

OS OUTROS DO OUTRO: O ESPAÇO DA ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE OCTAVIO PAZ, EMMANUEL LÉVINAS E JEAN-PAUL SARTRE

Rodrigo GUIMARÃES*

- **RESUMO:** Este ensaio busca rastrear os conceitos de *otredad* (Octavio Paz) *outrem* e *absolutamente outro* (Emmanuel Lévinas) e *Em-si*, *Para-si* e *Para-outro* (Jean-Paul Sartre) na literatura contemporânea a partir das reflexões desses pensadores no que se refere às diferentes formas de outramento pela palavra “literária” e “filosófica”. Para tanto, foram analisados, especialmente, os livros *El arco y la lira* e *La otra voz* (PAZ, 1986, 1990); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (LEVINAS, 1974) e *O ser e o nada* (SARTRE, 1997) nos quais se evidenciam, de forma mais intensa, os processos de ultrapassagem do sujeito cognoscente pelo Outro (em diferentes modalidades de atuação).
- **PALAVRAS-CHAVES:** Alteridade. Outro. Octavio Paz. Emmanuel Lévinas. Jean-Paul Sartre.

O saber que não nos pertence
e o desconhecimento que nos pertence
formam para mim a verdadeira sabedoria

José Lezama Lima (1996, p.17).

A máquina funcionando os seus compassos binários, a fixidez das pálpebras que encalha o olhar na claridade ou nos objetos que a luz do dia entra para dominar, enfim, as diferentes maneiras de soldar com as palavras a presença do reencontrável, possibilitando, assim, a contabilização da realidade.

Talvez, como sublinhou Jorge Luis Borges (2000), a facilidade com que aceitamos a realidade seja decorrente de uma intuição de que nada é real e que todos os instantes estão carregados “como uma arma”. Não é incomum a suspeição de que

* UNIMONTES – Universidade Estadual de Montes Claros. Departamento de Letras-Mestrado em Literatura Brasileira. Montes Claros, Minas Gerais, Brasil. 39401-365 – rodrigo.guima@terra.com.br
Artigo recebido em 1º de junho de 2011 e aprovado em 14 de setembro de 2011.

andamos sobre o lado avesso de um crime ou que outros caminham sobre os nossos passos e de que, no horizonte do Mesmo, infiltra-se o “outro do eu”.

O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1979), ainda jovem, também se deparou com o poder que a linguagem tem de fazer com que tudo pareça o mesmo e com seu efeito extraordinário de transformar “em divindades” as constantes lógicas.

É com demasiada facilidade que agarramos as palavras, mas quase não percebemos como elas se tornam objetos e envelhecem em nossas mãos. No entanto, os escritores, como bem observou Julio Cortázar (2007, p.23), sabem que “las palabras pueden llegar a cansarse y a enfermarse”, e essa operação, que deforma a palavra e a transforma em clichê, em estereótipo, constitui uma das variáveis de um processo que o autor argentino chama de “colonización de la inteligencia”.

Como desconsiderar a energia aforística das fórmulas “escreve-se para ser diferente do que se é” ou “escrever é tornar sua a linguagem”?

Não se trata, aqui, da ilusão de posse da linguagem ou das coisas que “prolongam” o nosso corpo, fazendo com que ele se encontre domiciliado pela autoridade da apresentação anamnésica ou pelo movimento centrípeto do ego, que o mantém entrincheirado em uma luz pedida de empréstimo ao pensamento do igual, que, não poucas vezes, serve de pórtico à ordenação ontológica do ser, do Ser que se projeta na obra. Só após o “lance” de Mallarmé e o seu estranhamento da razão e das palavras mais familiares ou, de maneira ainda mais incisiva, na segunda metade do século XX, que se postulou o ser da obra como a ruína do ser, possibilitando o advento de constatações ainda mais veementes, como as de Michel Foucault (1999), ao afirmar que a obra se faz pelo escarpamento sobre o abismo da própria ausência da obra. Acrescente-se aí a afirmação radical de Jacques Derrida (2004) que circunscreve a história da literatura como um gesto que se constrói a partir das ruínas de um monumento que nunca chegou a existir.

Quando reduzir o chão à necessidade dos dois pés já não era mais possível, muitos artistas, poetas e filósofos começaram a escutar a voz desse Outro que “centraliza”, cada vez mais íngreme e sem se nivelar, ou ainda, passaram a perceber o Outro do Outro e sua capacidade de rasgar, subitamente, a seda móvel do pensamento, lugar de encontro em que o “eu” enxadrista se instala e faz sua morada, seu endereçamento. Mas o Outro não está estruturado dentro da parte que lhe cabe, e se “isso” tem um lugar, trata-se de um *topos* não-apropriável, que faz engate na espessura do dizer, e não do dito, do “sendo” e não do ser, recortando a “realidade” de outra forma e modelando, de certa maneira, a própria possibilidade da realidade.

Esse Outro, que não se rende ao nosso uso, e que não cessa de nos despertar de nossos costumes e de nossos hábitos de “leitura”, é o que Octavio Paz (1990) chamou de “*otredad*”, Emmanuel Lévinas (1974) de “o absolutamente Outro”, e Jean-Paul Sartre (1997) de “Para-outro”.

Certamente que a concepção de Outro, nesses autores, não se encontra no mesmo diapasão semântico ou filosófico, e cada um deles construiu suas próprias janelas, seus amanhãs, mas em todos eles denota-se um campo de gravitação comum, qual seja uma visão antiessencialista do mundo, em que a linguagem é vista como um conjunto de instrumentos (às vezes transcendentais) e não como representações da realidade, evidenciando, assim, o desfalecimento da ordem ontológica (a presença do si a si da certeza). No entanto, ao soletrarem a dessubstancialização dos seres e ao sustentarem a interrupção da resposta que diz respeito à possibilidade de circundar o Outro, cada autor jogou em diferentes tabuleiros, inaugurando uma reflexão filosófica que se faz nos textos literários ou que a eles dizem respeito.

Esse Outro, do qual não se cunha uma moeda e que não se imobiliza em efígie, se desvanece no momento em que é encontrado, deixando, talvez, um rastro, um aceno tênue ao mover-se por entre contornos mínimos e ao molhar-se de muitos oceanos. Daí a sua multiplicidade e os seus desdobramentos em “os Outros do Outro”, expressão de manejo delicado, pois pratica uma abertura na imanência sem a ela se ordenar; e o sujeito, ao instituir um lugar de enfrentamento do Outro, acaba por constatar que provém do quadro que está a pintar, porém, sem coincidir com o espaço da tela, que mais se inaugura do que morre. Sob outra perspectiva, diz-se que o “eu” não habita o tic-tac da monotonia, o reino do idêntico e da auto-suficiência no sistema; ao reverso, ele é animado pelo Outro que não ele mesmo, apresentando como resultado o “Outro-no-Próprio”.

Para o poeta e crítico mexicano Octavio Paz, a presença do Outro, ou a experiência de “*otredad*”, diz respeito a uma inacessibilidade absoluta, expressa na forma de pura estranheza, estupefação, assombro, em suma, como horror. Esse horror diante da *otredad* difere do terror ou do temor, pois ele agrega, no mesmo ato, a fascinação e a repulsa tão recorrente nos relatos místicos. Em *El arco y la lira*, Octavio Paz (1986), ao se referir a algumas passagens do livro sagrado indiano, o *Bhagavad Gita*, identifica na figuração de Vishnu (que simboliza a “casa do universo”) uma totalidade composta por todas as formas, tanto as da vida quanto as da morte. Daí o horror que sua epifania causa, assegura Paz, pois, se o bem e o mal são indiscerníveis, “nossos atos perdem peso”. O horror, ao se manifestar, num mesmo plano e instante, como presença total e ausência absoluta, faz vacilar as referências do eu e instaura a suspeita de que esse Outro constitui também a mim mesmo.

Octavio Paz conclui que a experiência do Outro culmina na vivência da Unidade justamente com aquilo que nos parece tão alheio ou mesmo aversivo. São esses encontros com a *otredad*, esporádicos ou freqüentes, que, segundo Paz (1986), permeiam a criação poética, conferindo à sua voz (que é e não é sua) o epíteto de musa, demônio, dom, acaso ou inconsciente. No entanto, ainda que o sujeito cognoscente perceba essa eclosão do Outro, ele não deixa de ser si mesmo,

convergingdo os extremos do ritmo de separação e união no próprio espaço vivencial, estabelecendo, desse modo, o paradoxo paziano da *otredad*. Segundo o poeta mexicano, essa revelação sempre esteve presente na história dos homens, desde os seus primórdios até a atualidade, alimentando o que se convencionou chamar de magia, religião e arte.

De forma ainda mais contundente, a poesia é a manifestação dessa “outra voz”, de ninguém e de todos a um só tempo, “trovão” e “burburinho” que confere a cada poeta o seu sotaque peculiar, tecido em dois teares – o histórico e o trans-histórico –, e cabe ao poeta moderno, à tona de frágil equilíbrio, hastear em sua carne as frações de estar no mundo em um corpo-a-corpo com a linguagem.

Octavio Paz (1986) defende, em sua ensaística, a poesia como um fator ético, e a imaginação poética como um exercício que pode atuar como antídoto em relação à técnica e à violência do mercado.

A eticidade decorrente da experiência do sujeito com o Outro também é uma nota característica da filosofia de Emmanuel Lévinas (1974), mas, à contracifra da concepção de Octavio Paz que, como se sabe, em sua longa estadia no Japão e na Índia, recebeu as tintas do pensamento oriental, a formulação levinasiana não se filtra no desenlace da unidade em que se vê a identificação do sujeito cognoscente com a Presença (a *otredad*). Ao contrário, para Lévinas (1974), a relação do “eu” com o Outro sequer constitui um encontro, visto que não há um plano comum do qual o Mesmo e o “absolutamente Outro” possam participar.

O movimento da separação entre essas instâncias não é reapropriado pela conciliação dialética que coloca na mesma partitura o eu e o “não eu” ou por uma espécie de participação mística, como se vê em Octavio Paz (1990), em que a imanência se encontra “dentro” do tempo, como o caroço numa fruta que germina ao tocar o solo fértil, transformando um sistema em outro (sem alterá-lo plenamente).

Para Lévinas (1974), a relação entre o Mesmo e o Outro se faz pela distância, portanto, ela não anula a separação, e interdita, de saída, a união do cognoscente e do conhecido, ou seja, os não-sintetizáveis nunca formam uma totalidade. Ainda que o Mesmo reúna em si saber e poder, o que surpreende no pensamento de Lévinas é que ele não recorre a nenhum processo de negação para sustentar a separação entre essas esferas. Daí a necessidade formal do pensamento levinasiano de não substancializar o Mesmo em um ente, em uma coisa nomeável, representada, ou em um ato objetivante. Logo, Lévinas (1974) estabelece o sujeito como “o Outro no Mesmo”, considerando que o Mesmo é “para o Outro”, portanto, não há uma simples oposição ao Outro, o que impossibilita uma totalidade ou uma equação que englobe os dois termos.

Justamente por se tratar de uma relação metafísica entre instâncias que não são termos propriamente ditos, o Mesmo e o Outro não se restringem ao poder de adição da conjunção “e”, que, por sua vez, não impõe uma condição limítrofe de exclusão entre “termos”. Ainda que o Mesmo se recolha na sua ipseidade, particularizando-se, ele não cessa o movimento de sair de si, de transcendência. Daí o “preceito” – “eis-me aqui” – freqüentemente evocado por Lévinas (1974) para se referir à hospitalidade de um gesto de abertura a esse que não sou eu, instituindo o ser-para-outro ao depor a soberania do eu (estorvado pelos existentes que ele domina). Ao inverso do mito de Giges, que vê o outro sem ser visto (furtando-se ao olhar do outro) fundando-se, assim, numa dimensão de interioridade e isolamento, o eu levinasiano mantém a porta para o exterior aberta e fechada ao mesmo tempo.

É nesse sentido que o filósofo franco-lituano fala de uma dívida no “eu” mais antiga que todo empréstimo, dívida esta contraída em um passado que nunca foi presente, considerando que, a rigor, não há a gênese do “eu”, o nascimento do seu ser. Ainda que o “eu” mantenha a individualização e a identidade, à maneira de um conteúdo sustentado por um sistema de referências, o seu existir consiste em identificar-se, processo sem tréguas que necessita de “dar signos a si” antes mesmo da gestualidade da comunicação. Mesmo que a síntese de percepção se descontinue, o fio se reata, não onde se fala dele, mas no lugar em que ele fala na primeira pessoa e tenta capturar-se em seu princípio, exatamente aí, onde não se sabe qual vontade, entre os vários “eus”, puxa os cordões das marionetes. Se “o Mesmo” abandona a sua pele e cintila na paisagem inacabada da multiplicidade, dos muitos “eus”, é porque a consciência não se reduz ao existente, à coisa, mas se posiciona como existência e não como dado. Sua localização, no entanto, não é subjetiva; ao revés, é ela que subjetiva o sujeito pela proximidade da relação entre o “mim” e seu ato (o “mim” não é o “eu” do *cogito*). Portanto, não se trata de uma oposição entre a consciência e o inconsciente, e sim de uma ligação de vizinhança.

Se o “eu” é *sem* os “eus”, a experiência do lugar, ainda que aparentemente exclua o outro, não deixa de se relacionar com ele pela forma da disjunção-conjunção, o “sem-com” salientado por Jacques Derrida (2004), considerando que, ao negar, o Eu refugia-se no que nega e reafirma os seus contornos.

Certamente, o que Lévinas (1974) tenta preservar, e onde ele é sem igual, é a alteridade absoluta do que é o não-eu, isto é, o Outro (o desnivelamento da transcendência), que, por sua vez, também não se mantém no pensamento da totalidade ao se desdobrar em diferentes modalidades, tais como “o Infinito”, “Outrem” e “Rosto”. Quanto ao primeiro, alguns leitores de Lévinas se apressam em dar-lhe um nome: Deus.

Pode-se dizer que a “idéia” do Infinito traz em seu bojo o pensamento do Desigual, do desmesuradamente maior do que o ato que o pensa, portanto, a relação

com o não-englobável e o desmedido dá-se não pelo conhecimento, mas pela proximidade de uma heteronomia privilegiada.

Lévinas (1980) denominou de “infinição” quando o infinito extravasa o pensamento. O campo em que essa operação se produz é o da relação do Mesmo com o “absolutamente Outro” (o vir-a-ser refratário a toda tipologia). Trata-se, portanto, de uma “atividade” e não de uma representação ou de algo tematizável que neutraliza a alteridade. Essa formulação de pensar uma dimensão sem objeto conduz Lévinas a afirmar que o pensamento que se refere ao Infinito não é propriamente um pensamento. A forma de acolher o “sim” do Outro, de saudar esse Infinito na separação (sem negação ou exclusão), de acolher o excedente do ser (“Deus” não contaminado pelo ser), é o que o “filósofo da ética” chama de “hospitalidade”.

O ser-hóspede, em sua receptividade sem passividade, estabelece uma relação “não alérgica” com o Outro, assentada em alguns parentescos prévios com a personalidade que caracteriza o pensamento cristão, quais sejam as referências operacionais que interrompem os processos de abstração ao identificar Outrem no âmago do Outro. Assim, Outrem é o amigo, a filha, os pais, a amada, entre outros, pelos quais se manifesta, mediante a epifania do Rosto, a palavra de “Deus”.

Para Lévinas (1974), a diferença entre o Mesmo e Outrem não é a de uma alteridade relativa, como a das espécies que se diferem por não apresentarem definições comuns à sua comunidade, mas diz respeito à alteridade absoluta, inconcebível em termos de lógica formal. Percebem-se duas singularidades insubstituíveis que se encontram no “face-a-face”, no “estar diante de”, encontro que estabelece a impossibilidade da negação e que se realiza no movimento do Mim para o Outro antes mesmo do vir a si do sujeito¹.

Além de sua face pessoal (o outro que é homem), Outrem sustenta também a impessoalidade do “terceiro que me olha” e do Rosto que promove a escansão da anterioridade filosófica do “sendo sobre o ser”. Se “reencontramos a morte no rosto do outro”, como afirma Lévinas (1993) em sua obra *Deus, a morte e o tempo*, é justamente porque o Rosto, noção que, na acepção corrente, apenas singulariza, no pensamento de Lévinas, também se torna domicílio dos rastros do estrangeiro, dos outros do homem que reivindicam um singular-plural como forma de expressão. Portanto, a “morte no rosto” não diz respeito a seu sentido vulgar de passagem ao nada ou de continuação a uma outra existência; antes, o Rosto significa “outramente” e afirma a infinita resistência do(s) ente(s) ao nosso domínio de conhecimento, de coisificação, o que faz com que Lévinas (1993) afirme que a nudez do Rosto é um desprendimento

¹ O *je* (eu), em francês, mantém a posição privilegiada do sujeito em relação ao objeto, o que levou Lévinas (1974) a se referir ao deslocamento do *Moi* (Mim) para o outro, na relação do face-a-face.

do contexto do mundo, de sua interpretação apropriante, daí a possibilidade de a arte conferir Rosto às coisas.

O Rosto também se apresenta como o Tu que se insere entre o Eu e o Ele (o Infinito), mas não como uma forma plástica ou como máscaras que o sujeito utiliza. Antes de qualquer expressão particular e de toda pergunta, o Rosto é plena nudez, o gesto que desfaz a forma que oferece. No entanto, ele é o lugar no qual se revela a idéia do infinito sem violentar o Mesmo, assim como o fazem a opinião e a autoridade.

A transcendência no Rosto se instala não como dado, mas como lugar de passagem ao outro do ser (que não se refere a ser de outra forma, que ainda é ser). Se Lévinas não pleiteia a chave do que é vôo, ou seja, não se enreda na identidade sem falhas do Ser, na tenacidade de seu Sim, é justamente para esquivar-se da insônia de Deus, do abraço da totalidade e da visada que abarca o todo em um olhar sem fissuras. Quando ele denuncia as falsas janelas da imanência, que, mediante um processo de interioridade, se abrem para si, e não para o Outro, é para desancorar o pensamento que iguala Deus ao Ser.

Um dos principais livros de sua fase madura, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, publicado em 1974, vem a desenvolver um pensamento já posicionado em suas obras anteriores, como *De l'existence à l'existent* (LÉVINAS, 1947) e *Le temps et l'autre* (LÉVINAS, 1983), ou seja, o de que a palavra “ser” é, por excelência, um verbo, o acontecimento do passar-se (já assinalado por Heidegger, 2002), e não um substantivo que se avizinha do “ente”, da impermeabilidade da coisa. Diferentemente da universalidade do gênero, o “acontecimento” não só recusa toda especificação, como também não especifica nada, pois que ele não age nem como qualidade nem como suporte em que o atributo faz morada, recusa a forma pessoal e é sem resposta (portanto, interdita a questão: “o que é o ser?”). A indagação que comparece, então, é: como definir o ser pela experiência de sua estrangeiridade ou pelo que é essencialmente ato, como o faz Lévinas (1947) em *De l'existence à l'existent*?

Sua resposta é notória, principalmente quando afirma que o existente, mesmo em inatividade, ainda está em ato. O repouso, que não é negação, estabelece uma tensão com o presente, futuriza-o, por assim dizer, formulação que irá se desenvolver em sua obra posterior, *Le temps et l'autre* (LÉVINAS, 1983), em que o tempo é apresentado como o modo “além do ser”, implicando aí o pensamento e sua relação com o Outro, onde se vê a primazia da intencionalidade sobre o saber. Ao propor, anos mais tarde, a temporalização do tempo como a essência do ser, modificação sem transição, Lévinas golpeia duramente a identidade que se construiu do tempo como sucessão teleológica de eventos e expulsa, no mesmo gesto, o núcleo ego-onto-lógico

da subjetividade amolecida pelo solipsismo². Parece-me que a afirmação de Lévinas sobre o sujeito que deseja, simultaneamente, “morrer e ser” conjuga o movimento de transcendência do eu, que intenciona o degelo do repouso e da eternidade (o “processo de ser” avesso ao “estar” ininterrupto no mesmo) e o recuo diante do menor elemento do acaso ou do “desejo de desastre”. O desejo de morrer, nesse caso, faz eco à tentativa de eclipsar o “acontecimento do ser” ou de desenraizá-lo.

Nesse caso, a estranheiridade da experiência do ser não pode ser definida. A evocação da abertura do humano no ser, do “ir em direção ao outro” é a resposta levinasiana, desde que esse Outro não seja flagelado pelo sistema de finalidades cerceado por modelos previamente instituídos pelos aparelhos filosóficos, religiosos ou de outra natureza. Mais do que desconstruir a idéia do Ser em si, Emmanuel Lévinas enfatiza os “como” do ser, que ressoam, em algumas passagens, os “existenciários” de Heidegger (2002): “ser-aí”, “ser-no-mundo”, “ser-com-os-outros”, “ser-para-a-morte”. No entanto, Lévinas (1974) situa no ser-para-o-Outro as credenciais de sua ética, pois a ontologia, para ele, é uma filosofia do poder, portanto, a ruptura da essência é um procedimento ético que se realiza na linguagem que não suprime a diferença e cujo elemento essencial é o vocativo, a interpelação de Outrem. A linguagem não invoca Outrem como “representado” e pensado. Nesse sentido, ela sustenta a diferença absoluta que rompe a unidade entre os gêneros e se define como o movimento que quebra a continuidade do ser ao apresentar o transcendente como o “de outro modo que ser”, em sua modalidade de Desejo. Dessa forma, rompe-se, no mesmo golpe, a ontologia da subjetividade isolada ou da razão impessoal.

Para Lévinas (1982), é pelo Desejo, e não por uma idéia teórica, como em Descartes, que se estabelece a relação com o Infinito. Diferentemente da necessidade, que pode ser satisfeita, o Desejo “se alimenta com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação”.

Antes mesmo de vislumbrar a paisagem de pão, sempre inacabada, o Desejo levinasiano cria uma espécie de escrita numa página de água, ou, mais exatamente, uma ausência atravessada no alimento que se satisfaz com o desequilíbrio que se prolonga na fome. Estranha metafísica que propicia uma aritmética que designa e cancela os epítálios da “falta” tão bem fundamentados pela psicanálise lacaniana.

O Desejo, assim colocado, não chega a negar a “falta”, tampouco nela se enraíza ao ser constantemente relançado. Tal formulação só é possível no arcabouço do pensamento de Lévinas se o Desejo for decorrente de um “excedente” em sua relação com o Infinito, que o cumula com um acontecimento que se situa no limite

² Cf. Lévinas (1974). Não se trata, aí, de um paradoxo. A modificação sem alteração da qual fala Lévinas, e que não se constitui em acontecimento, talvez tenha concedido a Jacques Derrida (2004), leitor e amigo de Lévinas, algumas pistas para o conceito de *différance* (que retarda e difere indefinidamente, sem síntese futura), tão fundamental para os primórdios do pensamento da desconstrução.

da transcendência. Portanto, é necessário dar ao sim o acabamento do não, manter a distância, a separação entre o Mesmo e o Infinito para que o movimento da transcendência ocorra.

Pode-se pensar, também, no gesto que, ao se perder, alcança o espaço que abriu bem onde não é mais possível apagar os vestígios sem deixar outros (trata-se do “*para além no*”, da transcendência na imanência), proposição que Lévinas não chega a considerar. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o filósofo da transcendência apresenta a questão do Desejo em uma formulação próxima da citada anteriormente: “o gozo é gozo do gozo, sempre faltando a ele-mesmo, se preenchendo de suas faltas prometidas ao contentamento”³ (LÉVINAS, 1974, p.92).

A fim de que o “gozo do gozo”, antes de toda reflexão ou tautologia, possa ser continuamente arremessado e morder a si mesmo, é necessária, em seu próprio movimento, uma fissura impalpável em seus jogos de saciedade, qual seja a “falta” e seus processos de temporalização. Para que essa “abertura” não seja essencializada em uma suposta proposição que busca definir o homem como um “ser faltante”, faz-se necessário, por sua vez, que essa “carência ontológica” seja relançada por um extravasamento de “gozo”; caso contrário, a “falta” não faltaria a si mesma, e desfalecer-se-ia em pura inapetência, ocorrência freqüente em certas patologias que levam os indivíduos à anorexia profunda (de alimento e de “desejo” de viver) e, em casos extremos, à morte.

Por certo que Emmanuel Lévinas não sustenta essa dupla mordedura ou logicidade do gozo que se fia na “falta” e vice-versa, uma vez que ele inclina a balança para a transcendência realizada na “infinição” da relação do sujeito com o Outro. Por vezes, Lévinas, mais sugerindo que mostrando, conduz o seu pensamento a problemas literariamente relevantes, em que se denotam não somente o cansaço do ser, mas também a fadiga do tornar-se. A questão da impessoalidade do *il y a* (o há) parece ter perturbado Lévinas em quase todas as suas obras, mesmo quando ele apenas a menciona lateralmente.

O tema do “neutro” ou do “fora”, que ele reconhece que encontrou em Maurice Blanchot, é reconfigurado em uma perspectiva que não se alinha com o ser, tampouco com os “acontecimentos de ser”, que são pontos axiais de sua teoria: “Ainda se nada existisse”, afirma Lévinas, “o fato de que ‘há’ não se poderia negar [...] No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há. [...] Mas, na enlouquecedora ‘experiência’ do ‘há’, tem-se a impressão de uma impossibilidade total de dela sair...” (LÉVINAS, 1982, p.40-41).

³ “*La jouissance est jouissance de la jouissance, toujours manquant à elle-même, se remplissant de ces manques promis au contentement*”.

Para que o acontecimento da existência possa ocorrer, ela tem que ser “arrancada” do “há”, desse lugar onde nem a contradição é possível. A consciência, declara Lévinas (1982), parece ter recortado sobre o “há” somente por sua possibilidade de esquecer ou de dormir. Dessa forma, a vigília da consciência, o seu domínio sobre as coisas, lê-se – na dimensão do “há” – como desfalecimento, cochilo do eu em relação ao “desobjeto” anônimo que faz tremer o nome das coisas. Em outras palavras, a consciência não pode fazer sistema com o “há”, freqüentá-lo, pois ela só possui as distâncias que se relacionam ao ser e não ao “indiferenciado”.

O “há”, em toda a sua radicalidade, não diz respeito à impessoalidade do sentido, ao Deus de Spinoza ou às coisas inanimadas, pois todos esses seres, assinala Lévinas, já são pessoalizados e hipostasiados em substantivos.

Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas (1974) faz uma afirmação que merece uma leitura mais detida. Ao assegurar a indeterminação absoluta do “há” e de sua existência sem existentes, ele sublinha que “o há preenche o vazio deixado pela negação do ser”⁴ (LÉVINAS, 1974, p.4). Não se trata aqui da existência do há onde o ser não está, reduzido, na fórmula “X (o “há”) é onde Y não é”, ou ainda, da elipse de um dos termos: o “há” é. (o X é X ≠ do X é. O primeiro termo estabelece a relação de identidade de X com ele mesmo. O segundo, de X com o ser – É).

A possível relação com o “há” (esse que preenche o vazio deixado pela negação do ser) não ocorre da mesma forma com que captamos o espaço por meio dos corpos que nos informam a seu respeito. O espaço assim captado pode ser positivado, medido, calculado, enquanto o vazio deixado pelo ser recebe o empuxo irrefreável do “há” que o preenche, à maneira de um gesto inconcluso de demissão da realidade, do ser e do Infinito.

Eu diria que o “há” não delimita o campo de possibilidade da consciência com a impossibilidade. Inversamente, escava, na impossibilidade de sua apreensão, os seus possíveis, a “desestrutura” da transcendência, o ato de escrever o “esquecimento” diante do cochilo do eu, ou à sua revelia, o fato de furtar-se à palavra, de retirar a sua visibilidade ou, ainda, de fazer desmoronar qualquer forma de epifania como manifestação do ser. Em suma, o “há” ameaça o “eu” e sua relação com o Infinito, a voz que anuncia “eis-me aqui” e se abre para a hospitalidade, para receber o Outro.

É esse recuo diante do “há” que Lévinas irá manifestar em quase todas as suas obras escritas, depois de um de seus primeiros livros *De l'existence à l'existent*, de 1947, momento em que ele ainda tentava empurrar os “limites” do “há”, daquilo que absorve toda significação e estanca a hemorragia do “para-Outro” (aqui entendido como o Infinito). Em suas obras subseqüentes, Lévinas freqüentemente se refere ao “há” como o “horror”, não no sentido que lhe confere Octavio Paz

⁴ “Il y a remplit le vide que laisse la négation de l'être”.

(1990), mas de um “eu” sitiado por um terror sem fascínio, que exige o recuo diante dessa viscosidade indeterminada.

Logo, no pensamento levinasiano, o “há”, mais do que o Infinito, é o radicalmente Outro, o “amorte” que, por contigüidade, estende a “diferença do irrecuperável”, assim como a sombra continua a árvore sem, contudo, compartilhar de sua “essência”. Evidentemente, Lévinas não abonaria essa suposição, tampouco tal relação do “há” com o Infinito. Se é possível lê-lo a contrapelo, não é devido ao fato de que o seu conceito de Infinito não altera de forma vigorosa a ordem do Mesmo (imprimindo-lhe “o traumatismo do outro”), mas porque não o altera suficientemente para colocá-lo em relação como os delineamentos da palavra poética, que não se afasta da descontinuidade.

O “outro” de Sartre

Em Emmanuel Lévinas, como foi visto, percebe-se o efeito de espessamento da relação entre duas instâncias: o Mesmo e o Outro (Infinito, Outrem, Rosto). Sua ética busca a expatriação do trabalho ególatra do Mesmo e, mediante a “hospitalidade” e o processo de “ser-para-Outro”, o Infinito se presentifica. No pensamento levinasiano, ainda que o Infinito e o “eu” não sejam substancializados, eles são, no entanto, mantidos como esferas separadas por uma distância sem exclusão ou negação.

Já no pensamento de Jean-Paul Sartre, a negação constitui um dos pilares fundamentais de sua teoria, mais bem formulada em sua obra de maior expressão, *O ser e o nada*. Valendo-se de um sistema tríplice (o Em-si, o Para-si e o Para-outro), Sartre (1997) não elege nenhum desses campos como tendo primazia sobre os demais, assim como faz Lévinas, quando concede ao Infinito uma posição de centralidade em relação ao eu. As instâncias sartrianas passam uma através da outra, sem que possamos nomear “quem” se deixou atravessar ou sintetizá-las em uma definição universal do Ser enquanto uma categorial na qual todos os existentes pertencem.

Sem formular, separadamente, um campo que equivale ao “eu” ou ao “outro”, essa trina conjugação se embrica reciprocamente, e diz respeito a todos os fenômenos da existência que colocam, com relevo, o homem e sua “subjetividade” sem, contudo, psicologizá-lo. Vejamos, a seguir, como esses três sistemas se relacionam, enfatizando apenas o plano em que se capta o “Outro”.

O Em-si, esse que é plena positividade, sem nenhuma negação, não espelha juízo algum, lei ou consciência de si; é dado como síntese maciça de si mesmo, quer dizer, é o que é, incriado, não derivado de nada, aquele que desconhece qualquer alteridade. Por isso, ele escapa à temporalidade e não constitui nem mesmo um lugar

de transição. Logo, trata-se de um conceito que só entra no jogo devido à capacidade de abstração da consciência, ou, na linguagem sartriana, do Para-si, que apresenta como uma de suas estruturas o possível e o impossível, a distância a si.

O que, vulgarmente, é denominado de “entendimento”, diz respeito a uma das formas de ser do Para-si, que consiste em negar a seu objeto o direito de ser outro que não si mesmo. Nesse sentido, o Para-si atua como dispositivo de “reflexão” das coisas numa dimensão de reconhecimento, organização e hierarquização. A apreensão do objeto no mundo, ou seja, em sua circunstancialidade, é reduzida ao ponto de vista do Para-si, considerando que a percepção da totalidade é inadmissível por princípio, justamente porque “o todo” não tem lado de fora. Assim, nem a consciência do homem nem a de “Deus” poderiam captar a totalidade enquanto tal, porque os seus Para-si estão integrados nela, de modo que não há a “condição de exterioridade” necessária à consciência para atuar no sentido de “descompressão do ser” e produção de distanciamentos.

Se a consciência não é “alguma coisa” (um dado), é porque ela é “o que não é o Outro”, por um processo perpetuamente reafirmado de negação. Assim como o Outro pode ser objetificado pela consciência que o coagula, o “eu”, por vezes, também pode ser captado de fora, como um outro, processo este que mascara a angústia de um Para-si arranhado pela impossibilidade de ser Em-si (plena auto-suficiência). O objeto-eu, engessado em um jogo de espelho e reflexo que adere a si mesmo, é apreendido pela consciência reflexiva como um simples ente, no mesmo nível das coisas do mundo. Mediante o poder objetivador do *cogito*, o eu perde o seu caráter de transcendência e a força capaz de surpreender o Para-si. Por isso, Sartre (1997, p.76), ao parodiar uma fórmula célebre, diz que “o cogito nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo”, vale dizer, de que ele nos arremesse para fora dele, rumo ao outro.

Sem dúvida que algumas parcelas do Para-si são capazes de limitar o eu a uma região específica do ser, e pelo princípio sintético da identidade, reduzir o eu-objeto ao infinito da densidade, ou seja, ao “Eu sou” que se manifesta à maneira de um Em-si, imanência pura, sem linhas de clivagem.

Mas não há como anular os golpes desesperados do ego contra a parede do Outro. De forma bem diferente de Lévinas, Sartre situa o conflito como o sentido fundante do “ser-Para-outro”. Não é por acaso que, ao grifar esse conceito, a maiúscula recai no “Para” e não no “outro”, isto é, no sistema sartriano, tem-se o outro como aquele que deve ser negado com uma tenacidade tal que o curso jamais se detém.

Se Lévinas apenas assinala, mas não exemplifica, como o eu “mantém a porta para o exterior aberta e fechada ao mesmo tempo”, sem que compareça aí o processo de negação, Sartre, inversamente, oferece uma série de exemplos que demonstram as diferentes maneiras de se começar com um “não” o processo de modelagem da obscura pedra do “eu sou”. Em outras palavras, a diferenciação entre os dois tipos de negação

em relação ao outro constitui um dos alicerces do seu pensamento. Negações simples como “o tinteiro não é a mesa”, nada acrescentam (ou subtraem) ao objeto negado ou ao “eu”. Em resumo, esse modelo de negatividade é designado por Sartre como negações externas. Já as “negações internas” são fundamentais para a constituição do Para-si, que, ao negar o outro, se estabelece como um atributo “em negativo”, qual seja o ser que ele tem-de-não-ser.

Não ser branco e nem judeu e morar em Israel não é uma negação qualquer na vida de um indivíduo que se entrelaça com diferentes mediações culturais. Percebe-se, pois, que não se trata de postular um “não-ser” suspenso em um campo extramundano e abstrato. Penso ser necessário afirmar, com Sartre e contra Sartre, que cada negação concreta (interna) apresenta um “transcender particular” e se mantém implicada no ser (não antes ou depois dele e nem em seu “fora”), o que cancela o pressuposto de um Nada genérico e metafísico que fundamenta a negação. No entanto, eu não diria, como Sartre (1997, p.97) o faz, que “a negação é o cimento que realiza a unidade”, pois “a mentira primeira”, como salientou Nietzsche, é a unidade primeira.

O que ocorre, e que Sartre (1997) reconhece em muitas passagens de *O ser e o nada*, é que toda afirmação é condicionada por uma negação. Afirmar um objeto é negar ser esse objeto. Contudo, o Para-si não pode se fazer completamente outro em relação ao objeto negado, devido à própria condição de reciprocidade da “negação interna”, como foi visto. Em certo sentido, a negação radical é detida no meio do processo, ou seja, ela não se realiza completamente. Se, por um lado, a consciência não se desprende completamente do refletido (o objeto), por outro, ela não o abarca em sua plenitude. Só assim o Para-si consiste em ser “totalidade destotalizada”, sem síntese unificadora do outro consigo mesmo. O equívoco freqüente, segundo Sartre, é tentar captar a consciência ou como reflexo ou como refletidora, pois a sua estrutura só pode ser definida como reflexo-refletidor no sentido de um reflexo que é a sua própria reflexão. Essa “quase-díade”, que não pode ser completamente apreendida (porque se congelaria no reflexo, objetificando-se), movimenta-se como dois termos que apontam um para o outro e se comprometem no ser do outro. A incessante remissão de um ao outro é o que permite a Sartre asseverar que o Para-si está sempre em-outro-lugar em relação a si mesmo e à sua consistência de ser.

A solução sartriana parece realizar um avanço importante sobre a que Lévinas propõe. Ao invés do Mesmo que sai de si rumo ao Infinito, numa constante operação centrífuga de transcendência (de “ser-para”), vê-se, no pensamento sartriano, um sistema uno-dual (reflexo-refletidor) que pertence à imanência (o “ser-com” da colateralidade) e à transcendência, sendo esta composta pelos dispositivos dos “como se” e que, sem ser inexata, só pode ser pensada como a própria orfandade do “lugar” e do “outro” (evita-se assim, o imanentismo absoluto ou o puro transcendentalismo). Por isso, o conceito de outro, para Sartre (1997),

não é puramente instrumental, tampouco serve à unificação dos fenômenos. Mesmo não sendo “encontrado”, o outro é constituído, aos poucos, enquanto sistema conexo de experiências e de representações “fora de alcance”, podendo, inclusive, vir a negar tal sistema, o que faz do outro um fato contingente e irreduzível. Vê-se aí não o outro-objeto, que é co-extensivo à consciência, mas o outro-sujeito como “fazer-se ser”, já assinalado por Heidegger (2002).

O outro-objeto é aquele que “vê o que vejo”, e, sendo um “instrumento explosivo”, devo contê-lo em sua objetividade, pois, a qualquer momento, ele pode reverter-se no “outro-sujeito”, aquele que me vê e revela o meu ser como objeto. Esse outro que me olha é o não-eu-não-objeto que valida a frase emblemática de Sartre (1997, p.63):

Meu pecado original é a existência do outro”, e esse outro, por sua vez, é aquele que não morre, porque morrer, afirma Sartre, “não é perder a própria objetividade no meio do mundo: todos os mortos estão aí, no mundo à nossa volta; morrer é perder toda possibilidade de revelar-se como sujeito a um outro.

O olhar reflexivo é capaz de alterar a consciência à qual se dirige, diz Sartre (1997), na esteira de Husserl (1969), e a possibilidade permanente de “ser-visto-pelo-outro” introduz-se sorrateiramente na consciência. A vivência tão corriqueira de nos sentirmos como que diante do buraco-da-fechadura, enquanto, do outro lado, um outro nos olha sem que possamos vê-lo (como no mito de Gíges), é bastante conhecida pelos psicanalistas. Esse olhar sem distância justifica a definição de Sartre (1997), em certas partes de *O ser e o nada*, do outro “como aquele que me olha”. Sem se referir ao Outro internalizado da psicanálise, a formulação sartriana localiza esse “outro enquanto olhar” em diferentes processos manifestados nas formas sensíveis, porém, de maneira indeterminada. Um roçar de galhos, um ruído de passos, o entreabrir-se de uma janela ou o leve movimento de uma cortina, diz Sartre, conferem à consciência toda a “realidade” de que um ser-olhador está à espreita, e o mundo sensível, por contigüidade, “assume” esse olhar endereçado a mim, escavando, assim, a minha vulnerabilidade.

Esse processo constitui a inapreensível subjetividade do outro que me vê como “jamais o verei”. Ainda que eu possa ser responsável por meu “ser-Para-outro”, não poderei ser o seu próprio fundamento, considerando que os “arredores” também me esculpem e os seus olhos permanecem fora daquilo que proponho realizar ou mesmo conceber. Essa possibilidade permanente do “outro enquanto olhar” constitui uma das modalidades do Para-outro, que, segundo Sartre, uma vez formado, contamina o ser de forma definitiva, mesmo que o outro “tenha sido suprimido”.

Ainda que seja evidente a dessimetria entre a consciência e o “outro-olhador”, o sujeito cognoscente não é completamente petrificado pela visada do outro, como no mito da Medusa, pois sempre existe a possibilidade de aparição de um “terceiro” e desarmar o olhar do “outro-sujeito”. Posso captar a chegada do terceiro diretamente ou no olhar daquele que me olha (por meio de seu desconcerto). Dessa forma, o “outro que me olha” pode denunciar a chegada do terceiro e fazer-se “outro-visto”, ou seja, tornar-se objeto diante de um “nós-sujeitos”. As possibilidades exploradas por Sartre (1997) são muitas, mas apresentam em comum a maleabilidade e reversibilidade dos pólos sujeito/objeto, em um jogo de conversões e deslizamentos sem fim, com a entrada de outros em cena.

Todavia, o dispositivo do olhar, nas últimas páginas de *O ser e o nada*, adquire faceta ainda mais radical: a de gozo apropriador. Ver é deflorar, atesta Jean-Paul Sartre (1997). Ao evocar o “complexo de Actéon”, Sartre traz à visão e ao conhecimento um caráter libidinal, como uma caçada que visa a surpreender o objeto em sua nudez. Evidencia-se aí a conhecida narrativa mítica em que Actéon afasta os ramos da árvore para contemplar, em seu banho, a deusa Diana, que, surpreendida e indignada com o “olhar proibido”, transforma o jovem em cervo.

O que Sartre (1997) busca pôr em relevo é o gesto de “comer com os olhos”, de incorporar o objeto conhecido assimilando-o, o que resulta no paradoxo do “digerido indigesto”, à maneira do cascalho no estômago do avestruz. Essa forma de assimilação não destrutiva, em que o desejo não decompõe o objeto, ou seja, preserva-o em sua integridade, é o “sonho” impossível do Para-si que almeja alcançar o inapreensível estado de Em-si-Para-si, isto é, ser o fundamento de si e completamente autônomo em relação aos circunstantes, evocado na fórmula: “que o outro seja eu sem deixar de ser o outro”. Diante do exposto, vê-se como Sartre (1997) articula as correntes sexuais e alimentares no complexo de Actéon, que dá origem ao desejo de conhecer, em que se percebe a co-presença da digestão e da contemplação de um objeto “indeformável”.

Tem-se, assim, a perseguição do Para-si que busca apropriar-se de sua objetividade. Sempre condenado a ser outro, sua mão revela apenas a resistência dos objetos, a dureza ou a maciez da matéria, e não a si própria.

Não menos decisiva é a fissura no Para-si que compõe com a consciência e o “nada” a sua “estrutura” (à falta de melhor termo). Esse hiato necessário ao Para-si, como salienta Sartre (1997), não é o nada que supostamente faz sistema com o ser. Não se trata aí da relação da tese e da antítese, pois esses dois termos-limite não se encontram em uma “contemporaneidade lógica”. Os “contrários só podem desfrutar dessa simultaneidade porque são igualmente positivos (ou negativos). Todavia, o não-ser não é o contrário do ser: é o seu contraditório” (SARTRE, 1997, p.56).

Se há, para Sartre (1997), uma posterioridade lógica do nada sobre o ser (sendo que o último necessita ser antes colocado para, *a posteriori*, receber a negação), o

mesmo não pode ser dito do que ocorre entre o Para-si e a fenda que com ele compõe essa espécie de esquadro, de orifício perpetuamente aberto através do qual o Em-si escorre e se desmorona. A gênese do Para-si é, por excelência, um processo uno-dual e não simplesmente um momento do objeto que mantém a nitidez de seus contornos e o *status* de anterioridade sobre o nada.

Os exemplos lúdicos sobre a definição do “nada”, familiares aos leitores de João Guimarães Rosa (2001), põem-se no horizonte de uma seqüência empírica de acontecimentos que outorga ao nada o seu caráter de secundariedade, bem como a concepção do objeto “não existindo” como aquele que advém de uma existência prévia, de um “algo” que preexiste à negação: “O nada é uma faca sem lâmina, da qual se tirou o cabo”, ou ainda, na voz de uma criança: “é um balão sem pele”.

Denota-se aí a “ausência” como um modo de ser, um nexos entre realidades. Se não há um ex-nada e nem o Nada absoluto, a ação do Para-si de nadificação do Em-si refere-se a uma privação singular, a um ser particularizado, em situação, e não a um construto universal. Embora o nada sustente a ausência de conteúdo e de determinação, ele não se reduz a um completo vazio, à identidade consigo mesmo, ao Em-si. Mais do que assegurar que o “nada” é “nada de ser”, interessa a Sartre destacar que ele é poder nadificador que surge no âmago da consciência não como aquele que “não é”, mas como aquele que “é tendo sido”. Dito de outra forma, ainda que ele seja “presença a”, a transitividade que ele exige não constitui uma relação que se insere no presente nem no passado, porque senão teríamos uma equação com dois termos que estabelecem entre si uma simultaneidade lógica ou uma causalidade dialética, ou ainda, o nada se transformaria em termo e se localizaria num dos pólos da equação nada-ser. Portanto, o que se verifica aí (o “é tendo sido”) não é um passado simples, à maneira de um Em-si, tampouco um presente (restrito a um instante infinitesimal, a um Em-si) em que o ser supostamente é encontrado. É por isso que Sartre (1997, p.127-128) afirma que o “nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão o seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou o Para-si”.

Assim, tanto o “nada” quanto o Para-si estão sempre em-outro-lugar, sendo que o primeiro não se encontra em uma temporalidade dada, e o segundo, o Para-si, só existe mediante o dado, porém, em um perpétuo movimento de tomada de distância em relação a si. Vê-se bem que a audácia teórica de Sartre consiste na formulação de um tipo de imbricação recíproca entre três concepções. Uma delas interdita a substancialização do “nada”, impedindo sua designação como matéria não-condutora; a outra rasura a possibilidade de se considerar a relação do Para-si com o Em-si como sendo sustentada por algum tipo de descontinuidade, ou seja, separados por um vácuo absoluto. Daí a importância de seu conceito de “negação interna” e sua elaboração acerca da implicação mútua entre essas instâncias. Por fim, a terceira concepção vital para o seu pensamento diz respeito ao uno-dual, o dispositivo reflexo-refletidor que

fratura o incessante jogo dialético que vai do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo. Esse movimento infinito de reenvios, acentua Sartre (1997), pertence apenas ao olhar reflexivo que ambiciona captar o fenômeno em sua totalidade.

Diante do exposto, compreende-se melhor a alegação de Sartre (1997) quando diz que o “Para-si é falta”, não falta de alguma coisa, de um objeto perdido ou de algo jamais possuído (como as fantasias), mas falta em seu ser, coincidência com o que lhe falta ou, ainda, “falta de ser”.

Daí a recusa de Sartre (1997) em aceitar definições abstratas e genéricas de termos como “libido” ou “vontade de poder” que, em um segundo momento, após serem conceituados, são diferenciados e concretizados em “complexos” e condutas detalhadas que se ligam a fatos exteriores ou à história pregressa do sujeito. A libido, para o método existencial, não existe independentemente de suas ligações concretas, no entanto, concomitantemente, ela se estabelece como possibilidade constante de fixar-se, pouco importando o “como” desse ato ou “sobre o quê” ela pode se assentar ou resvalar.

Não é de forma gratuita que Sartre (1997) focaliza como objeto de sua investigação a “escolha” da consciência, e não um estado ou uma estrutura consciente ou inconsciente que defina o sujeito. Existir, para ele, é escolher-se, criar suas próprias possibilidades, enquanto o desejo jamais é “constituído” por um sentido que venha da localização dos objetos, mas, ao contrário, configura uma “*invenção particular* de seus fins”.

De certa maneira, o “desejo de ser”, a título de “realidade”, não existe de uma forma insular, pura e abstrata, e sim por meio de uma manifestação *no e pelo* ciúme, avareza, amor, covardia e tantas outras indicações sumárias de expressões empíricas e contingentes.

Dessa forma, um dos modos de ser do desejo empírico é “colossal”, no sentido que os gregos antigos conferiam a essa palavra, como nos lembra José Lezama Lima (1996): *colossos* (*kolossós*), para eles, significava alcançar a figuração ou triunfar “sobre o informe”. Por outro lado, como forma suplementar do “desejo de ser”, pode-se evocar a imagem vigorosa também apresentada por Lezama Lima (1996, p.56) em seu ensaio “Confluências”: “Em algumas cidades da Ásia, ao passar da vida para a morte, não se tira o morto pela porta, mas se quebra uma parede da casa, como que preparando-o para uma nova causalidade”⁵.

É preciso receber com atenção essa “casa” – lugar de hospitalidade do Outro –, com suas paredes quebradas pela palavra literária, e, na impossibilidade de reerguê-las, celebrar o gesto de presentear, como no *potlach*, sabendo que, em seguida, o objeto dado será destruído em caráter de pura perda e dissipação (embora a dádiva permaneça).

⁵ Para os leitores que puderem consultar a versão original, ver *Confluências: la cantidad hechizada*. La Habana: UNEAC, 1970. p.7-30. (Colección Contemporáneos).

Mais do que construir paredes ou edifícios para abrigar o interminável pouso do “eu” e do “outro”, ou verificar se aquele objeto que desejamos está ali, interessa-me vislumbrar, na palavra poética, os alicerces possíveis, a ínfima defasagem que torna pensáveis as margens porosas da filosofia e da literatura sobre as quais se inclinam o meu lugar cutâneo⁶.

GUIMARÃES, R. The others of the Other: the space of alterity in Octavio Paz’s, Emmanuel Lévinas’s and Jean-Paul Sartre’s thoughts. **Revista de Letras**, São Paulo, v.51, n.2, p.245-263, jul./dez. 2011.

- **ABSTRACT:** *This paper attempts to analyze the concepts of otredad [otherness] as defined by Octavio Paz, l’Autre et l’absolument Autre [the other and the absolute other], by Emmanuel Lévinas and l’être en-soi, l’être pour-soi et l’être pour-autrui [being-in-itself, being-for-itself and being-for others], by Jean-Paul Sartre in contemporary literature. The following books were analyzed: Paz’s El arco y la lira [The bow and the lyre] and La otra voz [The other voice]; Lévinas’s Autrement qu’être ou au-delà de l’essence [Otherwise than being: or beyond essence] and Sartre’s L’être et le néant [Being and nothingness], in which the processes of surpassing the cognoscent subject by the Other (in different modes of action) are more intensely shown.*
- **KEYWORDS:** *Alterity. Other. Octavio Paz. Emmanuel Lévinas. Jean-Paul Sartre.*

⁶ Se as fronteiras de conceitos como “eu”, “Outro” “Outrem”, “Para-outro”, resistem, hoje, à análise, sobretudo no campo da literatura, é porque receberam a inestimável contribuição de formulações mais maleáveis e indefinidamente recontextualizáveis, como toda obra de pensamento deve ser. Não podemos deixar de mencionar as reflexões de elevado interesse desenvolvidas por Severo Sarduy (1979), em seu ensaio fundamental intitulado “O barroco e o neobarroco”, em que se enfatiza a relação entre significante e significado nos processos de substituição, condensação e proliferação ocorridos no âmbito da linguagem. Esses conceitos merecem um destaque à parte, principalmente por sua força operatória no campo da poesia, assim como os conceitos de “différance” e “rastros”, elaborados por Jacques Derrida (2004), ou de “jogos de linguagem”, formulados por Wittgenstein (1979). Na atualidade, a literatura não pode prescindir do amplo acervo das reflexões filosóficas e, por sua vez, a filosofia, principalmente a partir da segunda metade do século XX, vem se enriquecendo com os aportes da literatura e de suas inusitadas “logicidades” instauradas em domínios pouco explorados.

Referências

- BORGES, J. L. **Obras completas I**. São Paulo: Globo, 2000.
- CORTÁZAR, J. Las palabras. **Casa de las Américas**, La Habana, n.249, p.85-88, oct.-dic., 2007.
- DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUSSERL, E. **Recherches logiques II**. Paris: PUF, 1969.
- LÉVINAS, E. **De l'existence à l'existent**. Paris: Fontaine, 1947.
- _____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Nijhoff, 1974.
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- _____. **Le temps et l'autre**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- _____. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset, 1993.
- LEZAMA LIMA, J. **A dignidade da poesia**. São Paulo: Ática, 1996.
- PAZ, O. **El arco y la lira**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. **La otra voz**. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- ROSA, J. G. **Tutaméia**: terceiras histórias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SARDUY, S. O barroco e o neobarroco. In: MORENO, C. F. (Org.). **América Latina e sua literatura**. São Paulo: Perspectiva, 1979. p.161-178.
- SARTRE, J.-P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.