

philosophy @ LISBON

International eJournal
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

n. 6 | 2017



ISSN 2182-4371

www.cful.lettras.ulisboa.pt

E. Levinas, “Pensar a morte a partir do tempo”. Tradução e posfácio

Tomás N. Castro

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa¹

in memoriam

Professora Doutora Cristina Beckert

Resumo

Na primeira parte deste trabalho proporemos uma nova tradução de “Pensar a morte a partir do tempo [Penser la mort à partir du temps]”, uma conferência proferida por Emmanuel Levinas; na segunda parte discutiremos a temporalidade e a duração (especialmente referindo Bergson) como conceitos importantes para compreender as ideias que subjazem à conferência de 1976.

Palavras-chave: Levinas; morte; tempo; Bergson.

Abstract

In the first part of this paper we will propose a new Portuguese translation of “Thinking about death on the basis of time [Penser la mort à partir du temps], a conference made by Emmanuel Levinas; in the second part we will discuss temporality and duration (with special reference to Bergson) as important concepts to understand the underlying ideas of the 1976 conference.

Keywords: Levinas; death; time; Bergson.

1. tomas.castro@campus.ul.pt

Este trabalho foi originalmente apresentado no ano lectivo de 2013/2014, na cadeira de Filosofia Contemporânea, regida pelos Professores Doutores Cristina Beckert e Carlos João Correia, aos quais muito agradecemos o interesse demonstrado e o incentivo à sua publicação.

Tradução de Emmanuel Levinas, “Penser la mort à partir du temps” in *Dieu, la mort et le temps*, éd. Jacques Rolland (Paris: Bernard Grasset, 1993), 123-129.

Sexta-feira, 14 de Maio de 1976

Pensar a morte a partir do tempo – e não, como em Heidegger, o tempo a partir da morte –, é um dos convites que se retira de um apanhado do utopismo de Bloch. Por outro lado, partir do colocar em questão, neste utopismo, do sentido dado à emoção que acolhe a morte (melancolia de uma obra falhada). Realçar a questão que a morte suscita na proximidade do próximo, questão que, paradoxalmente, é a minha responsabilidade pela sua morte. A morte abre para o rosto do Outro, que é expressão do mandamento «Não matarás». Procurar partir do assassinio como proponente do sentido completo da morte.

Assim encontramos os traços já sugeridos na fenomenologia da morte. O fim que se inscreve na morte e a questão para lá de toda a modalidade dóxica, questão originária, sem estatuto de questão, sem tese, questão pura que se levanta, questão como puro levantar de questão. Daí a questão que aqui se propõe. Será que podemos procurar o sentido da morte a partir do tempo? Não se mostra ele na diacronia do tempo, entendido como em relação a outro? Será que podemos entender o tempo como relação com o Outro, em vez de ver nele a relação com o fim?

Põe-se um problema prévio. Há um entendimento do tempo, mesmo que o temporal, aquilo que devém, choque com a razão? Como dar um sentido ao tempo quando, para a filosofia, a identidade é a identidade do Mesmo, quando a inteligibilidade se apraz assim no Mesmo, se apraz no permanecer [l'être] na sua estabilidade de Mesmo, se apraza assimilar o Outro no Mesmo, quando toda a alteração é insensível, quando o entendimento assimila o Outro no Mesmo?

Pensando naquilo que é a racionalidade do devir em Hegel, podemos afirmar que o Mesmo conserva o seu estatuto racional, apesar da força da negatividade atribuída ao sujeito e ao seu papel. Existe a possibilidade de pensar a identidade do idêntico e do não-idêntico, na qual persiste uma racionalidade do Mesmo. Tudo aquilo que não coincide consigo-mesmo, tudo aquilo que ainda está em devir, passa ainda por puramente subjectivo, por romântico. A inquietude, a procura, o desejo e a questão no seu apelo de questão, a questão como rogo endereçado ao outro, tudo isto está mal cotado entre os valores positivos, tudo isto é interpretado como diminuição destes valores positivos e como conhecimentos pobres. Aquilo que aqui queremos sugerir é que podemos pensar estas privações mal cotadas segundo outros critérios.

Mas estas privações e o devir temporal em si referem-se, no nosso usual intelectualismo, à estabilidade e à realização daquilo que é presente a si, daquilo que chegou a um termo. O termo seria presente vivo, estabilidade capaz de se

apresentar e de se representar, de se manter inteira em presença, de nela ser tomada em conta. Daí o fraccionamento do tempo em instantes, em átomos idênticos, em pontos, cabeças de alfinete, puros «onde» e «quando» como nascimento e extenuação numa pura espessura. Referência ao consistente.

Daí a confusão que feita entre tempo e ser que dura no tempo.

Husserl, que reconduz à temporalidade a derradeira inteligibilidade, reconduz-lhe toda a eternidade das ideias (eternidade como omni-temporalidade), Husserl, que descobre a génese de todo o ser e de todo o sentido no presente vivo, descreve esta temporalidade imanente como um *fluxo* ou um fluir [courant] de qualidades sensíveis. No fluxo há uma tácita pressuposição da composição do tempo em instantes. O tempo é forma de qualidades que, correndo, se alteram, fluxo de quididades identificáveis através da sua ordem no tempo. Ainda que o tempo seja forma destas qualidades, a própria forma não reconstitui a identidade? A forma recorda a identidade, o estatuto da identidade do conteúdo. Forma de qualidades, de sensações que se interpretam como quididades, dados, elementos do saber e do aparecer, discerníveis através da sua ordem no tempo. Os instantes passam como se fossem eles as coisas. Correm, mas não são retidos ou «pro-tidos» [«protenus»].

A categoria do Mesmo que ordena estas descrições não é colocada em questão. O devir é uma constelação de pontos idênticos. O outro permanece um outro mesmo, idêntico a si-mesmo, discernível exteriormente pelo seu lugar nesta ordem. A compreensão do tempo residiria na relação entre um termo idêntico a si-mesmo e a presença. Toda a alteração do idêntico encontraria identidade nesta co-presença regida pela retenção e pela protensão. Esta possibilidade, de a sincronia dos termos ser a própria prova do seu sentido, assegura à diferença dos termos a estabilidade do instante, onde tempo e real continuam a confundir-se. A identidade do termo, não remetendo senão a si-mesmo, fica assim assegurada.

A inquietude, o não-reposo do tempo apazigua-se nesta análise. A possibilidade da representação e da co-presença é a possibilidade da presença que é a possibilidade do termo numa ordem (começo ou fim), é deste modo a possibilidade da própria noção de original ou de último, do termo que não remete senão a si-mesmo. Racionalidade do repouso, da positividade, isto é, do ser.

A última metáfora do tempo seria o fluxo, o escoamento de um líquido – metáfora retirada do mundo dos objectos, mesmo que deva abarcar a fonte de toda a objectividade. O tempo não está então pressuposto, como o suporte de todo o momento?

Podemos supor que o fluxo do fluir e do escoamento das coisas e que o movimento em si-mesmo são metáforas apropriadas do fluxo da consciência, e que, em si, o fluxo não pode dizer-se senão do tempo, que não se confunde com o conteúdo que dura. Esta seria a concepção bergsoniana de duração, que precede o conteúdo que dura. Mas poderemos nós imputar esta concepção a Husserl, para quem o tempo é sempre pensado a partir do conteúdo? Husserl responde negativamente à questão «Não supõe o fluxo de tempo um outro tempo?». O fluxo seria originalmente o traço da descrição da consciência.

A dedução heideggeriana do êxtase do tempo a partir do ser-para-a-morte, que se antecipa sem que este antecipar-se seja apropriado de alguma coisa fluvial, especulativamente é mais satisfatório que qualquer imagem de rio.

Mas seremos subsidiários da imagem do fluxo para compreender o tempo irreduzível à identidade do Mesmo? O não-reposo do tempo, aquilo pelo qual o tempo determina a identidade do Mesmo, poderá significar de outro modo, senão segundo a mobilidade contínua, que a metáfora privilegiada do fluxo sugere? Para responder a esta questão é preciso perguntar-se se Mesmo e Outro não devem o seu sentido senão à distinção entre qualidade e quiddidade, isto é, ao dado no tempo e ao discernível. Dito de outro modo, o não-reposo ou a inquietude do tempo não significam senão, antes de toda a terminologia ou recurso a termos que não recorram a nenhuma imagem fluvial ou de escoamento, uma inquietude do Mesmo pelo Outro que não tira nada ao discernível e ao qualitativo? Inquietude que se identificaria como indiscernível ou que não se identificaria por nenhuma qualidade. Identificar-se, deste modo, identificar-se sem se identificar, é identificar-se como *mim [moi]*, identificar-se interiormente sem se tematizar, sem aparecer. Identificar-se sem aparecer e antes de se apoderar de um nome.

Aquilo que entrevemos nos fenómenos como a procura e o nela devir, que podem significar em mim uma relação entre aquilo que não se diz, ausente por defeito, mas que, inqualificável, não saberia coincidir com nada, nem constituir um presente com coisa alguma, ou abrigar-se numa representação, num presente. Nenhum presente teria capacidade para mensurar este inqualificável totalmente outro que um termo [tout autre que terme], totalmente outro que um conteúdo. Porque, infinito, este inqualificável seria inconcebível.

O tempo e todos os fenómenos temporais (procura, questão, desejo, etc.) são sempre analisados por defeito. Não podemos, nestes fenómenos, pensar o seu vazio, a sua incompletude como um passo para-lá do conteúdo, um modo de relação com o in comportável, com o infinito de que não podemos dizer o termo?

A relação com o infinito é uma questão insustentável, irrepresentável, sem

exactidão para se deixar designar, salvo o abarcar da compreensão onde o sucessivo se sincroniza. O infinito não exclui, contudo, a procura, isto é, a sua ausência não é pura ausência. A procura não seria a não-relação com o diferente, mas relação com o singular, relação de diferença na não-indiferença, excluindo toda a medida comum, fosse essa a última, a comunidade, a co-presença. Restaria, contudo, uma relação, que seria a própria diacronia. Haveria que pensar o tempo como a própria relação com o Infinito. A procura ou a questão não seriam deficiência de uma qualquer possessão, imediatamente relação com o para-lá da possessão, com o incompreensível onde o pensamento se rasgaria.

Sempre. Rasgar-se-ia sempre. Sempre, ao explicar o como desse rasgar. O sempre do tempo seria fabricado por essa desproporção entre o desejo e aquilo que é desejado – e esse desejo, ele mesmo, seria ruptura da consciência intencional na sua igualdade noético-noemática.

Busca como questionamento, questionamento antes de toda a questão sobre o dado. *Infinito no [dans]* finito. Fissão ou colocar em questão daquilo que interroga. Isto seria a temporalidade.

Mas o que pode significar esse *em [dans]*? Colocar-me em questão pelo outro enquanto apelo à minha responsabilidade, a qual me confere uma identidade. Questionamento pelo qual o sujeito consciente se liberta de si-mesmo, onde está cindido, mas por excesso, por transcendência: aí se encontra a inquietude do tempo como despertar [éveil]. Esta perturbação, pelo outro, coloca em questão a identidade onde se define a essência do ser. Essa fissura do Mesmo pelo insustentável Outro no centro de mim-mesmo, onde a inquietação perturba o centro em repouso e que não é reduzida a uma intelecção qualquer de termos – esta inquietação no centro de repouso, que ainda não está reduzido a pontos de identidade ardentes e brilhantes pela sua identidade, a eternidade mais velha que toda a inquietação sugerida por este repouso – é o acordar [réveil], é a temporalidade.

É necessário pensar eticamente este rasgar do Mesmo pelo Outro. A recorrência desta identificação do Mesmo é suportar toda a paixão ao ponto de sofrer, isto é, sofrer uma intimação sem se furtar, sem se evadir na representação para enganar a urgência. Estar no acusativo antes de todo o nominativo. A identidade interior significa justamente a impossibilidade de se manter em repouso. Ela é imediatamente ética.

O tempo, mais do que uma corrente de conteúdos da consciência, é a versão do Mesmo para o Outro. Versão para o outro que, enquanto outro, preservaria ciumentamente, nessa versão inassimilável à representação, a diacronia temporal. Como o imemorial no lugar da origem, é o in-

finito que é a teleologia do tempo. Esta versão para o Outro responde, de acordo com uma intriga múltipla, por outrem, meu próximo. Responsabilidade inacessível, urgência que me identifica insubstituível e único.

O sempre do tempo, a impossibilidade da identificação de Eu e do Outro, a síntese impossível de Mim e do Outro. Diacronia. Diástole. Impossibilidade de compor sobre o mesmo solo, de com-pôr no mundo, impossibilidade como o fugir da terra debaixo dos meus pés.

«Incessância [Incessance]» desta diferença. Diacronia. Paciência desta impossibilidade, paciência como extensão de tempo, paciência ou passividade, paciência que não se reconduz à anamnese totalizante do tempo. Lapso de tempo irrecuperável que sublinha a impotência da memória face à diacronia do tempo. Impotência da memória face ao lapso de tempo na imagem do fluxo que sublinha a diacronia do tempo.

A diferença não difere como uma distinção lógica mas como uma não-indiferença, como desejo do incomportável, desejo do infinito. Contra todas as boas lógicas e ontologias, realidade do impossível onde o Infinito que me coloca em questão é como um mais no menos.

Não-indiferença ou desejo como «tendência» distinta das tendências eróticas. O erótico como impaciência nesta paciência, como a própria impaciência. Versão do Mesmo e não intencionalidade que é correlação, que se absorve no seu correlato, que se sincroniza com o compreensível, o dado. A versão [version] vira-se para [vers], mas de outro modo.

Para o Infinito, o englobante seria insuficiente.

Posfácio

ETERNO

Tra un fiore colto e l'altro donato

l'inesprimibile nula

G. Ungaretti, *L'allegria*

Em *Totalidade e Infinito*, E. Levinas caracteriza o movimento metafísico como uma «trans-ascendência», o que corresponde a uma tentativa de rejeitar a ontologização presente na filosofia ocidental, um distanciamento expressivo do «modo de existir do ser exterior».¹ A transcendência dá conta de uma alteridade fundamental e irreduzível, a máxima impossibilidade de mesmidade, que é o Outro. Na medida em que, em absoluto, o Outro não é passível de ser objecto de identidade – nem alvo de contraposição identitária ou exercício dialéctico – e, face ao ilimitado da sua diferença, dá-se a ruptura fundamental. O *Outro* pede um *outro* modo de pensar; uma relação com *outro* pensa-se numa *outra* linguagem, em que o Mesmo não se apodere dele² – ao invés de totalizar o Outro, inaugurar um laço. Esta relação metafísica permite, na lógica levinasiana, uma relação com o ser³ na qual a primazia se encontre na manifestação do conhecido e não na determinação que o sujeito do conhecimento imprima no primeiro. O desejo metafísico é «a essência da teoria»⁴ se, por *teoria*, se considerar uma contemplação (na sua semântica helénica) ou um acto de inteligência (em expressão latina).

A *ontologia*, contudo, detém-se na mostraçãõ e entra sempre na crítica da nomeaçãõ do ser; a *ética* de Levinas, contra esta posiçãõ tradicional, questiona e anula o Mesmo e a sua espontaneidade (o seu «egoísmo» filosófico) para que a presença do Outro não seja nunca ameaçada. Negando a entificação do ser,⁵ é necessário reler a existência e a transcendência, a primeira em sentido lato e a segunda em sentido estrito, à luz desta nova significaçãõ ética. As relações entre ser e não-ser são tradicionalmente expressas

1. «La transcendance par laquelle le métaphysicien le désigne, a ceci de remarquable que la distance qu'elle exprime – à la différence de toute distance – entre dans la *manière d'exister* de l'être extérieur.» Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), 5.

2. «Au lieu de constituer avec lui, comme avec un objet, un total, *la pensée consiste à parler.*» Levinas, *Totalité*, 10.

3. Note-se: uma relação com o *ser*, na sua exterioridade, e não na sua totalização como um *ente*.

4. «La relation théorique n'a pas été par hasard le schéma préféré de la relation métaphysique. Le savoir ou la théorie signifie d'abord une relation avec l'être telle, que l'être connaissant laisse l'être connu se manifester en respectant son altérité et sans le manquer en quoi que ce soit, par cette relation de connaissance. En ce sens, le désir métaphysique serait l'essence de la théorie.» Levinas, *Totalité*, 12.

5. Esta relação com o ser que habitualmente se dá na ontologia chega mesmo a ser chamada de «neutralização» por Levinas; cf. *ibid.* 16.

como *temporalidade*. O «outro modo de ser» deste filósofo de origem lituana implica alterações na ordem do ser e afecta a sua fenomenalidade. Para chegar a uma temporalidade capaz de responder à subjectividade, veremos agora dois conceitos muito próprios, um de «duração» e outro de «fluxo».

O filósofo francês H. Bergson, na sua primeira obra, bem conhecida de Levinas, constata que surgem grandes dificuldades quando se tenta captar o contínuo temporal que, embora todos os esforços, não se deixa determinar. «É verdade que contamos os momentos sucessivos da duração [*durée*], e que, pela sua relação com o número, o tempo aparece-nos primeiramente como uma grandeza mensurável, inteiramente análoga ao espaço.»⁶ Contudo, sublinha que se deve fazer uma importante distinção: uma coisa é pensar em uma sucessão de estados intensivos e percepções da consciência, integradas numa continuidade simbólica na consciência, outra é a efectiva sucessão espacial do movimento. A duração em si, objecto da consciência que dela recebe os dados [*données*], é uma grandeza «intensiva se, todavia, as intensidades pudessem chamar-se grandezas»;⁷ a sua espacialização, para fins de inteligibilidade, é consequência do facto de não ser algo mensurável, a saber, uma quantidade. Diferentes momentos, à semelhança de passos num corredor ou a sucessão dos pêndulos de um relógio, são reconhecidos através da sua manifestação e, contudo, o tempo não é o movimento, mas sim «alguma coisa do movimento».

Esta constatação aristotélica, também assinalada por Bergson, estabelece uma relação, naquilo a que o filósofo do vitalismo chamará de «exterioridade», para processar em dados discretos um contínuo indistinto e distinguir diferentes momentos num *continuum* que é o fluxo aparentemente homogéneo da consciência. Por isso não parece tão estranha a ideia de uma «equivalência» entre a duração e o seu símbolo espacial – o tempo pode ser representado, como que simbólica ou metaforicamente no espaço, enquanto é apercebido como *tendo sido* ou *imaginado* num transcurso temporal, situado espacialmente para efeitos de *organização*; e, simultaneamente, não pode ser comportado nesta lógica, na medida em que um fluxo *presente* ou *contínuo* não se confina a uma linha espaço-temporal, no seu devir permanente à consciência.⁸ Compreende-se, assim, que Levinas observe que, para a concepção bergsoniana, «o tempo linear é espacialização do tempo».⁹

6. «Il est vrai que nous comptons le moments successifs de la durée, et que, par ses rapports avec le nombre, le temps nous apparaît tout d'abord comme une grandeur mesurable, tout à fait analogue à l'espace.» Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Œuvres* (Paris: PUF, 1984), 70.

7. «La vraie durée, celle que la conscience perçoit, devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs [...]» Bergson, *Essai*, 71.

8. Bergson, *ibid.* 144-5.

9. Notando, logo de seguida, o estatuto particular da matéria neste autor. «Pour Bergson, le temps linéaire est spatialisation du temps en vue de l'action sur la matière, laquelle est l'œuvre de l'intelligence.»

Se em Bergson a duração tem como traço distintivo a liberdade, nomeadamente na possibilidade de um futuro ou devir temporais alterarem a série da duração ou o modelo de inteligibilidade anteriores – o que é uma claríssima rejeição da concepção de tempo que encontramos no *corpus* platónico, segundo a qual ele é uma imagem móvel da eternidade imóvel –, esta actualização (numa acepção aristotélica) de sentido sempre nova¹⁰ das filosofias do «fluxo da consciência» – um outro exemplo seria o de W. James – encontra, num contexto e numa teleologia diversas, um traço comum com o utopismo de E. Bloch. Esta interpretação do marxismo assenta no cumprimento fáctico que o trabalho realiza; neste sentido, o cumprir-se é o próprio humano em acção. O *cumprir-se*, e a subjacente filosofia da história, já não é simplesmente o fim da história (com ou sem maiúscula) da *Fenomenologia do Espírito* de G. W. F. Hegel, antes a própria utopia. A dinâmica da *praxis* é a esperança, pura possibilidade do humano e não necessidade do espírito. O caminho para o fim da utopia é este carácter de actualização, sendo o futuro ou aquilo que ainda não é actual algo que apenas pode ser antecipado, sem consistência real, apenas virtual e pré-existente. Há, portanto, um mecanismo que tem a capacidade de projectivamente antever ou antecipar o tempo, uma temporalização do tempo. Por humano, Bloch (ainda num quadro óntico) considera o homem em acção, na sua essência de ser – o fim, nesta perspectiva, será fim essencial; o trabalho, caminho de manifestação do ser daquele ser em questão.¹¹ Esta a-presentação do ser na sua verdade, o labor até à verdade do ser, não está muito afastada da tese aristotélico-tomista sobre a adequação (*adaequatio*), sobretudo numa das definições de verdade de Tomás de Aquino («a verdade é (uma) adequação da coisa e do intelecto»¹²); a própria verdade (α-λήθεια), como *lembrará* M. Heidegger, contém em si um alfa privativo, a negação de uma raiz cujo sentido originário da sua etimologia é «ocultação».

Em *De outro modo de ser ou para-lá da essência*, Levinas recorre a E.

Emmanuel Levinas, "En deçà de Heidegger : Bergson" in *Dieu, la Mort et le Temps*, 66.

Resumindo, poder-se-á afirmar que a matéria tem, *tout court*, um estatuto de produção das faculdades intelectivas, uma certa realidade no espírito. De facto, em Bergson a matéria é alvo de um tratamento que pretende rejeitar tanto o idealismo como o materialismo (*sensu stricto*), sendo afirmando que a matéria «é um aglomerado de «imagens». E por «imagem» nós [Bergson] entendemos uma certa existência que é mais que aquilo a que o idealista chama de representação, mas menos que aquilo a que o realista chama de uma coisa [La matière, pour nous, est un ensemble d'« images ». Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose ...]». Bergson, *Matière et mémoire* in *Œuvres*, 161.

10. Bergson, *Essai*, 94.

11. Emmanuel Levinas, "Une autre pensée de la mort : à partir de Bloch" in *Dieu*, 108-112; "Lecture de Bloch (*suite*)", *ibid.* 113-116; "Lecture de Bloch (*fin*). Vers une conclusion", *ibid.* 117-122; "Sur la mort chez Ernst Bloch" in *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986), 62-76.

12. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, prima pars, q. 16, a. 1: «veritas est adaequatio rei et intellectus»; cf. *id.* *Summa Theol.*, prima pars, q. 16, a. 2; *id.* *Contra Gent.*, I, 59; *De Veritate*, q. 1, a. 1.

Husserl e às suas investigações sobre a consciência interna do tempo para o estudo do «vivido sensível», no quadro da problemática relação entre tempo e discurso, observando que «a sensação é a ambiguidade da fluência temporal do vivido e a identidade dos seres e dos acontecimentos que as palavras designam».¹³ Estamos ainda no quadro da fenomenalidade do ser, isto é, na situação da pluralidade das coisas, cuja manifestação sensível – num determinado vivido – acontece no tempo, no primado da temporalidade da qual a essência está captiva. Devemos citar, no entanto, a gênese da concepção de intencionalidade na querela contra o psicologismo, nomeadamente na distinção feita entre *vivido* e *sentido*, para situar a problemática da consciência interna do tempo. Na imanência (em sentido husserliano) do sentir a presentificação aparece, o conteúdo presentificado é sentido enquanto presença sentida, distinguindo-se aqui «presentação-do-agora» de «presentação-do-agora-mesmo-passado». Aliás, Husserl, no “Apêndice III”,¹⁴ considera três modos essenciais da consciência do tempo: o da sensação (na qual podemos diferenciar as modalidades de apresentação, retenção e protensão), o da presentificação (tética ou recordação, co-presentificação e iterativa ou expectativa) e a presentificação da fantasia (todos os modos anteriores mas em consciência de fantasia).

O «pai» da fenomenologia, no passo supra citado, afirma que é na sensação que a consciência interna do tempo se encontra. Na consciência, a temporalidade da sensação é um fluxo, uma imanência de dados do plano do vivido. Quer isto dizer que vem à consciência uma dispersão de impressões, onde podem ser organizadas segundo continuidade ou diferença, mas também diferindo no seio de uma organização que lhes confere uma certa «identidade». Levinas observa: «Mas, diferir na identidade, conservar o instante que se altera, isso é «pro-ter» ou «re-ter» esse instante!»¹⁵ Aquilo de que estamos a falar é de uma temporalidade tal que, mantendo uma certa identidade, a sua organização comporta uma decisiva e determinada diferença, fruto de uma cesura entre a própria sensibilidade e uma impressão originária (*Urimpression*), a espontaneidade de um presente que, na intencionalidade husserliana, mostra a dinâmica do presente vivo. E, embora se possa falar de uma «não-intencionalidade», como nos parece haver nesta leitura de Husserl, Levinas considera-a insatisfatória, porque ainda não se encontra *para-lá* da essência.¹⁶

13. «[...] la sensation est l’ambiguïté de la fluence temporelle du vécu et de l’identité des êtres et des événements que les mots désignent.» Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986), 39. Iremos acompanhar o argumento exposto.

14. Edmund Husserl, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, trad. Pedro M. S. Alves (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994), 107 [paginação da *Husserliana*, Band X].

15. «Mais diférer dans l’identité, maintenir l’instant qui s’altère, c’est le «pro-tenir» ou le «re-tenir!» Levinas, *Autrement qu’être*, 41. Com uma nomenclatura diversa e em contextos distintos, é certo, isto é semelhante ao que anteriormente foi avançado: a noção de um fluxo ou contínuo e de organização de dados temporais. Cf. Husserl, *Lições*, 52-3.

16. «Que la non-intentionnalité de la proto-impression ne soit pas perte de conscience – que rien ne puisse philosophy @LISBON

Na linguagem encontramos uma grave dificuldade, que é sintomática do grande problema para que o projecto levinasiano aponta, a nosso ver, com especial génio. Esquematizado, o problema argumentado tem como momentos decisivos: (i) parece encontrar-se, em quase todos os tipos de linguagem, uma interdependência quase-irredutível entre a expressão em si do verbo *ser* e a própria temporalização, porque (ii) parece que *ser* diz o tempo, de onde (iii) aparentemente *o ser* diz-se no tempo. A verbalidade do verbo, aquilo que é a conjugação em acção, é o seu tempo, modo e voz; ou seja, a temporalização, de que a flexão gramatical é expressão, é a essência (*esse*) do ser (*ens*). O verbo proferido ou pensado (não fazendo aqui uma distinção decisiva para os medievais), o Dito [*Dit*] (na nomenclatura de Levinas) é verbo do ser.¹⁷ A crise crono-lógica em questão, que nasceu da formulação levinasiana acerca da precedência (ou preced-ência?!) da metafísica, encontra como seu grande opositor Heidegger, cuja concepção de existência é considerada, por Levinas (e, *sui generis*, por J.-P. Sartre), historicamente confinada e reduzida. O nosso pensador tem como horizonte pensar o tempo como uma interrupção espaço-temporal, uma ruptura com a estabilidade substancial do desvelamento, em favor da alteridade. Contra Bergson, a *diacronia* de Levinas não se deixa captar, é uma ruptura, uma descontinuidade.

Nos limites do pensar, a morte¹⁸ é o contrário do aparecer, o fim dos fenómenos. «Encontramos a morte no rosto de outrem» porque «a situação do face-a-face seria a próprio completude do tempo».¹⁹ O olhar ético proposto por Levinas não pode senão inverter os termos da lógica heideggeriana de pensar o tempo a partir da morte, opor-se à fenomenologia da temporalidade da manifestação do ser (apropriado). Porque, no seio deste imperativo, naquilo que é o movimento verdadeiramente decisivo, o tempo [é] a relação com Outro, um rosto com um só, e apenas um, significado: a minha responsabilidade.

arriver à l'être clandestinement, qui rien ne puisse déchirer le fil de la conscience – *exclut du temps la diachronie irréductible* dont la présente étude essaie de faire valoir la signification derrière la *monstration* de l'être.» Levinas, *Autrement qu'être*, 43 (sublinhado nosso).

17. «L'essence – la temporalisation – c'est la verbalité do verbe. [...] La temporalisation, c'est le verbe de l'être.» Levinas, *ibid.*, 44.

18. Assinale-se uma nota de Levinas de importância decisiva para a interpretação das primeiras frases do texto *infra* traduzido: «La mort chez Heidegger n'est pas, comme le dit M. Wahl, « l'impossibilité de la possibilité », mais la « possibilité de l'impossibilité ». Cette distinction, d'apparence byzantine, a une importance fondamentale.» Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: PUF, 2004), 92.

19. «Nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui.» Levinas, "Lecture de Bloch (*fin*)", 122. «La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps [...] La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire.» Levinas, *Le temps*, 69.