴¹⁷ EN (Fr), 255-256.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 226.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 223.

⁴²⁰ Ibidem, p. 257.

dos valores. Presença sutil do a *gente* até na sua própria denúncia, suspeito nas unanimidades das decisões.”⁴²¹ O “Nós” que é em Heidegger designado como impessoalidade, Lévinas convém conceber como lugar da socialidade originária.

Uma vida autêntica não possui conteúdo explícito. É uma noção vaga. Logo, deixa o homem sem chão sólido para um caminhar firme. Isto por que está impresso no ser do homem a possibilidade de ser propriamente, não é uma contingência externa. É algo sobre o qual o homem não tem pleno domínio. Escapa ao ativismo e ao voluntarismo. É um destino. Nesse sentido, a ontologia, onde o outro, na concepção de Lévinas, é “excluído” no evento da *Entschlossenheit*, é um esforço artificial de reviravolta em que o homem se engaja num destino solitário em que é entregue a si mesmo diante da própria possibilidade de aniquilação. Que garantias existem de uma real requalificação existencial nesse movimento? Não seria uma atitude mais natural aliar-se a outrem em momentos de forte angústia, mesmo que seja para não sofrer ou “morrer sozinho”? É verdadeiramente senhor de si àquele que decide por si mesmo? Quanta autenticidade suporta o homem?

Autenticidade, que segundo a doutrina é absolutamente não-objetiva, é feita em um objeto. A razão para isto é que a autenticidade é uma forma de comportamento que é atribuído ao ser-sujeito do sujeito, não para o sujeito como um fator relacional. Assim, torna-se uma possibilidade que é prefixada e preordenada para o sujeito, sem o sujeito ser capaz de fazer nada sobre isso.⁴²²

A coletividade não é o *locus* da inautenticidade. Como pode Heidegger postular a co-existência (*Mitdasein*) como sendo um existencial crucial na composição do todo da existência e atribuir a essa mesma co-existência a responsabilidade da dejeção que a inautentifica? O curioso é que o *Nós* da inautenticidade não é nem o eu e nem o outro, trata-se de uma ditadura invisível da impessoalidade em que o eu e o outro estamos inexoravelmente lançados. “Temível autenticidade! Você vê o que eu recusaria.”⁴²³

Ainda que Heidegger não aponte nenhum conteúdo positivo explícito para uma possível vida autêntica, afirmando que ser autêntico não consiste em retirar-se à multidão, não

⁴²¹ EN (Fr), 225.

⁴²² “Authenticity, which according to doctrine is absolutely unobjective, is made into an object. The reason for this is that authenticity is a manner of behavior that is ascribed to the being-a-subject of the subject, not to the subject as a relational factor. Thus it becomes a possibility that is prefixed to and foreordained for the subject, without the subject being able to do anything about it.”

⁴²³ EN (Fr), 257.

podemos deixar o campo da interpretação sem atuação. Se descrevemos o fenômeno da autenticidade como ele é geralmente compreendido, colidiremos justamente no que se detém Heidegger a evitar ao máximo. Mas permanece minimamente claro que estar no modo da autenticidade é estar num caráter de “não ser mais um”, não se assemelhar a uma ovelha pastoreada inadvertidamente por trâmites políticos, pela ditadura da moda, pela mediocridade midiática, pela miséria musical, pela infertilidade intelectual, em suma, não ser apenas mais um na multidão de rostos e de vozes indiferenciáveis. O ensinamento de Lévinas nos aponta que é justamente por ser mais um que o Eu é único. Unicidade não é isolamento. Ser mais um não é ser idêntico. Ser mais um é somar-se a... E assim, fazer parte do trabalho de sustentar a grandiosidade do todo. Autêntico é o esforço de co-laboração. Na vida ou na morte.

3.3 SER RESPONSÁVEL POR OUTREM A PARTIR DA MORTALIDADE: EXCESSO DE ALTERIDADE OU EXIGÊNCIA UTÓPICA?

Os levinasianos, satisfeitos com a repetição e o comentário exegético são os menos levinasianos de todos.⁴²⁴

Como imaginar a vida dos outros, quando a sua própria mal parece concebível?⁴²⁵

A proposta ética de Lévinas - que não deve ser identificada às antigas éticas subordinadas aos sistemas de ontologia clássica ou às neutras relações ontológico-existenciais – é de difícil assimilação e aceitação. Como conceber a intersubjetividade – a metafísica do Outro - com a gravidade que propõe o filósofo franco-lituano? Nossas relações são realmente de inadequação com o outro? É impossível visá-lo totalmente como Coisa? A Ética da Alteridade, uma *religião do Outro*, é uma proposta cabível ou pura utopia?

Em todas as páginas da obra levinasiana, conseguimos vislumbrar a necessidade de outra ideia do humano. Como se a humanidade não estivesse presente na atual condição em que se encontra. O destinamento, principalmente ocidental, segundo Lévinas, afastou o homem de sua verdadeira essência co-laborativa de não-indiferença à diferença. As relações políticas, retóricas, governamentais e, em consequência, os entraves beligerantes, dão infinita razão as constatações estruturais de Thomas Hobbes. Por outro lado, a protocooperação do frágil Homo sapiens, segundo Montesquieu, é preterida. É o homem *lobo do homem*? Ou, em estado de natureza, a fragilidade humana suscita uma natural necessidade de associação? Afirma Montesquieu:

O desejo que Hobbes atribui em primeiro lugar aos homens de subjugarem-se uns aos outros não é razoável. A ideia de império e de dominação é tão composta, e depende de tantas outras ideias, que não seria ela que o homem teria em primeiro lugar. Hobbes pergunta: ‘por que, se não se encontram naturalmente em estado de guerra, os homens andam sempre armados? E por que têm chaves para fechar suas casas?’ Mas não percebe que está atribuindo aos homens, antes do, estabelecimento das sociedades, aquilo que só pode acontecer após este estabelecimento, que fará com que encontrem motivos para atacarem-se e defenderem-se. Ao sentimento de sua fraqueza, o homem acrescentaria o sentimento de suas necessidades. Assim, outra lei natural seria aquela que lhe inspiraria a procura da alimentação. Eu disse que o temor levaria os homens a fugirem uns dos outros: mas os sinais de um temor recíproco encorajariam-nos a se aproximarem. Aliás, eles seriam

⁴²⁴ HUTCHENS, B.C, op. cit., p. 17.

⁴²⁵ CIORAN, Emil, op. cit., p. 26.

levados a isto pelo prazer que um animal experimenta ao sentir a aproximação de outro animal de sua espécie.⁴²⁶

Lévinas e Montesquieu se adequam, em certa medida, no trato da socialidade e da inter-relação, salvaguardando, obviamente, a cratera histórica que os separa. Para o filósofo de *Totalidade e infinito*, a sociedade é produto destinatário da necessidade de dominação e categorização dos entes - que o homem também é. A história, é a história dos vencedores. Estes que ditam o ritmo do mundo. Se o inglês hoje é uma língua símbolo da globalização, não é devido a uma facilidade maior de aprendizado. Devemos dominar a língua inglesa, porque há séculos os dominantes, os senhores e o pulso forte foram britânicos e hoje são norte-americanos. Fora dessa esfera habita o Outro, o distinto, o diferente, as figuras da alteridade que, na lógica de Slavoj Zizek, pensador esloveno de renome contemporâneo, foram aproximadas artificialmente pelo capitalismo multinacional. África, América Latina e Ásia.

É o discurso da alteridade o pano de fundo do atual “respeito à diferença”? As pequenas esquerdas de outrora, explodiram com toda a força nos últimos cinqüenta anos. E não foi por boa vontade e aceitação do “outro como outro” que esses grupos, vítimas históricas de discriminação, desprezo elitista e preterição étnica, ganharam espaço. Impuseram-se politicamente, sindicalizando-se, protestando e usando, inclusive, de violência. As megalópoles atuais são enormes sítios do multiculturalismo. A covivência forçada de culturas antes inimigas, conseguiu, até agora, não mais do que a instauração da necessidade de uma *tolerância multicultural*. O conceito de tolerância estava fadado a se fixar.

Mas há quem saia em *Defesa da Intolerância*. Somos realmente reféns da alteridade? Pode a exigência ética ser uma violência? Não seria a figura do “absolutamente outro”, o sustentáculo de um perigoso multiculturalismo? A história do homem deixa mais do que explicita a necessidade e o fetiche das guerras e de dominação. O outro é o estrangeiro, como pretende Lévinas, mas o estrangeiro de uma incômoda invasividade. É realmente lúcido conceber as relações como *acolhimento*? Ambicionar uma nova ideia de humano - se a necessidade de autodestruição parece ser um predicado essencial - não é uma utopia? Essas são questões levantadas por Zizek.

Lévinas é um dos operários contemporâneos que trabalham no edifício da “tolerância multiculturalista”. Segundo Zizek, a ética da alteridade faz uma diagnose equivocada do sujeito. Tornando “atemporal” o sujeito hipostasiado e depositando o tempo autêntico - o

⁴²⁶ MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de. *Esprit des Lois*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 1864. p. 6.

início mesmo da temporalidade - na relação com outrem, Lévinas estaria artificialmente passibilizando e tornando obcecado pelo outro um sujeito que, por natureza, só pode se manter vivo através do seu inexorável auto-interesse (*intérêtissement*). Zizek deseja saber de onde vem essa fascinação pelo outro com a qual se apegam os filósofos da alteridade e do multiculturalismo. Sua tese é extremamente polêmica. A fascinação pelo outro dos multiculturalistas, tem a mesma raiz da fascinação pelo outro que alimentam os fundamentalistas religiosos. Há apenas uma pequena diferença: o fundamentalista possui uma fascinação autêntica, visto que deseja o total distanciamento do outro. Utilizando o exemplo do Moral Majority, grupo evangélico fundamentalista estadunidense, Zizek afirma:

Os fundamentalistas do *Moral Majority* e os multiculturalistas tolerantes são duas faces da mesma moeda, ambos partilham do fascínio pelo Outro. No *Moral Majority*, este fascínio exibe o ódio invejoso do gozo excessivo do Outro, enquanto que a tolerância multiculturalista da alteridade, por mais distorcido que possa parecer – é sustentada por um desejo secreto de que o outro se mantenha ‘outro’, para não se tornar demasiado como nós. No contraste entre estas duas posições, a única atitude verdadeiramente tolerante para com o Outro é o do autêntico fundamentalista radical.⁴²⁷

Para o esloveno, a ética da alteridade aspira à domesticação ética do outro, o que confere a condição de possibilidade da tolerância. Do contrário, sem essa sublimação da diferença, como seria possível sustentar a ordem em cidades multiétnicas como Nova York e São Paulo? O desejo de não-indiferença sustentado por Lévinas, afirmado que o outro é o *locus* da abissal responsabilidade, esconde todo o primitivismo e violência típica do homem. O outro é e sempre foi objeto de nossas relações de poder, violência e dominação. Pode tornar-se Coisa.

O que Lévinas ofusca desse modo é a monstruosidade do próximo, uma monstruosidade pela qual Lacan aplica ao próximo o termo Coisa (*das Ding*), usado por Freud para designar o objeto último de nossos desejos em sua intolerável intensidade e impenetrabilidade. Deveríamos ouvir neste termo todas as conotações da ficção de horror: o próximo é a Coisa (Má) que espreita detrás de todo primitivo rosto humano.⁴²⁸

⁴²⁷ ZIZEK, Slavoj. *On Belief*. London and New York: Routledge, 2001. p. 68-69. “[...]moral majority fundamentalists and tolerant multiculturalists are the two sides of the same coin, they both share the fascination with the Other. In moral majority, this fascination displays the envious hatred of the Other’s excessive jouissance, while the multiculturalist tolerance of the Other’s Otherness is also more twisted than it may appear – it is sustained by a secret desire for the Other to REMAIN “other,” not to become too much like us. In contrast to both these positions, the only TRULY tolerant attitude towards the Other is that of the authentic radical fundamentalist.”

⁴²⁸ ZIZEK, Slavoj. *Robespierre, ou a “divina violência” do terror*. Apresentação da coletânea de textos de Robespierre intitulada Virtude e Terror. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 15.

Obnubilados pela tolerância repressiva do multiculturalismo, corremos o risco de nos cegar para as possibilidades de que o outro pode simular o desejo de bondade, equidade, respeito e justiça visando interesses próprios. O outro pode se esconder atrás de uma máscara e dissimular situações. O que num momento expressa harmonia e aceitação, pode resguardar um ressentimento discriminatório sem precedentes. Uma classe discriminada e diminuída, passando porventura a dominância, pode ser tão ou mais indiferente e intolerante. Afinal, não é privilégio de nenhum grupo o ato discriminatório. Logo, um discurso que a tudo e a todos comprehende e aceita, é artificial.

A natureza onicompreensiva da Universalidade Concreta pós-política, que a todos dá inclusão simbólica – essa visão e prática multiculturalista de ‘unidade na diferença’ (todos iguais, todos diferentes)–, consente, como único modo de marcar a própria diferença, o gesto proto-sublimatório que eleva Outro contingente (por sua raça, seu sexo, sua religião...) à ‘Alteridade Absoluta’ da Coisa impossível, da ameaça posterior a nossa identidade: uma Coisa que deve ser aniquilada se quisermos sobreviver.⁴²⁹

Zizek acusaria Lévinas de ser um obsessivo. Sabe-se que um obsessivo é aquele que espera incansavelmente o grande acontecimento, mas o grande prazer é o fato desse evento ser adiado. Talvez a temporalidade levinasiana assentada na paciência, no jamais da morte, seja uma obsessão, em viés patológico. Seria a filosofia de Lévinas um pensamento obsessivo?

Exageros de interpretação a parte, compartilhando da intenção de Zizek, Alain Badiou acredita que muito antes do *boom* das neo-éticas vir à tona, Lévinas já inaugurava a onda de “radicalismo ético”. Badiou acredita não haver uma filosofia de Lévinas, se não um amontoado de preceitos religiosos diluídos no linguajar filosófico tradicional. O pensamento, nulificado por uma teologia, transforma-se em ética, e esta é uma religião decomposta. O dispositivo levinasiano quer destituir a filosofia em privilégio da ética, destronar a lógica do Mesmo para democratizar eticamente o pensamento. O discurso das diferenças, o “catecismo contemporâneo da boa vontade”, sabendo ou não, opera com esse pano de fundo.

⁴²⁹ ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2008. p. 36. “La naturaleza ornnicomprensiva de la Universalidad Concreta post-política, que a todos da inclusión simbólica -esa visión y práctica multiculturalista de "unidad en la diferencia" ("todos iguales, todos diferentes")-, consiente, como único modo de marcar la propia diferencia, el gesto proto-sublimatorio que eleva al Otro contingente (por su raza, su sexo, su religión...) a la "Alteridad absoluta" de la Cosa imposible, de la 'amenaza postrera a nuestra identidad: una Cosa que debe ser aniquilada si queremos sobrevivir.”

Consciente ou inconscientemente, é em nome dessa configuração que nos é explicado hoje que a ética é ‘reconhecimento do outro’ (contra o racismo, que negaria este outro), ou ‘ética das diferenças’ (contra o nacionalismo substancialista, que queria a exclusão dos imigrantes, ou o sexismo, que negaria o ser-feminino), o ‘multiculturalismo’, (contra a imposição de um modelo unificado de comportamento e de intelectualidade). Ou, simplesmente, a boa e velha ‘tolerância’, que consiste em não sentir-se ofendido com o fato de que outros outros pensam e atuam diferentemente de você.⁴³⁰

Ainda participando da mesma opinião do filósofo esloveno, Badiou não consegue entrever espaço, nos nossos dias, para uma ética da diferença. A aversão às diferenças é o mais evidente dos fenômenos sociais do Séc. XXI e bem antes disso. Existe um samaritaníssimo paradoxal na sociedade multicultural. Todo cidadão que respeita as diferenças é visto com bons olhos. Todavia, o intolerante não é tolerado. Por este motivo, Badiou acredita que todo o vão discurso do direito à diferença não está de acordo com as verdadeiras intenções do filósofo lituano. Se “estamos bem longe do que Lévinas quer nos dizer”,⁴³¹ isso se deve a uma filosofia extremamente axiomática e a uma ética ininteligível.

Na empreitada de Lévinas, a primazia da ética do Outro sobre a ontologia teórica do mesmo, está inteiramente unida a um axioma religioso e é ofender o movimento íntimo deste pensamento, seu rigor subjetivo, acreditar que se pode separar o que ele une.⁴³²

O outro carrega como essência apenas sua alteridade, seu rosto. É esse princípio que sustenta a outreidade e que mantém uma distância intransponível ao Mesmo, não se deixando compreender pelos esquemas clássicos do conhecimento. A obsessão pelo Outro não é um voluntarismo, é uma violência. Violência na medida em que viola a esfera egóica em que o Mesmo se auto-assegura. De onde, se não na releitura da religião, são oriundos esses axiomas? Como assentar a essência do outro no Rosto, uma realidade suprassensível que não

⁴³⁰ BADIOU, Alain. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso, 2001. p. 20. “Whether they known it or not, it is in the name of this configuration that the proponents of ethics explain to us today that it amounts to recognition of the other' (against racism" which would deny this other), or to .the ethics of differences' (against substantialist nationalism, which would exclude immigrants, or sexism, which would deny feminine- being), or to 'multiculturalism' (against the imposition of a unified model of behaviour and intellectual approach). Or, quite simply, to good old..fashioned 'tolerance', which consists of not being offended by the fact that others think and act differently from you.”

⁴³¹ Ibidem, p. 21. “Here, however, we are a very long away from what Levinas wants to tell us.”

⁴³² Ibidem, p. 22. “In Levinas's enterprise, the ethical dominance of the Other over the theoretical ontology of the same is entirely bound up with a religious axiom; to believe that we can separate that Levinas's thought unites is to betray the intimate movement of this thought, its subjective rigour.”

se deixa apresentar na experiência? Sem a religião, afirma Badiou, a filosofia de Lévinas se faz uma *confusão incompreensível*. Não é a Ética da Alteridade uma *teologia do outro*?

Coloquemos crumente: o que a iniciativa de Lévinas nos recorda, com uma singular obstinação, é que todo esforço de tornar a ética um princípio do pensável e da ação, é essencialmente religioso. Poderíamos dizer que Lévinas é o pensador coerente e inventor de um pressuposto que nenhum exercício acadêmico de velamento ou de abstração pode obscurecer: distanciada do seu uso grego (de onde está claramente subordinada ao teórico), e tomada de forma geral, a ética é uma categoria de um discurso piedoso.⁴³³

Jacob Rogozinski vai mais além, e considera a filosofia de Lévinas um *misticismo prático*,⁴³⁴ um humanismo de vítimas e de perseguidos, de onde deriva a recorrência da ideia de *passividade* perante o Outro. Talvez o grande problema de Lévinas seja a mesma dificuldade pela qual passou o apóstolo Paulo quando, anunciando em Atenas um Deus Desconhecido, provocava a indiferença e a ironia dos gregos que, atavicamente politeístas, viam o monoteísmo com olhares malfazejos. Como propor uma novidade filosófica não helênica a toda uma filiação grega de pensamento? A resistência naturalmente é ferina. Não só de vocabulário, mas de procedimento. Torna-se complicado para Lévinas, espalhar uma crença ética onde o proselitismo é ontológico.

Todavia, assim como Paulo, Lévinas obteve um séquito de curiosos que se predispuaram a ouvir preleções sobre uma nova “deidade”. Ainda que não entendam as críticas à ontologia, os leitores mais apressados da Ética da Alteridade recebem com muito interesse a necessidade de perceber o outro em sua infinita outriedade. No fim das contas, os críticos de Lévinas acabam por não atacar exatamente sua filosofia. “Mas todos eles têm uma característica fundamental em comum: aceitam o valor ético e analítico das questões que se deixam em aberto a natureza assimétrica do ser.”⁴³⁵ Os críticos, no entanto, parecem temer menos a filosofia levinasiana às consequências cotidianas das interpretações realizadas por grupos minoritários, sindicatos, ONGS, movimentos de esquerda e ultra-esquerda. O

⁴³³ BADIOU, Alain, op. cit., p. 23. “To put it crudely: Levinas’s enterprise serves to remind us, with extraordinary insistence, that every effort to turn ethics into the principle of thought and action is essentially religious. We might say that Levinas is the coherent and inventive thinker of an assumption that no academic exercise of veiling or abstraction can obscure: distanced from its Greek usage (according to which it is clearly subordinated to the theoretical), and taken in general, ethics is a category of pious discourse.”

⁴³⁴ C.f. ROGOSINSKI. Jacob. *Le don de la Loi. Kant et l'enigme de l' ethique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 338.

⁴³⁵ HAND, Séan. *Emmanuel Levinas*. London and New York: Routledge, 2009. p. 121. “But they all have one critical feature in common: they accept the ethical and analytic value of those questions that keep open the asymmetrical nature of being.”

paradoxal, é que as éticas que pregam o respeito à diferença sabem definir exatamente as identidades. Mesmo por que, está manifesta por Lévinas, em *Autrement Qu'estre*, a fundamentação da responsabilidade desde a subjetividade. A subjetividade é rodeada, obsesionada pela alteridade. Existir, então, é suportar, carregar o peso do outro. Responsabilidade, enquanto resposta, é o peso que a subjetividade carrega, não importa que tipo de resposta: civil ou incivil. A ética de Lévinas, ainda que alguns leitores insistam, não é a do humilhado, do perseguido e do desgarrado.

“Esse modo de me reclamar, de me pôr em questão, é a responsabilidade pela morte de outrem, responsabilidade por outro no momento da terminalidade.”⁴³⁶ Numa sociedade global, pós-política, multicultural e - repetindo a provocação feita à autenticidade heideggeriana - habitada por aproximadamente seis bilhões de pessoas, é cabível falar de qualquer responsabilidade pela mortalidade alheia que não seja funerária? Não são às Unidades de Tratamento Intensivo e aos necrotérios que estão entregues os homens do Séc. XXI? Não será a morte justamente o momento de maior isolamento do homem, tanto social quanto existencial? A associação ao outro não seria apenas um último grito desesperado de auto-convervação?

Na morte, não é o homem posto na condição de total interessamento, o qual Lévinas tanto combate? Na ausência de conhecimento da morte própria, é a morte do outro que temos acesso concreto? Não seria mais justo que a experiência da morte, ainda que inexperienciável, fosse apenas de foro íntimo? Schopenhauer, não acerta quando afirma que a experiência da morte do outro pode ser o momento de máxima interiorização? Quando me alarmo com morte de alguém, não é uma sensação interessada de auto-preservação? O Sofrimento e a condição mortal do outro mostram o quanto sou frágil e posso ter o mesmo destino. Ninguém sofre por ninguém. A morte do outro é o temor da morte própria.

Lévinas afirma ser a morte um evento estranho ao sujeito hipostasiado. O próprio Heidegger, criticado há pouco, nos dá subsídios para uma possível metacrítica. A familiaridade, ou seja, a convivência doméstica (*domus*) com a finitude, não é conferida essencialmente por que há outros morrendo antes de mim ou em minha convivência, ou por que as intrigas éticas oriundas da mortalidade alheia me avizinhama da morte. Na verdade, se desentranha em nós através do Cuidado (*sorge*),⁴³⁷ que não é outra coisa senão temporalidade vivida. Uma evidente fragilidade de nosso ser faz com que entendamos, com ou sem o outro, o caráter doméstico da finitude.

⁴³⁶ DVI, 216.

⁴³⁷ C.f. ST. §41.

De fato, nada sabemos em termos conceituais, que avance além da biologia. Conceituação requer uma forçosa objetivação em sentido taxionômico. Dizer que algo é doméstico, é dizer que é parcialmente dominado. Um cão doméstico tem sua ferocidade adestrada, mas, no entanto, nada lhe impede de atacar o próprio dono. Assim é com a morte. A nominamos Morte, aclimatamo-nos à sua presença, sentimo-la “disponível” dentro da vivência cotidiana, mas não podemos dissertar nada de objetivo. É como no caso do Ser. Como afirma Heidegger, parece-nos um conceito evidente, uma criança opera automaticamente o verbo ser, há ser, é um evento doméstico, o vivenciamos de alguma forma, mas nem de perto conseguimos acertar qualquer tipo de explicação. E não é a mortalidade alheia que pode nos conferir a vivência mais autêntica dessa possibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo um simples esforço de pesquisa está submetido à temporalidade, logo, finda. Chegamos ao final deste empenho com uma série de questões aclaradas e outras com possibilidades de continuidade interpretativa. Dentre as descobertas mais notórias, figura a concepção de morte transitada entre os dois autores estudados. Há neste ponto uma pequena querela de visões e interpretações que deve ser evidenciada. Lévinas trata a morte como um evento - não como um evento da vida -, mas uma eventualidade exterior ao projeto da existência, um anti-projeto. É uma ocorrência que afronta o presente, uma alteridade estranha que dissipa os poderes comprehensivos do sujeito e que restringe a capacidade de antecipação à possibilidade mais radical da existência. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas não deixa de reforçar sua convicção. “A morte é, para um ser que tudo acontece em conformidade com projetos, um evento absoluto, absolutamente *a posteriori*, não se oferecendo a nenhum poder, nem mesmo à negação.”⁴³⁸

É tratando da morte como um evento que Lévinas quer dialogar com Heidegger. Para Lévinas, a morte, desde a perspectiva heideggeriana, é um evento decisivo para a própria temporalidade da vida. Segundo o filósofo francês, Heidegger pensa o tempo a partir da morte. O que dificulta o diálogo entre esses dois filósofos é que, para o filósofo de *Ser e Tempo*, a morte não é um evento e muito menos um evento da vida. A morte não é uma realidade e nem a temporalidade, segundo Heidegger, é determinada pela finitude. Segundo o filósofo alemão, se somos finitos é por que somos temporais. Desta maneira, a inversão que faz Lévinas, ao querer tratar a morte a partir do tempo e não o tempo a partir da morte necessita de acuidade de interpretação.

Ser e Tempo não é uma *meditatio mortis*, no sentido mais clássico do termo, mas não deixa de subscrever uma preocupação central em praticamente toda a tradição filosófica. Não é exagero dizer que Heidegger é a face sofisticada - cujo linguajar é fenomenológico - de uma preocupação que remonta todo um caminho que percorreu a filosofia até nossos dias. Preocupação contemporânea, questão imemorial. Longe de todo solipsismo clássico ou de qualquer substancialismo moderno, Heidegger assume que a existência autêntica é um fardo individual (*solus ipse*), a possibilidade de estranhamento com tudo o que é familiar no tempo do mundo, concorrendo assim a uma potencial chance de resignificação a existência em sentido próprio. *Solus ipse*, que não é a ausência completa de relações de alteridade, é

⁴³⁸ TI (Fr), 49.

justamente a oportunidade de uma relação autêntica consigo mesmo e com os outros, quando se dá a retomada do que se foge na cotidianidade: o si mesmo em sentido próprio.

Autenticidade e inautenticidade não mantêm uma relação antitética. Ao contrário, são co-originárias. Não representam nenhum juízo de valor, logo, toda interpretação que se dirige à autenticidade como um status moral que indica superioridade em detrimento da inautenticidade, comete um erro. Se Heidegger utiliza por diversas vezes a expressão “de início e na maior parte das vezes”, ele quer nos apontar a intrínseca e inexorável base inautêntica de nossas existências. O que é a autenticidade, qual o conteúdo de uma existência autêntica? Podemos interpretarem em diversas direções, mas, na Analítica Existencial, o máximo que podemos assegurar é que a autenticidade é uma modificação existenciária da inautenticidade. É o que propõe Heidegger. Assim, é difícil conter a neutralidade moral entre estes dois modos possíveis de existir no mundo. Comprovamos isso numa série de interpretações possíveis, dentre as mais famosas a de Adorno no seu *Jargão da Autenticidade*. A fração de *Ser e Tempo* que se ocupa desse assunto carece de bases fenomenais, por isso comporta ângulos ambíguos.

Ainda que não seja uma tarefa elementar entender genuinamente o que propõe Heidegger com a *vorlaufende Entschlossenheit*, trata-se de combater o inautêntico sentimento de eternidade que o homem adquire no impessoal e, doravante, passar assentar a própria existência na gravidade da finitude radical que o homem é na medida em que está situado como mortal, ou seja, estabelecido como ser para o fim.

Visto isso, para Heidegger, a morte e a vida são modos de ser do *Dasein*. A morte não se mostra, logo não é um evento. Sequer tem alcance analítico se tratada à luz do cotidiano da vida. A não ser pelas delineações prévias acerca do pré-entendimento humano ou o “saber” da morte. Por isso, previne Heidegger:

Quanto mais explicitamente a não obrigatoriedade existenciária acompanhar a determinação existencial do conceito, e isso em específico no tocante à morte, mais agudamente se desentranhará o caráter de possibilidade da presença. A problemática existencial almeja unicamente a apresentação da estrutura ontológica do ser-para-o-fim da pre-sença.⁴³⁹

Logo, surge a questão. A quem Lévinas está atacando quando analisa a morte como sendo um evento? O próprio Heidegger. Pudemos observar durante nosso trabalho que Emmanuel Lévinas é um re-avaliador do modo ontologista de conceber a filosofia. No seu

⁴³⁹ ST II, 30.

trabalho de estabelecer a ética como filosofia primeira, a ontologia não é fundamental. Em Lévinas, insistimos, o mundo ôntico é radicalizado e o presente, ao contrário da futurição heideggeriana, é a instância de tempo privilegiada. Logo, como é possível que a morte não seja concebida como um evento? Sem o peso de uma “realidade”, mesmo que obscura ou enigmática, como pode o homem relacionar-se com a outreidade da finitude representada na morte? Se não pela morte do outro, onde mais se manifestaria o peso da finitude que põe o todo da vida em questão?

Estaria Lévinas criticando o que Heidegger não afirmou? Não exatamente. Para evitar uma suposta insuperável dissimetria entre o que critica e o criticado, Lévinas decide por analisar a questão da morte desde a perspectiva de um mostrar-se – ainda que “sem mostrarse” - e analisá-la como questão desde a perspectiva fenomenológica. Assim, a decisão de Lévinas em analisar a morte na Analítica Existencial como evento, visa criar uma simetria entre a sua concepção de morte e a concepção heideggeriana. Deste modo, o objetivo do filósofo francês é, ao mesmo tempo, demonstrar que a própria fenomenologia não possui condições suficientes de elucidar e oferecer traços de compreensão acerca da morte que, doravante, mostrar-se-á como enigma insuperável, delimitando os limites do homem, da fenomenologia e da própria filosofia.

Ainda que Lévinas conserve admiravelmente traços da filosofia heideggeriana, suas discordâncias são notórias e decisivas. Chamá-lo de filósofo pós-heideggeriano pode trair, de certa maneira, suas intenções já que se pode notar a necessidade de superar certos caracteres ontológicos na filosofia.

Vimos que uma série de antinomias diferencia a filosofia levinasiana da heideggeriana. Enquanto Heidegger opera a trama da finitude na figura da morte própria, na existência singular (ainda que longe de um caráter eventual), Lévinas tem na morte do outro a real concretude da finitude. Desvelamos algumas chaves de leitura para evidenciar o perímetro das contradições entre estes dois princípios. Temos a concepção do primado do presente em Lévinas e, em Heidegger, a futurição como caráter pontual, o ser porvindouro. O Nada contra o desconhecido do Outro, a angústia contra o sofrimento, as ekstases e o tempo diacrônico, a possibilidade contra a passividade.

Para o autor de *Deus, a morte e o tempo*, a morte, desde o ponto de vista do sujeito, não oferece uma real dimensão da gravidade finitude, visto que mantém o homem encarcerado numa existência inter-essada. Assim, a morte é vista em Lévinas como o limite-limiar do sujeito inter-essado. Eis por que a inversão da fórmula heideggeriana não é apenas

um exercício retórico. A morte é impossibilidade de toda possibilidade, e não a possibilidade da impossibilidade, por que é uma potência de alteridade que não deixa campo de ação ao sujeito, não se deixa enquadrar no esquema noema-noese ou se dá às possibilidades de antecipação.

A morte é o evento próprio da alteridade. É o limite máximo do exercício da fenomenologia, do jogo de luzes da compreensão, fronteira do entendimento humano. A única possibilidade se “senti-la” está além das categorias comprehensivas: se encontra numa relação de emoção, de mover-se ao outro. Para Lévinas a morte pode ser “experimentada”, com toda reserva que esse léxico pode guardar. É paradoxalmente uma experiência inexperienciável. É uma visada sobre o invisível, um excesso de compreensão, uma não-relação. Experiência inexperienciável, no sentido levinasiano, não significa exatamente uma ausência de relação, mas, navega em outras águas que não aquelas que mostram a experiência como sendo o conjunto de conhecimentos adquiridos sinesteticamente.

Se em Heidegger a angústia aponta o nada ao *Dasein*, o sofrimento, a experiência do sofrer, para Lévinas, é a experiência mais próxima da morte do ponto de vista do sujeito só. O sofrimento anuncia um mal maior, é a intuição da morte vindoura. Por isso, defendemos a tese central de que avizinha-se à morte, experimentar a situação-limite de quase morte, real ou virtual, carrega em si uma potência de ressignificação da existência bem mais efetivo do que a decisão antecipadora heideggeriana. Contemplamos isso no exemplo vulgar do “nascer de novo” presente no discurso cotidiano que não é considerado como inautêntico por Lévinas.

No caminho da pesquisa, a morte, desde a leitura levinasiana, pode-se abrir em duas principais acepções. A morte de *per se*: uma alteridade enigmática, que nos toma de assalto, nos torna passivos e impõe os limites da compreensão. E aquela encontrada no *Rosto* de outrem como a condição de possibilidade de apreensão da morte como propriedade humana. Taxa-se a morte de enigma justamente pelo fato de não nos dar espaço para qualquer tipo de resposta sobre o que ela hipoteticamente seria. Essa resposta mais originária nem se encontra exclusivamente na mortalidade alheia ou mesmo durante a existência particular num “ato” de antecipação. Eis por que, por vezes, tratamos a morte como metonímia da existência.

Fica claro que Lévinas tem a morte como afecção do outro no mesmo e o tempo como passividade. “A morte, que não é mais nada fazendo-se possibilidade, mas ambigüidade do nada e do desconhecido – o tempo que não é mais horizonte do ser, mas intriga da subjetividade na sua relação com outrem.”⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ DMT, 252.

As investigações levinasianas denotam a morte como um enigma indecifrável, até mesmo uma espécie de alteridade misteriosa. Fica evidente que Lévinas não está preocupado em explicar a morte de quem vai (objeto dos teólogos ou dos místicos), mas inquieta-se com as muitas mortes “experimentadas” por quem fica junto a outros “incluindo-se” em seus processos de findar. Angustiamo-nos por não possuirmos respostas (a não-resposta, o sem-resposta) o enigma absoluto que só temos a possibilidade de “sofrê-lo” por que outros morrem junto e nem se pode “morrer por eles”, nem morrer a própria morte e nem ser dono de qualquer poder de decisão face a ela, a não ser que ela se aproxime, se avizinhe. Constitui-se desta maneira a grandiosa metonímia da existência, em que a morte primeira não é minha morte, mas sim, a morte do Outro que abre a fenda do *meu* ser-para-a-morte e a partir daí eu tenho a obrigação de me confrontar singularmente e sozinho com minha própria mortalidade.

Neste encontro da difícil fronteira entre duas diferentes arquiteturas, mas de semelhantes intenções, descobrimos que a morte, entre Heidegger e Lévinas, tem a mesma função de ser um fator desestabilizador da existência. Se por um lado a mortalidade tem a função de acordar o homem do sono anestesiante da vida cotidiana oferecendo percepções autênticas de si mesmo, por outro, a identidade autocentrada do sujeito é abalada pelo assédio de uma alteridade estranha que, autenticamente, vem oferecida pelo outro.

No choque de duas arquiteturas diferentes, talvez não seja possível encontrar um meio termo. Sequer é possível afirmar com segurança se ambas são respostas suficientes ao problema metafísico mais indissolúvel da história da filosofia. Possibilidade e passividade, numa visada mais minuciosa, podem ser enxergadas de maneira complementar. Afinal, diria o filósofo espanhol Julián Maríaz, “toda verdade é verdadeira, mas não é a única.”⁴⁴¹ O mundo tem fragrância de finitude.

⁴⁴¹MARÍAZ, Julián. Heráclito. Madrid: 1999/2000. Disponível em: <http://www.hottopos.com/harvard3/jmheracl.htm> Acesso em: 30/01/2011

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA DE LÉVINAS

- LÉVINAS, Emmanuel. *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1980.
- _____. *De l'Évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982.
- _____. *De l'Existence à l'Existant*. Paris: Vrin, 1990.
- _____. *Da existência ao existente*. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. São Paulo: Papirus, 1998.
- _____. *Le Temps et l'Autre*. Paris: PUF, 1983.
- _____. *Les impréveus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- _____. *Totalité et Infini*. Paris: Ed. Martinus Nijhoff, 1980.
- _____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994
- _____. *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1973.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- _____. *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.
- _____. *Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. *Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.
- _____. *De Dieu qui Vient à l'Idée*. Paris: Vrin, 1982.
- _____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. *Transcendance et Intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1984.
- _____. *Transcendência e inteligibilidade*. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. *Entre Nous – Essais sur le Penser-à-l'Autre*. Paris: Grasset, 1991.
- _____. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- _____. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset, 1993.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *Le philosophe et la mort dans E. Lévinas, Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 159-171.
- _____. “Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview”, in Arno MÜNSTER (org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas*, Kimé, Paris, 1995.

DEMAIS OBRAS CONSULTADAS

- ADORNO. Theodor. *The Jargon of Authenticity*. Evanston: NORTHWESTERN UNIVERSITY PRESS, 1973.

- ALMEIDA RODRIGUES, Carlos Frederico de. *A morte como definição de caminhos-fundamentos para elaboração de uma ética da alteridade na medicina paliativa*: um ensaio. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- AMEISEN, J.-C. Quand la forme en une autre s'en va... la mort et la sculpture du vivant. *Études sur la mort* 2003/2, N° 124, p. 91-120.
- ARRUDA, Lúcia Cavalcante Reis. *A morte na ética de Emmanuel Lévinas*. Tese (doutorado) – UFRJ/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2005.
- BADIOU, Alain. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso, 2001.
- BELLOQ , Céline. *Être soi avec Heidegger*. Paris: Eyrolles, 2010.
- BERNARDO, Fernanda. A morte segundo Emmanuel Lévinas: limite-limiar do eu interessado. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos Editorial, 1997.
- BERNASCONI, Robert & CRITCHLEY, Simon. *The cambridge companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BECKETT, Samuel. *Primeiro amor*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004
- BLANCHOT, Maurice. *O instante da minha morte*. Porto: Campo das Letras, 2003.
- BRASHER, Stephen. *The unassimilated other: a levinasian critique of phenomenological ontology*. Dissertação (mestrado em filosofia) – University of Tennessee at Chattanooga, Tennessee, 2001.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2003. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- BUCKLEY, R. Philip. La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger. *Philosophiques*, vol. 20, n° 2. 1993. p. 399-422.
- BUFORD, Bill; Dawes Road, Fulham. In: BOLLE, Walli. *Entre os vândalos: a multidão e a sedução da violência*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 161-189.
- CADERNOS DA FAFIMC. Viamão, RS: Faculdade de Filosofia N. S^a. Da imaculada Conceição, 1995.
- CAILLAUX, J.-C. Et pourtant elle parle, l'humanité... malgré la mort!, *Études sur la mort*, 2002/2, N° 122, p. 69-76.
- CAMPOS, Guillermo González. *Los sistemas ideológicos de la muerte*. Costa Rica: Rev. Reflexiones, v. 88, 2009. p. 89-100.
- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.
- CATALDO SANGUINETTI, Gustavo. Muerte y Libertad en Martín Heidegger. *Revista Philosophica*, Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, Instituto de Filosofía. n. 26, 2003, p. 29-52.
- CIOCAN, Cristian. *Emmanuel Lévinas 100: proceedings of the Centenary Conference*. Bucharest: Zeta Books, 2007.
- _____. Notes sur l'évolution du problème de la mort dans la pensée de Heidegger après Sein und Zeit (1931-1935). *Synthesis Philosophica*, 24, pp. 297-315, 2009.
- CIOCAN, Cristian; HANSEL, Géorges. *Lévinas Concordance*. Dordrecht: Springer, 2005.
- CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- _____. *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus, 1985.
- _____. *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

- COHEN, Richard A. *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Lévinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Face to face with Lévinas.* New York: State University of New York Press, 1986.
- CORREIA, João Carlos. *Uma existência inautêntica.* Covilhã: Lusofia Press, 2010. 14 p.
- Recensão de: OTT, Hugo. *Martin Heidegger: A Caminho de sua Biografia.* Lisboa: Editora Piaget, 2000.
- COSTA, Denise Magalhães da. O si-mesmo e a singularidade da presença. Dissertação (mestrado) – UFBA/ Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.
- COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, André. *A vida humana.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- COUTINHO, Evaldo. *O lugar de todos os lugares.* São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. *Ser e estar em nós.* São Paulo: Perspectiva, 1980.
- CRITCHLEY, Simon. *Very Little...Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature.* London and New York: Routledge, 2004.
- DAVIS, Colin. Can the Dead Speak to Us? De Man, Lévinas and Agamben. *Culture, Theory and Critique*, London, 45/1, 77-89. 2004.
- DASTUR, F. *A morte:* ensaios sobre a finitude. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- DE BAUW, Christine. *L'envers du sujet : lire autrement Emmanuel Lévinas.* Bruxelles, Ousia, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas.* São Paulo: PERSPECTIVA, 2004.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade:* A Meneceu. São Paulo. UNESP, 1997.
- GABÁS, Raúl . *El concepto de existencia en Heidegger.* La Rioja, ESP: Logos, Analés Del Seminario de Metafísica, n. Extra, Ed. Complutense, 1992. p. 254-268.
- DOSTOIÉVSKY, Fiódor Mikháilovitch. *Crime e castigo.* São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- GAUTHIER, David J. *Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, and the Politics of Dwelling.* Dissertação (mestrado) - Faculty of the Louisiana State University and Agriculture and Mechanical College/ Department of Political Science, 2004.
- GÓGOL, Nikolai. *Almas mortas.* Nova Cultural: São Paulo, 2002.
- GUIMARÃES, José Otavio Nogueira. Vida e morte na escrita da história: entre gregos e modernos. *Textos de História.* Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB, Vol. 15, No 1/2 (2007).
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem.* Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito:* ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; São Paulo: Loyola, 2006.
- HAND, Séan. *Emmanuel Lévinas.* London and New York: Routledge, 2009.
- HAYAT, Pierre. *Individualisme étique et philosophie chez Lévinas.* Paris: Éditions Kimé, 1997.
- HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas.* Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (partes I e II). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. *Ser y tiempo.* Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 2003.
- _____. *Que é isto a filosofia?: identidade e diferença.* Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.
- HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética.* Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- IAIN, Thomson. Rethinking Lévinas on Heidegger on Death. *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. XVI, 2009, p. 23-43.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La Mort.* Paris: Flammarion, 1977.

- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.
- KAČERAUSKAS, Tomas. *Death in the perspective of existential phenomenology*. Vilnius, *Santalka Filosofija*, t. 17, n. 3, 2009, p. 83-91.
- KLUN, Branko. *Der Tod als Grenze*: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Lévinas. *Prolegomena*, Ljubljana, n. 6, v.2, p 253-266. 2007.
- KONESKI, Anita Prado. *Blanchot, Lévinas e a arte do estranhamento*. 2007, 236f. Tese (Doutorado em Literatura) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.
- KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade*: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas. Caxias do Sul: Educs, 2003.
- LOSADA SIERRA, Manuel. Death on the other's face. *rev.latinoam.bioet.*, Jan./June 2009, vol.9, no.1, p.94-101.
- LONGNEAUX, Jean-Michel. La souffrance comme exemple d'une phénoménologie de la subjectivité. *Collection du Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques*: Namur/Belgique, Volume 2, p. 61 à 74, 2007.
- MACHADO, R. P. El concepto de inauténticidad en Heidegger y Cortázar. *Revista Letras*, Curitiba: Editora UFPR, n. 66, p. 111-126, maio/ago. 2005.
- MARCUSE, Herbert. *Heideggerian Marxism*. Edited by Richard Wolin and John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- MARTINS, Maria Manuela. A morte enquanto excedente (Ausstand): leitura de alguns parágrafos de *Sein und Zeit*. In *Desenvolvimento da Fenomenologia na contemporaneidade*. Porto: Campos das Letras, 2007.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de. *Esprit des Lois*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 1864.
- MORGAN, Michael L. *Discovering Lévinas*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- NAVES, Gilzane Silva. Liberdade e autenticidade em Martin Heidegger: uma análise fenomenológica do homem. Überlândia: *POROS*, v. 1, n. 1, 2009. p. 63-77.
- PELIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- _____. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *O eu e a Diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PISETTA, Écio Elvis. Sobre morte e Possibilidade. Pelotas: *Dissertatio*, v. 27-28, 2008. p. 251 – 275.
- PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- POIRÉ, François. *Emmanuel Lévinas*: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- REVISTA ANTROPHOS. *Emmanuel Lévinas*: un compromiso con la otredad, pensamiento ético de la intersubjetividad. Barcelona: Antrophos Editorial, 1998.
- REVISTA PERSPECTIVA FILOSOFICA. *Lévinas*: Traços de Alteridade. Recife: Editora da UFPE, Janeiro - Junho /2003.
- _____. *O sujeito solidário*. Recife: Editora da UFPE, Julho – Dezembro / 2001.
- REVISTA VERITAS. Porto Alegre: PUC, 1992.
- REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA. Coimbra: Separata, 1997.
- _____. Coimbra: Separata, 1999.
- RIMBAUD, Arthur. *Uma temporada no inferno*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Outramente*: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

- ROGOSINSKI, Jacob. *Le don de la Loi*. Kant et l'enigme de l' ethique. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- ROLLAND, Jacques. *Parcours de l'autrement*. Paris: Puf, 2000.
- ROSENZWIEG, Franz. *El libro del sentido comun sano y enfermo*. [S.I]: Caparrós, [S.d].
- RUZ, Matías Omar. *Concebir el tiempo a partir de la muerte del mismo y concebir la muerte del otro a partir del tiempo*: de otro modo que Heidegger o mas alla de Heidegger. Trabajo monográfico final – Universidad Católica de Córdoba/ Facultad de Filosofía y Humanidades, 2003.
- SACKS, Oliver. *The mind's eye*. New York: ALFRED A. KNOPF, 2010.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Um mestre da Alemanha*: Heidegger e o seu tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- SAINT-GERMAIN, Christian. *Pouvoir de la singularité*: le pathos du visage dans le texte d'Emmanuel Lévinas. Laval, Laval théologique et philosophique, vol. 49, n° 1, 1993, p. 27-35.
- SANTOS, Luciano. A outra lucidez: apontamentos sobre Totalidade e Infinito. *Studium*, Recife, v.3, n.5e6, p. 95-105, 2000.
- SARACINO, Michelle. *On being human*: a conversation with Lonergan and Lévinas. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.
- SARTRE, J.P. *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- _____. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. p. 34 e 53
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SHERLOCK, Guillaume. *De la mort; et du jugement dernier*. Amsterdam: Pierre Humbert; Marchand libraire, 1712.
- SIDEKUM, Antônio. *A intersubjetividade em Martin Buber*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1979.
- SPINOZA, B. *Éthique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1907.
- SOUZA, José Tadeu Batista de. *Ética como metafísica da alteridade em Lévinas*. 2007, 195f. tese (doutorado em filosofia) - pontifícia universidade católica do rio grande do sul, portoalegre, 2007. p. 156.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Ed. Unijui, 2001.
- SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.
- _____. "Pensar" a morte. In: *Finitude e transcendência* / Luis A. de Boni (org.). Petrópolis, RJ: Vozes; Rio Grande do Sul: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1995.
- TIMM, Ricardo. *Reflexões sobre a questão do sofrimento a partir de Emile Cioran e Emmanuel Lévinas - Ontologia, ética, substituição e subjetividade*. Veritas, Porto Alegre, v.37, n. 147, 1992, p. 387-395.
- TIMM, Ricardo. *Ainda além do medo. Filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*: soi même et l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 1989.
- VILA-CHÃ, J. Para-lá do Ser. Sujeito, Morte e Alteridade no pensamento de Emmanuel Lévinas. *Revista portuguesa de Filosofia*. XLII, fasc.3-4, p. 345-379, jul./dez., 1986.
- WITTGEINSTEIN Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Editora Nacional,

1968.

ZIZEK, Slavoj. *On Belief*. London and New York: Routledge, 2001.
