

Lévinas e a sensibilidade como comunicação originária

Paulo Serra

Universidade da Beira Interior

Índice

1 O império do olhar	1
2 O ver como poder	3
3 A sensibilidade em questão	6
4 A sensibilidade como fruição	7
5 A sensibilidade como linguagem original	9
6 A fruição como vulnerabilidade	11
7 Alguns paradoxos levinasianos	14
8 Bibliografia	14

1 O império do olhar

Na tradição filosófica e científica ocidental¹, que também aqui segue a *doxa* mais elementar, a visão tem funcionado não só como metonímia dos sentidos - perceber é ver - mas também como metáfora do conhecimento - conhecer é ver - e, por isso mesmo,

¹ E também, pelo menos em parte, na tradição religiosa, na medida em que o aparecimento da luz, que permite a superação das trevas cósmicas – e, consequentemente, o exercício da visão –, aparece, nas diversas cosmogonias, como um acontecimento marcante. Cf., a este respeito: “Génesis”, 1, 1-5, in *Bíblia Sagrada*, 1996: 12, para a cosmogonia judaico-cristã; Hesíodo, “Teogonia”, in Cornford, 1981: 315, para cosmogonia grega; Eliade, 1994: 507, para a cosmogonia polinésia.

em última análise como fundamento do próprio ser - *esse est percipi*, segundo o conhecido dito de Berkeley.² Não faltam exemplos ilustrativos deste predomínio epistemológico e ontológico da visão, deste verdadeiro “oculocentrismo”.³

No campo científico – reportamo-nos aqui à chamada “ciência moderna”, que se afirma a partir de Galileu -, parece desnecessário insistir no facto de que aquilo que aí se chama “observação” e “experimentação” representa sempre, de uma ou outra forma, a mobilização e a exploração de um olhar aparelhado, de um olhar que encontra, nos dispositivos técnicos postos à sua disposição, as condições da sua rectificação e da sua amplificação; os casos do telescópio e do microscópio são, até pela sua etimologia, exemplos por demais evidentes a que se junta hoje, de

² Cujo “sensualismo idealista”, de que “a fenomenologia husserliana prolonga até nós as posições vigorosas”, conduz a uma afirmação da “coincidência do ser e da sua manifestação, essência do idealismo – o que, sob uma outra forma, se afirma na ontologia contemporânea” (Lévinas, 1994: 103).

³ Retomamos aqui uma expressão de Martin Jay (Jay, 1994). Na mesma linha, Pedro Frade utiliza a expressão “modelo óptico do pensamento” para caracterizar a filosofia de Descartes no *Discurso do Método* (Frade, 1992: 122).

forma crescente, o visor do computador. Por outro lado, e prolongando um movimento que se inicia com a fotografia, as sociedades em que vivemos são sociedades em que as tecnologias que permitem a produção, circulação e consumo de imagens – o cinema, a televisão, o vídeo, o próprio computador – têm vindo a assumir um papel cada vez mais importante e em que, por conseguinte, as imagens, e o império do olhar em que elas assentam e que elas alimentam, têm vindo a substituir as crenças enquanto elemento central da própria “noosfera”.⁴

No campo filosófico, o predomínio da visão, literal ou metafórica, “sensível” ou “racional”, é um dado irrecusável da tradição. Ele manifesta-se em filósofos como Empédocles e Demócrito, entre os pré-socráticos⁵, Platão⁶, Aristóteles⁷, Santo Agostinho⁸, S. Tomás de Aquino⁹, Descar-

⁴ Como escrevia Barthes há já alguns anos, “o que caracteriza as sociedades ditas avançadas é o facto de essas sociedades consumirem hoje imagens e já não crenças, como as de outrora” (Barthes, 1998: 163).

⁷No início da sua *Metafísica*, e para fundamentar a supremacia do conhecimento teórico, Aristóteles acentua o facto de preferirmos a vista aos demais sentidos (Aristóteles, 980a21 – 980b21, 1991: 1), enquanto que no *De Anima* considera que “a vista é o sentido por excelência” (Aristóteles, 429a, 1995b: 78-9).

⁸Ao referir-se à curiosidade - ao “apetite vão e curioso”, ao apetite “de sentir por meio da experiência da carne” -, Agostinho observa, no Livro X das *Confissões*, que as divinas Escrituras lhe chamam “a concupiscência dos olhos, porque os restantes sentidos, quando procuram conhecer algum objecto, também usurpam para si, por analogia, a função de ver, na qual os olhos têm a primazia” (Santo Agostinho, 2001: 272).

⁹Repetindo Santo Agostinho, na *Suma Teológica* S. Tomás de Aquino acentua o facto de que, dada a “dignidade” e a “certeza” do sentido da vista”, a palavra “visão” é empregada não só para designar o

tes¹⁰- mas também, como ressalta Lévinas, em fenomenólogos críticos daquela tradição como Husserl, e a sua concepção da consciência como “intencionalidade” (Lévinas, 1993a: 449), e Heidegger, e a sua concepção da verdade como “desvelamento” (Lévinas, 1994b: 327-8). Esta última representa, assim, não a eliminação da “metafísica” de raiz platónica mas antes o culminar dessa “metafísica”, a realização do sonho da transparência total do “ser” a si próprio mediante o “ente”, e em que este se revela como o verdadeiro instrumento – ainda que instrumento imprescindível – daquele (Lévinas, 1990: 207).

É precisamente o predomínio do olhar nos campos científico e filosófico que faz com que a história ocidental possa ser – e tenha sido - vista, no seu conjunto, tanto literalmente como metaforicamente, como uma marcha progressiva em direcção à “luz”, “à iluminação”; uma marcha de que, e a acreditarmos em McLuhan, a actual “galáxia Marconi” representaria o ponto de chegada, o ponto em que triunfam, simultaneamente, a

conhecimento dos sentidos em geral como também do próprio conhecimento intelectual (Aquino, 1997: I Parte, Questão 67, Artigo 1).

¹⁰Logo nas *Regras para a Direcção do Espírito* é evidente o predomínio do paradigma visual. Assim, na Regra III, a intuição é definida (também) como “uma representação inacessível à dúvida”, que “nasce exclusivamente da luz da razão” (Descartes, 1997: 87); também na Regra IX a comparação entre intuição e visão é totalmente explícita (*Ibidem*: 123). Quanto ao *Discurso do Método*, desnecessário se torna insistir no carácter visual da “clareza” e da “distinção” que constituem os critérios implicados na regra da evidência. Na Carta-Prefácio à edição francesa dos *Princípios da Filosofia*, Descartes afirma que viver sem filosofar “equivale, verdadeiramente, a ter os olhos fechados, sem nunca procurar abri-los” (Descartes, 1994b: 771).

electricidade e a razão – e em que, finalmente, o homem se substitui a Deus enquanto criador da luz.

2 O ver como poder

Que razões presidem a este verdadeiro imperialismo do olhar que tem caracterizado a tradição científica e filosófica ocidental?

Uma primeira resposta para a questão surge logo em Platão. Em *A República*, a afirmação de que “o demiurgo que fez os sentidos modelou com muito mais esmero a faculdade de ver e ser visto” é justificada, pelo filósofo, com o facto de que, enquanto que sentidos como a audição e a voz não precisam de um “terceiro factor” para, respectivamente, ouvir e ser ouvida, já o ver e o ser visto necessitam de um terceiro factor unificador - a luz (do sol) -, que permite à visão ver e às cores (das coisas) serem vistas (Platão, 507c-508a, 1972: 308-9). Assim, enquanto que os outros sentidos fazem supor uma espécie de fusão ou indistinção entre aquele que sente e aquilo que é sentido, a visão, ao exigir a luz como mediação - como algo que, ao mesmo tempo, une e separa – torna visível a diferença entre o ser do homem e o ser das coisas. Se, como o faz o *Teeteto*, a sensação em geral pode ser definida como “qualquer coisa que se produz no intervalo” entre o que sente e a coisa sentida (Platão, 153e-154a, 1994: 100), como uma “relação recíproca” entre os dois (Platão, 159b, 1994: 110), então a visão é a mais perfeita das sensações, já que só nela se torna perfeitamente visível esse “intervalo” e essa “relação”. Aristóteles, que define o sentido como “a faculdade apta a receber as formas sensíveis sem a matéria, da mesma forma que a cera recebe a marca do anel sem re-

ceber nem o ferro nem o ouro” (Aristóteles, 424a,1995b: 64-5), aduz, como principal razão para a predominância da vista, o facto de que ela “é, de todos os sentidos, o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças nos descobre” (Aristóteles, 980a21-980b21, 1991: 1) – isto é, a de que a vista tem uma potência cognoscitiva que a destaca, claramente, dos restantes sentidos.¹¹ Aceitando a concepção de Aristóteles, Santo Agostinho radica, no entanto, o predomínio da vista na “voluptuosidade” que só a luz, “a rainha das cores” (e das próprias formas) nos propicia¹² - isto é, mais na potência afectiva do que na potência cognoscitiva da visão. Uma alteridade de posições que também poderíamos marcar dizendo que, enquanto Aristóteles tende a enfatizar a visão como uma actividade de descoberta do mundo, dum procura activa visando a satisfação do “desejo de conhecer” ingénito no homem, já Santo Agostinho – cuja tematização Heidegger recuperará, no essencial, muitos séculos mais tarde no §36 de *Ser e Tempo* - tende a encarar a visão como uma passividade, uma entrega curiosa às coisas do mundo. S. Tomás de Aquino, que retoma a concepção de Aristóteles do sentido como “uma potência passiva

¹¹ No *De Sensu*, Aristóteles repete uma formulação semelhante, ligando a percepção das “diferenças” pela vista à percepção dos “sensíveis comuns”, forma, magnitude, movimento e número. (Aristóteles, 436b-437a, 1995a: 217-9). Esta ênfase na visão não obsta a que, no mesmo passo, Aristóteles considere que, “para a mente, e indirectamente, a audição é [de entre a vista e a audição] a mais importante”, e a que, também indirectamente, “dá o maior contributo para a sabedoria” – na medida em que se liga ao discurso. Voltaremos, adiante, a esta posição de Aristóteles.

¹² Como também diz Santo Agostinho, “os olhos amam as formas belas e variadas, as cores vivas e alegres” (Santo Agostinho, 2001: 269-270).

cuja natureza consiste em poder ser modificada por um objecto sensível exterior”, situa a superioridade da vista no facto de ser este o único sentido em que, no acto da recepção, se dá apenas uma modificação espiritual - ao passo que, nos outros sentidos, a par da modificação espiritual se dá uma modificação física, seja a nível do objecto, como acontece no ouvido e no olfacto, seja a nível do órgão receptor do sujeito, como acontece no tacto e no gosto. Tal situação permite hierarquizar os diversos sentidos em função do seu maior ou menor grau de “espiritualidade”, começando pela vista - o sentido “mais espiritual”, “mais perfeito” e “mais universal” -, e passando pelo ouvido, pelo olfacto, até ao tacto e ao gosto, sendo estes dois últimos os sentidos “mais materiais” (Aquino, 1997: I Parte, Questão 78, Artigo 3).

Apesar da diferença de formulações dos filósofos que acabámos de citar - e talvez com a excepção, parcial, de Agostinho -, é-lhes comum a ideia de que a superioridade da visão reside no facto de ela possibilitar a *theoria*, a contemplação, o conhecimento “desinteressado” que permite, ao sujeito, colocar-se à distância das coisas e não ser, desse modo, afectado ou subjugado por elas; o que já não acontece, por exemplo, com sentidos como o tacto ou como o gosto em que, e como sublinha Aristóteles no *De Anima*, o ser vivo está totalmente sujeito às características do meio, que podem determinar a sua sobrevivência ou a sua aniquilação (Aristóteles, 434b, 435b, 1995b: 94-5, 96). Retomando tais formulações, Lévinas sublinha no entanto o facto de que a supremacia ontológica e epistemológica atribuída à visão pela tradição ocidental - e, por consequência, ao conhecimento “teórico” que a visão possibilita - tem a ver, essencialmente, com

o poder que ela faculta; que, numa frase, ver é poder (Lévinas, 1994b: 211, 337). Tal deve-se, em primeiro lugar, à relação que se estabelece entre a visão e o tacto, o olhar e a mão - ou, se preferirmos falar em termos mais epistemológicos, entre a *theoria* e a *technê* -, e que faz com que, em última análise, toda a apreensão visual actual se torne uma apreensão manual potencial, ao mesmo tempo que toda a apreensão constitui uma verdadeira apreensão (Lévinas, 1994b: 206-8). Prolongando a explicação de Lévinas, acrescentaríamos que o carácter da visão como domínio ou poder radica, provavelmente, nas próprias origens do processo da antropogénese. É hoje ponto mais ou menos assente que tal processo teve os seus inícios quando o homínido começou a andar sobre os pés, isto é, que a posição vertical e a locomoção bípede foram os factores decisivos que possibilitaram o encurtamento da face, a libertação da mão das funções locomotoras e a fabricação dos utensílios - tendo o aumento do volume e da complexidade do cérebro aparecido depois, já como consequência (Leroi-Gourhan, s/d: 26-7 e passim; Edgar Morin, s/d: 54). Ora, em todo este processo a visão assume um papel essencial: na concepção e na execução das estratégias de defesa e de ataque, incluindo a caça, que exigem uma percepção exacta das distâncias e das formas; na fabricação e na utilização dos utensílios; na invenção e no aperfeiçoamento do grafismo e da escrita. E, sobretudo estes dois últimos tipos de actividades - que passam, em última análise, a definir o homem como “ser cultural”, isto é, como especificamente “humano” -, exigem uma coordenação cada vez mais complexa e cada vez mais perfeita entre a visão e a motricidade manual, entre o olho e a mão. Uma tal coordenação significa

que passa a ser cada vez mais difícil – senão mesmo impossível – desligar o ver do manipular, o contemplar do fazer, a “teoria” da “técnica”.

Sendo um poder do homem sobre as coisas, do “sujeito” sobre o “objecto”, o olhar – e a mão que ele mobiliza e que o mobiliza – não pôde deixar de se assumir, também, como um poder do homem sobre o homem, do “sujeito” sobre o “sujeito”.

É precisamente a consciência de um tal facto que está na base do projecto do “panóptico” ou “casa de inspecção” proposto, nos finais do século XIX, por Jeremy Bentham – e cuja originalidade reside, segundo o seu autor, em constituir “um novo modo de obter poder da mente sobre a mente, numa quantidade até aqui sem exemplo” (Bentham, 1995: 31). Este objectivo é perseguido combinando a “centralidade da localização do inspector” com uma série de artifícios que lhe permitem “ver sem ser visto”, configurando uma verdadeira máquina óptica que permite assegurar, simultaneamente, “a aparente omnipresença do inspector” e “a extrema facilidade da sua presença real” (Bentham, 1995: 45) – um autêntico “olho divino”. O panóptico não pode, no entanto, ser confundido com um mero mecanismo de detenção e vigilância; ele é, antes, “um grande e recém inventado instrumento de governo” que visa a reforma social a todos os níveis (Bentham, 1995: 93-5). Que o projecto de Bentham seja, no fundo, já a tomada de consciência da natureza da sociedade moderna – que seria, assim, na sua essência, uma “sociedade da vigilância” -, é, como se sabe, a hipótese defendida por Foucault (1975) e retomada, hoje em dia, pelos teóricos do “panóptico electrónico” ou “superpanóptico” (Poster, 1990; Lyon, 1994), que

vêm nas novas tecnologias de informação e comunicação o meio de realização de um panoptismo generalizado. A hipótese de Sartre vai ainda mais longe, até ao ponto de pressupor que a atmosfera de vigilância total, em que todos olham e são olhados¹³ – atmosfera de que o *Processo* de Kafka pode ser visto como uma ilustração superior -, longe de ser característica de um tipo específico de sociedade, será intrínseca à “condição de homem”, estando na origem da própria intersubjectividade (Sartre, 1995: 305).¹⁴ O olhar aparece, na concepção sartriana, como o meio – o poder - pelo qual um sujeito objectiva um outro que, respondendo com o olhar, objectiva por sua vez aquele que o olha (Sartre, 1995: 305). Esta luta de olhares, esta versão óptica da dialéctica hegeliana do senhor e do escravo faz com que, experimentando perante o que o olha o “sentimento original” da vergonha e, assim, tomando consciência de si próprio como um sujeito perante *alter*, cada um dos sujeitos se constitua como *ego* (Sartre, 1995: 328). Mas, como o próprio Sartre reconhece de forma mais ou menos implícita, nomeadamente quando descreve a “ vaidade” (Sartre, 1995: 330), o olhar não representa apenas um poder do que olha sobre o que é olhado; ele representa, também, um poder do que é olhado sobre o que o olha – numa espécie de

¹³ Apesar de, e como é sabido, o olhar propriamente dito não coincidir com a noção sartriana de “olhar”, o primeiro constitui, no entanto, a componente essencial deste último.

¹⁴ E, demarcando-se da interpretação heideggeriana do “se” (*Man*), diz Sartre: “É a esta realidade pré-numérica e concreta, mais do que a um estado de inautenticidade da realidade humana, que convém reservar a palavra “se”. Perpetuamente, ou enquanto eu for, o “se” olha-me. O “se” nunca é apreendido como objecto, ele desagrega-se desde logo.” (*Ibidem*: 321).

inversão do panóptico benthamiano. E, se é verdade que Sartre considera tal poder como uma forma de “má fé” - na medida em que o sujeito, colocando-se na situação de objecto, tenta provocar num outro passivo um sentimento de admiração ou de amor -, há toda uma sociologia, que tem em Simmel um dos seus iniciadores e, em Goffman, um dos seus representantes mais conhecidos, que encara tal poder, o poder da “apresentação de si”, como um dos aspectos centrais da relação intersubjectiva (Simmel, 1991: 226-7; Goffman, 1996).

3 A sensibilidade em questão

Uma posição como a de Sartre coloca, desde logo, a questão de saber se a relação de saber-poder do homem com as coisas e com os outros homens - ou, em termos levinasianos, a anulação do Outro pelo Mesmo, da alteridade pela identidade, da transcendência pela imanência - é a única possível; se será, mesmo, a essencial.

Como ressalta da crítica que, logo na *Fenomenologia da Percepção*, lhe é endereçada por Merleau-Ponty, a posição de Sartre representa uma visão parcial e unilateral não só da relação intersubjectiva - reduzida às relações ópticas e assente na vergonha mútua - como da própria subjectividade - reduzida a um *cogito* ocular e dominador (Merleau-Ponty, 1995: 414).¹⁵ Por outro lado, como observa o mesmo Merleau-Ponty noutra das suas obras, a nossa relação com o mundo -

¹⁵ Uma das implicações fundamentais desta crítica de Merleau-Ponty é a de que, e no que se refere à questão da intersubjectividade e da ultrapassagem do solipsismo, o Sartre de *L'Être et le Néant* acaba por retroceder ao Husserl das *Meditações Cartesianas* - ao qual se pode fazer, exactamente, a mesma crítica.

logo, também com os outros - é uma relação total e global, em que não tem sentido isolar o tacto, a vista ou qualquer outro dos sentidos, em que aquilo a que se chama os “dados dos sentidos” é já um derivado, uma construção de um espírito que se coloca à distância (Merleau-Ponty, 1996: 20; e também 63).

Tal como para Merleau-Ponty, também para Lévinas a visão e o saber/poder que ela possibilita não esgota a nossa relação com as coisas e com os outros homens - porque há, *antes* e *aquém* dela, uma relação ética¹⁶; razão pela qual, aduz Lévinas, a ontologia deve lugar à ética como “filosofia primeira”.¹⁷ Ora, a validade de uma tal resposta exige uma verdadeira “reconstrução” da sensibilidade, tendente a libertá-la da dupla redução, oculocentrista e epistemológica, a que a tradição a submeteu.¹⁸

¹⁶ Lévinas entende por tal “uma relação entre dois termos em que um e outro não se encontram unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objecto e em que, todavia, um pesa, ou importa, ou é significativo para o outro, em que eles se encontram ligados por uma intriga impossível de esgotar ou desenredar pelo saber” (Lévinas, 1994a : 225, nota de rodapé). Se é certo que, de acordo com a definição consagrada de Kant, a Ética é a parte da filosofia que procura responder à questão “Que devo fazer?”, esta pergunta pressupõe já, de acordo com Lévinas, um Outro ao qual se deve qualquer coisa; a noção de Outro - individual, face a face - acaba por ser, assim, a noção primordial da Ética, sendo a de dever - universal - já derivada, ainda que não menos essencial. Sobre esta relação entre as éticas de Lévinas e Kant, cf.: Beavers, 2001: 285-302; Atterton, 2001: 327-354.

¹⁷ Cf. por exemplo Lévinas, 1994b: 340.

¹⁸ Como sublinha Lévinas - de forma bastante semelhante, aliás - em pelo menos duas das suas obras, podemos interrogarmo-nos sobre se a natureza da própria visão não foi, desde logo, desvirtuada por essa mesma tradição. Mais concretamente, “se, mesmo na sua função intelectual, a visão perdeu completa-

Na “reconstrução” da sensibilidade levada a efeito por Lévinas é possível demarcar três momentos fundamentais: um primeiro, correspondente a *Totalité et Infini*, de 1961, em que a sensibilidade é afirmada como “fruição”;¹⁹ um segundo, de que é paradigma o ensaio “Langage et proximité”²⁰, em que a sensibilidade é afirmada como “contacto” e “proximidade”, sendo estes, por sua vez, identificados com a “linguagem original”; um terceiro, correspondente a *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, de 1974, em que a sensibilidade é descrita em termos de “fruição” e de “ferida” (ou “sofrimento”), entendidas uma e outra como “termos da proximidade” e constituindo, no seu conjunto, a “vulnerabilidade” (Lévinas, 1990: 102 ss. e passim). Mais do que “etapas” entre as quais seria possível marcar determinadas “continuidades” e “rupturas”, estes três momentos constituem, quanto a nós, três aspectos essenciais – e complementares – da descrição levinasiana da sensibilidade. Seja como fruição, seja como proximidade

mente a sua outra maneira de significar e se, nomeadamente, a expressão ‘comer com os olhos’ deve passar por uma metáfora.” (Lévinas, 1994a: 226), e “se a própria visão se esgota em abertura e em conhecimento. Expressões como ‘fruir um espectáculo’ ou ‘comer com os olhos’ são puramente metafóricas?” (Lévinas, 1990: 109).

¹⁹ Segundo o resumo retrospectivo feito por Lévinas em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: “Em *Totalidade e Infinito* o sensível foi interpretado no sentido do consumo e da fruição.” (Lévinas, 1990: 120, nota de rodapé).

²⁰ Este ensaio, publicado como um dos “*Raccourcis*” da 2ª edição, de 1967, de *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, tem vindo a ser visto como um texto de transição entre a primeira e a segunda das obras maiores de Lévinas. (Cf. Baillauche, 1994: 186 e passim; Ciaramelli, 1989: 94, nota de rodapé).

e contacto, seja ainda como vulnerabilidade, tal descrição encontra sempre, no seu percurso, o Outro irredutível ao Mesmo - o Próximo.

4 A sensibilidade como fruição

A procura, patente em *Totalité et Infini*, de um estatuto da sensibilidade capaz de romper com a tradição filosófica dominante não deixa, no entanto, de passar por uma recuperação de uma parte dessa tradição; e, se é verdade que, entre os modernos, Descartes²¹ e Kant²² são duas referências fundamentais, é sobretudo nos antigos em geral²³ e nas morais hedonistas em particular²⁴, que Lévinas encontra elementos para a construção desse novo estatuto. Esse novo estatuto passa, fundamentalmente, pela afirmação da sensibilidade como “modo da fruição”, mais especificamente como “fruição do elemento” – entendendo por este último “uma pura qualidade sem suporte” como a terra, a água, o ar,

²¹ E a sua tese de que as sensações são irredutíveis à “clareza” e à “distinção” e que, como tal, relevam do útil e não do verdadeiro (Lévinas, 1994b: 143-4).

²² E as suas afirmações da separação entre sensibilidade e entendimento, da independência da “matéria” em relação à “forma” e da incognoscibilidade “em si” da primeira. (Lévinas, 1994b: 144).

²³ A que Lévinas se refere como “a concepção antiga da sensação, em que intervinha, contudo, a afectação de um sujeito por um objecto” (Lévinas, 1994b: 206).

²⁴ De que a “verdade permanente”, diz Lévinas, reside no facto de “não procurarem, por detrás da satisfação da necessidade, uma ordem apenas por relação à qual a satisfação adquiriria um valor, de tomarem por termo a satisfação que é o sentido mesmo do prazer.” (Lévinas, 1994b: 141-142). Note-se que esta descrição não dá conta das complexidades de uma ética que, centrando-se no prazer como cânone, acaba por eleger a ataraxia e a aponia como ideais de vida. (Striker, 1996: 196-208).

etc. -, *no* qual e *do* qual vivemos (Lévinas, 1994b: 143).

Ao fazer tal afirmação Lévinas aproxima-se, claramente, da tese heideggeriana de *Ser e Tempo* segundo a qual, e ao contrário do que pretendeu a generalidade da tradição filosófica e científica ocidental, o conhecimento teórico, a contemplação ou *theoria* – ou, como dirá Lévinas, “um puro ‘olhar’” – não só não esgota a nossa relação com o mundo como nem é, sequer, o modo originário dessa relação (Lévinas, 1995: 136). No entanto, e ao mesmo tempo, Lévinas afasta-se da tese heideggeriana de que a nossa relação ao mundo é, primariamente, uma relação prática e utilitária - e que, em consequência, o mundo é, primariamente, um conjunto de *pragmata*, de coisas-utensílios caracterizadas pelo “estarem disponíveis” para serem utilizadas na *praxis*. Não é que tal relação ao mundo e tal mundo não existam – mas ambos existem já como subordinados à fruição gratuita (Lévinas, 1994b: 140-1).²⁵ A tese de Heidegger que enfatiza a “utilizabilidade” e esquece totalmente a fruição tem subjacente, como Lévinas parece implicar, a concepção do mundo humano como “um mundo de exploração”, um mundo em que homens são reduzidos, por outros homens, à categoria de meros instrumentos; talvez por isso mesmo “o *Dasein*, em Heidegger, nunca tem fome” (Lévinas, 1994b: 142). Importa,

²⁵ Um dos indícios fundamentais de que a sensibilidade é, primariamente, “fruição” vê-o Lévinas na “orientação estética” que o homem imprime ao seu mundo, e cuja expressão máxima se dá na arte – já que ela representa, “sobre um plano superior, um regresso à fruição e ao elemental”; os próprios utensílios, como “o belo carro ou “o belo isqueiro” são, primariamente, “brinquedos”, objectos que nos dão prazer (Lévinas, 1994b: 149).

portanto, contra todas as formas de intelectualismo e de instrumentalismo, afirmar que o fruir – a sensibilidade enquanto fruição – não pertence nem à ordem do pensar nem à ordem do produzir, mas à do sentimento, da afectividade, visando o prazer que se satisfaz com a sua própria satisfação (Lévinas, 1994b: 143-4).

Mas a definição da sensibilidade como fruição envolve, desde logo, um *ponto crítico* que já é, também, o das morais hedonistas da antiguidade²⁶: não estará o homem que frui o “elemento” condenado ao egoísmo do seu prazer solitário - e a negar, assim, não só a “ética”, a relação com o Outro, como a sua própria alteridade, dissolvida no seio do “elemento”?²⁷ A ultrapassagem deste ponto crítico é possível, segundo Lévinas, porque, “na própria sensibilidade, e independentemente de todo o pensamento, anuncia-se uma insegurança que põe em questão esta antiguidade quase-eterna do elemento, que a inquietará como *o outro* e de que ela se apropriará recolhendo-se numa morada” (Lévinas, 1994b: 145). A insegurança

²⁶ O epicurismo é, a este respeito, paradigmático, na medida em que, quando pretende passar do indivíduo para a comunidade de amigos, não consegue escapar a uma contradição essencial: ou a amizade é subordinada ao prazer individual, enquanto bem supremo, e então ela é meramente instrumental, isto é, não é verdadeira amizade; ou, então, ela é valorizada em si própria, como superior ao prazer individual – admitindo-se o risco, o sacrifício ou mesmo a morte pelos amigos -, e aquele deixa de ser o bem supremo. (Erler, Schofield, 1999: 666-9). Nesta impossibilidade de passar do material e subjectivo ao formal e objectivo, do individual ao universal, reside também, precisamente, o essencial da crítica de Kant às morais hedonistas, em particular ao epicurismo. (Kant, 1989: 29-69).

²⁷ O problema é colocado, em termos muito semelhantes a estes, por Ciaramelli (1989: 92).

e a inquietação pelo amanhã, que surgem no seio da fruição, levam, portanto, a que a situação – e a orientação – do homem no “elemento” passe a fazer-se a partir da morada, da habitação – caracterizada pela ambiguidade que resulta de ser, simultaneamente, abertura para o elemento e separação desse mesmo elemento. É a partir da habitação que surgem o trabalho sobre o elemento – que permanecerá como “fundo” das coisas produzidas – e a posse de um mundo de coisas que se oferecem à fruição. A passagem do “elemento” ao mundo das coisas pressupõe também, como elemento decisivo, a linguagem: é a palavra – e não o olhar, ou não só o olhar – que, fixando as coisas, lhes dá identidade e estabilidade. Ligando-se à morada, à posse, a palavra permite o pôr em comum da “comunicação” (Lévinas, 1994b: 148).

Nas “coisas” que, doravante, ocupam o mundo dos homens podem distinguir-se a matéria e a forma – e elas podem passar de uma forma a outra, dissolverem-se na matéria, sem deixarem de ser coisas, o que possibilita uma física matemática no lugar da percepção. Há, no entanto, algo que não tendo nem matéria nem forma, não é no entanto informe, significando-se a si próprio, exprimindo-se: o rosto (Lévinas, 1994b: 149). Só o rosto é, de facto, o verdadeiramente outro para que a sensibilidade é abertura. Se é verdade que Outrem surge já, como feminino – como acolhimento – com a e na habitação, é no entanto com a linguagem que ele marca a sua entrada efectiva no seio da fruição. O rosto, sendo discurso, interrogação, interpelação, obriga-me a uma resposta – que é, antes de mais, uma responsabilidade. E é enquanto responsável, enquanto aquele que tem de dar uma resposta – e não enquanto “liberdade” ou “autono-

mia” –, que o Eu é verdadeiramente sujeito. A relação entre Eu e o Outro é, assim, uma relação assimétrica: o Outro é o mestre, o dotado de autoridade, aquele cuja palavra é “mandamento” que obriga a “servir” (Lévinas, 1994b: 194-5).

Sendo a sensibilidade fruição, a própria “cristalização da consciência” em eu e não-eu, em “sujeito” e “objecto” – ou, se quisermos, o conhecimento como olhar – não é a “finalidade última da fruição”, mas tão-só “um momento do seu devir”, ela mesma a interpretar em termos de fruição” (Lévinas, 1994b: 204). O mesmo é dizer que a “concupiscência dos olhos” de que fala Santo Agostinho nas *Confissões*, ou o “prazer de ver” a que se refere Descartes na Carta-Prefácio dos *Princípios da Filosofia*, são expressões que devem ser entendidas de forma literal: o olhar e o ver como a concupiscência e o prazer que é, originariamente, a sensibilidade.

5 A sensibilidade como linguagem original

Ao resumir, em *Totalité et Infini*, os resultados do tratamento da sensibilidade levado a efeito nesta mesma obra, Lévinas, para além de se referir à convicção essencial de que a fruição “não esgota o seu sentido na qualificação do objecto visível”, refere-se ainda à ideia de que “a representação não é apenas obra do olhar, mas da linguagem” – com o objectivo, diz, de “distinguir olhar e linguagem, quer dizer, olhar e acolhimento do rosto que a linguagem pressupõe” (Lévinas, 1994b: 207). Ora, é precisamente esta relação entre sensibilidade e linguagem, já tematizada em *Totalité et Infini*, que o ensaio “Langage et proximité” procura aprofundar.

A tese central de “Language et proximité”, nesta matéria, é a de que aquilo a que se chama “intuição sensível”, longe de ser algo “mudo” e “originário”, é já da ordem da linguagem; é esta que, visando qualquer coisa enquanto qualquer coisa, sendo “intenção” e “pretensão”, dá sentido ao que é apreendido no acto de o apreender, reconduzindo o particular ao universal. A síntese entre sensibilidade e entendimento, entre “intuições” e “conceitos” tematizada por Kant ganha, assim, um novo sentido: o entendimento é a “faculdade” à qual cabe a função de “entender” – linguisticamente - o sensível como isto ou aquilo; sem tal “entendimento” *a priori* – um *a priori* linguístico - não só nada poderia ser “entendido” como não poderia, sequer, ser dado. É a linguagem que – a par do olhar –, aplicada à sensibilidade como fruição, como passividade ou receptividade, permite que esta se transforme em conhecimento; e, reciprocamente, todo o conhecimento é linguístico, mais precisamente, é uma “proclamação”, uma “promulgação”, um “dito” - linguagem apofântica (Lévinas, 1994a: 220-1).²⁸

Mas a linguagem não pode, de forma alguma, ser reduzida à linguagem apofântica

²⁸ Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, ao remeter em nota de rodapé para “Language et proximité”, a tese essencial deste ensaio é resumida da seguinte forma: “O saber, a identificação que entende ou pretende isto enquanto aquilo, o *entendimento*, não permanece, pois, na pura passividade do sensível. O sensível, já enquanto intuição de uma imagem, é “pretensão”. A “intenção” que anima a identificação disto enquanto isto ou enquanto aquilo é “proclamação”, “promulgação” e, assim, linguagem, enunciado de um dito. A primeira ruptura com a passividade do sensível é um *dizer em correlação com um dito*. É por isso que todo o saber é simbólico e se cumpre como fórmula linguística” (Lévinas, 1990: 101).

que, adstrita ao olhar, “promulga” e “proclama” as coisas, reconduzindo-as à universalidade. Invertendo de certo modo a concepção de Roman Jakobson, caberia aqui dizer que, para Lévinas, o “fático” – o contacto, a proximidade -, longe de ser um objectivo e um efeito perseguido pela linguagem, está na origem da própria linguagem e da sua “função fática”.²⁹ O que significa desde logo que, havendo uma sensibilidade – como fruição – de antes da sensibilidade como “intuição sensível” -, não poderá deixar de haver uma linguagem – como contacto e proximidade – de antes da linguagem como apofansis. Sendo contacto e proximidade, esta “linguagem original”, “fundamento da outra”, da linguagem apofântica, é ética – no sentido em que, como diz Lévinas, a ética indica a viragem de uma subjectividade intencional, “aberta sobre os seres”, a uma subjectividade que “entra *em contacto* com uma singularidade que exclui a identificação no ideal, a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e, como tal, não representável” (Lévinas, 1994a: 225).

A sensibilidade é, assim, “acontecimento de proximidade”, que não se limita a abrir-se aos seres e a tornar-se saber, mediante a “linguagem kerygmática” (Lévinas, 1994a: 225). E, se é verdade que a sensação gustativa, cuja significação consiste em, de algum modo, “‘atravessar’ os sabores recolhidos para penetrar como que na intimidade

²⁹ “Qualquer que seja a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contacto. É preciso, pois, admitir no discurso uma relação com uma singularidade colocada fora do tema do discurso e que, pelo discurso, não é tematizada, mas aproximada. O discurso e a sua obra lógica manter-se-ia não no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade.” (Lévinas, 1994a: 224).

das coisas”, em *saborear* as coisas, pode ser vista como exemplo da sensibilidade em geral - na medida em que “em todas as formas de sensibilidade se encontra este esquema do consumo e em que sentir o mundo é sempre uma forma de dele nos alimentarmos”, é no entanto o tacto que deve constituir o paradigma da sensibilidade: sentir é tocar, já que, como se disse, o sentir é, a título primordial, “aproximação” e “proximidade” (Lévinas, 1994a: 227).³⁰ O tacto de que aqui se fala não pode confundir-se, obviamente, com o da mão que taceia para apreender e agarrar; ele é, antes, o tacto da carícia: (t)acto gratuito. É precisamente neste sentido – do contacto, da proximidade – que Lévinas interpreta o dito husserliano das coisas “em carne e osso” (*leib haft gegeben*) (Lévinas, 1994a: 227). Aliás, mesmo na visão - na sensibilidade como visão, já derivada -, não deixam de estar presentes o contacto e a proximidade (Lévinas, 1994a: 228); daí, talvez, aquela nossa tendência irresistível para, so-

³⁰ Nesta posição de Lévinas parece ecoar, de alguma maneira, a posição do *De Anima* de Aristóteles. Este, ao mesmo tempo que, como vimos, afirma que “a vista é o sentido por excelência”, não deixa de afirmar que é o tacto – e, por extensão, o gosto, por ele visto como uma modalidade do tacto -, o sentido primário, na medida em que é ele que determina a imersão do ser vivo no mundo e a sua sobrevivência, tanto em termos de procura do útil como de fuga ao nocivo. A vida define-se, assim, primariamente, por esta capacidade de ser afectado pelo que é outro em relação a ela, é neste sentido básico que a vida é sensibilidade. Os outros sentidos – o olfacto, a audição, a vista – vêm apenas depois, quando se estabelece a distância entre o ser vivo e o elemento em que se encontra imerso; por isso eles exigem um meio que medeia entre o animal e o elemento. São, por assim dizer, um “luxo”, permitido apenas aos seres vivos dotados de locomoção – como é o caso do homem -, visando não a sobrevivência mas o “bem-estar”. (Aristóteles, 434b, 1995b: 94-5).

bretudo na infância, vemos todas as coisas com as nossas próprias mãos.

Mas o contacto e a proximidade, mesmo quando entendidos no seu sentido “físico” ou “matemático”, são-no sempre relativamente a um Próximo, a uma “pele humana”, a um “rosto” (Lévinas, 1994a: 227). Ser próximo é, deste modo, “*vir de face, manifestar-se desfazendo a manifestação*”. Tal é o rosto, dissemo-lo, ponto em que a epifania se faz proximidade” (Lévinas, 1994a: 229). Sendo o “próximo” apenas “o que tem um sentido imediatamente, antes que se lhe o atribua”, ele só pode ser “Outrem, *aquele* que tem um sentido antes que se lhe o dê.” E sendo “entendimento de singularidade a singularidade”, “fraternidade com o próximo”, a linguagem é “responsabilidade por Outrem”, pela sua “dor” e pela sua “falta” – uma responsabilidade que “não reenvia à minha liberdade” (Lévinas, 1994a: 233).

6 A fruição como vulnerabilidade

O facto de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* poder ser visto, no que se refere à descrição da sensibilidade, como uma espécie de síntese entre *Totalité et Infini* e “Langage et proximité” – na medida em que a sensibilidade é ali descrita, simultaneamente, em termos de fruição e em termos de contacto e proximidade -, ele introduz, no entanto, pelo menos duas novidades significativas: coloca, ao lado da fruição, a “ferida” ou “sofrimento” como um dos termos – e momentos – da sensibilidade, cuja “significação” reafirma ser a proximidade; qualifica a sensibilidade – a fruição e a ferida/sofrimento – como “vulnerabili-

dade”, hiperbolizando, assim, o carácter receptivo ou passivo que aquela assume (Lévinas, 1990: 102-3). O que significa, também, que *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* acarreta, em relação a *Totalité et Infini*, a deslocação do centro de gravidade do Eu para o Outro, rompendo com um certa simetria da relação entre Eu e Tu que estava presente nesta última obra e, sobretudo, em “Langage et proximité”.³¹

A ferida introduz, na dialéctica da sensibilidade, a ruptura com uma existência entregue à fruição – mostrando, dessa forma, a sua própria insuficiência.³² Sem uma tal ruptura, seria difícil entender o aparecimento da habitação e do trabalho, da posse e da linguagem como sequência da própria fruição.³³ De facto, como Lévinas reconhece, há na sensibilidade uma “ambiguidade inultrapassável”: sendo vulnerabilidade, ela pode ser mera fruição, abandono à animalidade que se compraz em si própria; mas, por isso

³¹ Como diz Ciaramelli, referindo-se ao tratamento da sensibilidade em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: “Eis a novidade radical em relação a *Totalité et Infini*. A exposição ao outro não se acrescenta ao um para o levar do interior para o exterior: na sua própria corporeidade, de que os movimentos são fadiga e a duração envelhecimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, quer dizer, arrancamento à fruição, devoção ao outro. A imediatidade da sensibilidade é a exposição a outrem, a proximidade do rosto.” (Ciaramelli, 1989:94).

³² “A imediatidade do sensível, que não se reduz ao papel gnosiológico assumido pela sensação, é exposição à ferida e à fruição – exposição à ferida na fruição – o que permite à ferida atingir a subjectividade do sujeito comprazendo-se em si e afirmando-se para si” (Lévinas, 1990:104).

³³ Se é verdade que esse aparecimento era explicado, em *Totalité et Infini*, a partir da “insegurança” que surge no seio da fruição e da “inquietação” subsequente, restava a questão de saber a que atribuir tal insegurança e tal inquietação.

mesmo, ela pode também ser para o outro, ser “significação para o outro e não para si” (Lévinas, 1990: 127). Ora, “ser para o outro” não é uma forma de sentido alternativa ao conhecimento, mas o próprio sentido do sentido – só possível, portanto, pela sensibilidade como vulnerabilidade (Lévinas, 1990: 105). A ruptura introduzida pela ferida só se efectiva, verdadeiramente, quando a dor se transmuta em renúncia e generosidade, quando, e não apenas metaforicamente, se dá ao outro “o pão da sua boca” (Lévinas, 1990: 119-20). A sensibilidade é, assim, contacto, capacidade de ser *tocado* pelo outro, “exposição ao outro”, “ser agarrado” em vez de “agarrar”, “passividade da presa” em vez de “actividade do caçador de imagens”, “obsessão por um outro que não se manifesta” em vez de “acto intelectual de apreensão” (Lévinas, 1990: 120-1). No glossário levinasiano, “maternidade, vulnerabilidade, responsabilidade, proximidade, contacto” não são senão formas diferentes de nos referirmos à sensibilidade (Lévinas, 1990: 122). Aliás, a própria visão, no seu sentido primário, não deixa de ser contacto e proximidade, carícia do “visível” e do “audível”, “exposição ao ser” – que, por assim dizer, se efectua a distância (Lévinas, 1990: 128).

A proximidade de que aqui se fala não é, obviamente a proximidade física, a contiguidade, a ocupação de um mesmo espaço ao alcance do olhar ou da mão - já que, como dissemos, toda a proximidade pressupõe sempre, de uma forma ou outra, a proximidade do Próximo, a “humanidade” (Lévinas, 1990: 129). Mas o Próximo não é um outro distante de que, ao aproximar-se, o Eu faria um próximo. Pelo contrário: Próximo é o que permite que o Eu seja Eu, se constitui como subjectividade – pelo que “a signi-

ficção própria da subjectividade é a proximidade” (Lévinas, 1990:136). À palavra do Outro que o interpela, o sujeito pode recusar-se a responder, oferecendo o silêncio ou a violência. Mas, ao fazê-lo, o sujeito está a negar-se a si próprio como sujeito, já que só é Eu enquanto resposta a um Tu, enquanto responsabilidade perante e por um Tu. O Tu tem, assim, uma primazia absoluta sobre o Eu; o cogito é já um derivado. A proximidade, o contacto com Outrem não é “fusão” entre o Eu e o Outro, antes pressupõe quer a não anulação da alteridade do Outro quer a não supressão do Eu no Outro (Lévinas, 1990:137).

Se a proximidade é “fruir e sofrer pelo outro” (Lévinas, 1990:144), vulnerabilidade e passividade, então “o acto de falar é passividade da passividade”, já que implica “a veracidade e a sinceridade que a troca de informações – interpretação e descodificação de signos – já supõe” (Lévinas, 1990:147-148). E se é verdade que “a sensibilidade, o sentido enquanto tal, provém do rosto do Outro”, este é, essencialmente, palavra, um rosto que fala mesmo antes de falar (Lévinas, 1995:135).³⁴ Compreende-se assim que o que está em jogo, no aceder ao rosto do outro, não é o olhar. Mesmo quando este está em jogo, ele é um olhar “no sentido de, por assim dizer, escutar o rosto” (Lévinas, 1995:136); o contacto, a proximidade - o tacto - torna-se ouvido.³⁵ Mas este fa-

³⁴ “Diz-se ‘Bom dia’ antes de se falar um com o outro; é a saudação que provoca esta abertura a. Num certo sentido, o pensamento, o próprio cogito, é sempre palavra. Não se trata, aqui, da questão psicológica de saber se pode haver um pensamento sem palavra. Mesmo se isso existe, a pensamento quer ser palavra. E, falando (dirigindo-lhe a palavra) já se encontrou o Outro.” (Lévinas, 1995:135).

³⁵ Assim, observa Bailhache, “contestando o pri-

lar não é uma relação simétrica, entre o um Eu e um Tu, como o pretende Martin Buber (Lévinas, 1995: 142); o Outro – a sua fala – “afirma-se como mandamento” que é “um apelo à responsabilidade”, “que exige não apenas uma resposta mas responsabilidade” (Lévinas, 1995:137). E responsabilidade porque a relação com o Outro “tem como ponto de partida a sua fraqueza. Ela consiste em ser tocado pelo seu ser-exposto-à-morte” (Lévinas, 1995:137).³⁶ Ora, isso é precisamente aquilo a que a tradição, teológica e não só, chama a misericórdia³⁷. É essa

vilégio concedido à visão na nossa tradição, Lévinas desperta a voz e, portanto, a escuta. O sujeito é, aqui, um sujeito obediente, determinado primordialmente pelo ouvido.” (Baillache, 1994: 255). Como referimos em nota anterior, a ênfase que Aristóteles dá à visão não obsta a que, ao mesmo tempo, considere que, “para a mente, e indirectamente, a audição é a mais importante [de entre a vista e a audição]”, e a que, também indirectamente, “dá o maior contributo para a sabedoria” – na medida em que tem a ver com o discurso, “que é a causa da aprendizagem”. (Aristóteles, 436b-437a, 1995a: 217-9).

³⁶ Uma das melhores ilustrações literárias desta fórmula de Lévinas – mas, ao mesmo tempo, da sua terrível falibilidade em termos práticos - é, sem dúvida, o seguinte passo de Primo Levi: “A presença, ao vosso lado, de um companheiro mais fraco, ou mais inerme, ou mais velho, ou demasiado jovem, que vos obceca com os seus pedidos de ajuda, ou com o seu simples ‘estar-aí’ que é já, por si próprio, uma súplica, é uma característica da vida no *Lager*. O pedido de solidariedade, de uma palavra humana, de um conselho, tão-só de uma escuta, era persistente e universal, mas satisfeito muito raramente” (Primo Levi, *I Sommersi e i Salvati*, apud Ciaramelli, 1989: 28).

³⁷ Cujo sentido S. Tomás de Aquino esclarece da seguinte forma: “‘A misericórdia, diz Santo Agostinho, é a compaixão que o nosso coração experimenta em face da miséria de outrem, sentimento que nos impele a vir em sua ajuda se o pudermos fazer.’ A palavra misericórdia significa, com efeito, um coração tornado miserável pela miséria de outrem. Ora a miséria é o oposto da felicidade (...)” (Aquino, 1997: 2ª

“misericórdia pelo Outro” que, no entender de Lévinas, constitui precisamente o Bem (Lévinas, 1995: 143) – que Platão, tantas vezes citado por Lévinas, coloca para além do ser, no limite do mundo inteligível.

7 Alguns paradoxos levinasianos

A descrição levinasiana da sensibilidade não é, certamente, isenta de paradoxos. Retemos, nesta conclusão, os três que nos parecem mais decisivos.

O primeiro, e talvez o maior deles todos, é o de tentar dizer, em linguagem que *já é* da cultura e da sociedade, uma sensibilidade e uma relação com o Outro que estão antes da linguagem, da cultura e da sociedade. A metáfora, a alegoria, a hipérbole e outros recursos estilísticos, mais próprios das linguagens poética e religiosa do que da filosófica – pelo menos da forma como a tradição entende a filosofia -, representam uma forma de lidar com este paradoxo, intentando que o dizer, mais do que dizer, possa sugerir e dar a entender.

O segundo paradoxo reside no facto de aquilo a que se costuma chamar a “filosofia” levinasiana visar, mais do que uma construção, uma destruição - ou “desconstrução” - das categorias, teses e doutrinas filosóficas, buscando uma espécie de “grau zero”

Parte da II Parte, Questão 30, Artigo 1). Acrescente-se que S. Tomás considera também que, das virtudes que têm a ver com a nossa relação com o próximo, “em si mesma, a misericórdia é a maior das virtudes, pois que lhe é próprio dar aos outros e, mais importante ainda, aliviar a sua indigência, o que é eminentemente próprio de um ser superior. Assim, mostrar-se misericordioso é olhado como próprio de Deus, e é por aí que, sobretudo, se manifesta o Ele ser todo poderoso” (Ibidem, Artigo 4).

do pensamento, de um pensamento “do exterior”, que permita, enfim, dar a pensar aquilo que está antes e depois – mas não dentro - do próprio pensamento.

O terceiro e último paradoxo tem a ver com o ponto de chegada da descrição levinasiana da sensibilidade - a ética como “filosofia primeira”. Com efeito, esta não é uma ética no sentido kantiano do termo - não procura responder à questão “que devo fazer?” -, sendo antes uma ética que, enquanto abertura ao Outro como Outro, se situa antes da ética, no ponto em que se decide se se quer ou não ser ético. O paradoxo reside, aqui, no facto de um projecto profundamente ético revelar, de forma clara, a incerteza, a fragilidade e, porque não dizê-lo, a *improbabilidade*, de toda a ética.

Mas é o carácter paradoxal de um pensamento um sinal da sua fraqueza? Pelo contrário; diríamos mesmo que a força de um pensamento se mede, precisamente, pelos paradoxos que se revela capaz de suportar. Pois, como o mostra o desenvolvimento do próprio pensamento lógico-matemático, os paradoxos são, por via de regra, pontos de ruptura que, obrigando o homem a pensar-se a si próprio, o levam a um aprofundamento da sua própria humanidade. Talvez resida aí, precisamente, o fascínio que, leitura após leitura, a obra de Lévinas nunca deixa de suscitar.

8 Bibliografia

Alves, Maria Fernanda Bernardo, 2000, *Transcendência e Subjectividade. A “subject-illeidade” ou a responsabilidade ética como incondição do sujeito em Emmanuel Lévinas*, 2 vols., Tese de

- Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Aquino, S. Tomás de, 1997, *Somme Théologique*, Paris, Éditions du Cerf, <http://panoramix.univer-paris1.fr/CHPE/Textes/Thomas/Somme>.
- Aristóteles, 1991, *Métaphysique*, Tome 1, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin,.
- Aristóteles, 1995a, “On sense and sensible objects”, in *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Cambridge Mass., Londres, Harvard University Press.
- Aristóteles, 1995b, *De l’Âme*, Paris, Les Belles Lettres.
- Atterton, Peter, 2001, “From Transcendental Freedom to the Other: Levinas and Kant”, in Melvyn New, Robert Bernasconi, Richard A. Cohen (Org.), *In Proximity: Emmanuel Levinas and the 18th Century*, Lubbock, TX, Texas Tech University Press, <http://www.sandiego.edu/~atterton/Publications/LevinasandKant.htm>
- Baillache, Gérard, 1994, *Le Sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, PUF.
- Barthes, Roland, 1998, *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70.
- Beavers, Anthony F., 1993, *Emmanuel Levinas and the Prophetic Voice of Postmodernity*, <http://cedar.evansville.edu/~tb2/trip/prophet.htm>.
- Beavers, Anthony F., 2001, “Kant and the Problem of Ethical Metaphysics”, in Melvyn New, Robert Bernasconi, Richard A. Cohen (Org.), *In Proximity: Emmanuel Levinas and the 18th Century*, Lubbock, TX, Texas Tech University Press, http://cedar.evansville.edu/~tb2/trip/kant_ethics.htm.
- Beavers, Anthony F., *Introducing Levinas to Undergraduate Philosophers*, http://cedar.evansville.edu/~tb2/trip/levinas_intro.htm.
- Bentham, 1995, Jeremy, *The Panopticon Writings*, Edited and introduced by Miran Bozovic, Londres, Nova York, Verso.
- Bíblia Sagrada*, 1996, Edições S. Paulo, Lisboa.
- Chalier, Catherine, 1997, *Lévinas: l’Utopie de l’Humain*, Paris, Albin Michel.
- Ciaramelli, Fabio, 1989, *Transcendence et Éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles, Ousia.
- Cornford, F. M., 1981, *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*, Lisboa, Gulbenkian.
- Descartes, René, 1994a, “Lettre au Marquis de Newcastle”, 23 Novembre 1646, in *Oeuvres Philosophiques*, Tome III, Paris, Classiques Garnier.
- Descartes, René, 1994b, “Lettre de l’auteur à celui qui a traduit le livre laquelle peut servir de Préface”, *Oeuvres Philosophiques*, Vol. III, Paris, Classiques Garnier.

- Descartes, René, 1997, "Règles pour la direction de l'esprit", in *Oeuvres Philosophiques*, Vol. I, Paris, Classiques Garnier.
- Eliade, Mircea, 1994, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Asa.
- Erler, Michael, Schofield, Malcolm, 1999, "Epicurean ethics", in Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield (Org.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.
- Frade, Pedro Miguel, 1992, *Figuras do Espanto. A fotografia antes da sua cultura*, Lisboa, Asa.
- Goffman, Erving, 1996, *La Mise en Scène de la Vie Quotidienne, 1. La Présentation de Soi*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Heidegger, Martin, 1966, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard.
- Husserl, Edmund, 1994, "Les Méditations Cartésiennes", in *Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Paris, PUF.
- Jay, Martin, 1994, *Downcast Eyes. The denigration of vision in twentieth-century French thought*, Berkeley, University of California Press.
- Kant, Immanuel, 1989, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70.
- Kearney, Richard, 1993, "Postmodernisme e imagination éthique", in Jean Greisch, Jacques Rolland, (Org.) *Emmanuel Lévinas: L'Éthique comme Philosophie Première*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Leroi-Gourhan, André, s/d, *O Gesto e a Palavra. 1- Técnica e Linguagem*, Lisboa, Edições 70.
- Lévinas, Emmanuel, 1990, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, Paris, Kluwer Academic.
- Lévinas, Emmanuel, 1991, *Transcendência e Inteligibilidade*, Lisboa, Edições 70.
- Lévinas, Emmanuel, 1993a, "Diachronie et représentation", in Jean Greisch, Jacques Rolland (Org.), *Emmanuel Lévinas: L'Éthique comme Philosophie Première*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Lévinas, Emmanuel, 1993b, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin.
- Lévinas, Emmanuel, 1993c, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard.
- Lévinas, Emmanuel, 1994a, "Langage et proximité", in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin.
- Lévinas, Emmanuel, 1994b, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic.
- Lévinas, Emmanuel, 1995, "Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview" (Entrevista de Hans Joachim

- Langer, publicada na revista alemã *Spuren*, Hamburgo, n° 30, 1987), in Arno Münster (Org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas*, Kimé, Paris.
- Lyon, David, 1994, *Electronic Eye. The rise of surveillance society*, Cambridge, Polity Press.
- Malka, Salomon, 1989, *Lire Levinas*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1995, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1996, *Sens et Non-sens*, Paris, Gallimard.
- Morin, Edgar, s/d, *O Paradigma Perdido: a Natureza Humana*, Lisboa, Europa-América.
- Peters, F. E., 1983, *Termos Filosóficos Gregos*, Lisboa, Gulbenkian.
- Platão, 1972, *A República*, Lisboa, Gulbenkian.
- Platão, 1994a, “Phèdre”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard.
- Platão, 1994b, “Théétète”, in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard.
- Poster, Mark, 1990, *The Mode of Information*, Cambridge, Polity Press.
- Santo Agostinho, 2001, *Confissões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Sartre, Jean-Paul, 1995, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- Simmel, Georg, 1981, *Sociologie et Épistémologie*, Paris, PUF.
- Striker, Gisela, 1996, “Epicurean hedonism”, in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press.