

PREFÁCIO

Escrever um prefácio para a reedição de umas páginas que foram publicadas há trinta anos é quase prefacear o livro de um outro. Excepto que nele se vêem mais cedo e que nele se ressentem mais dolorosamente as insuficiências.

O texto que se vai ler reproduz o estenograma de quatro conferências realizadas sob o título “O Tempo e o Outro” em 1946/47 no Collège Philosophique, fundado por Jean Wahl em pleno Quartier Latin, durante o primeiro ano do seu funcionamento. Apareceu em 1948, na recolha colectiva intitulada “Le Choix, le Monde, l’Existence”, o primeiro dos Cadernos do Collège Philosophique, no qual tivemos a sorte de participar com Jeanne Hirsch, Alphonse de Waelhens e o próprio Jean Wahl. O estilo (ou o não-estilo) falado deste escrito marca presença, na verdade, em muitas viragens abruptas ou desajeitadas. Há também nestes ensaios teses cujos contextos não foram formulados, cujas aberturas não se exploraram até ao fim, cuja disseminação não se sistematizou. Uma nota preliminar assinalava, desde 1948, todos estes defeitos que o envelhecimento do texto provavelmente acusou.

Se aceitámos, contudo, a ideia da sua edição em volume e renunciámos rejuvenescê-lo, isso deve-se ao facto de ainda nos mantermos fiéis ao projecto principal do qual ele é – entre movimentos diversos de pensamento – o nascimento e a formulação primeira, e ao facto de a sua exposição se reafirmar à medida que se avança nestas páginas demasiadamente altivas. Será o tempo a própria limitação do ser finito ou a relação do ser finito com Deus? Relação que não asseguraria ao ser, por esse motivo, uma infinitude oposta à finitude, uma auto-suficiência oposta à necessidade, mas que significaria, para lá da satisfação e insatisfação, o excesso da socialidade. Este modo de interrogar o tempo parece-nos ser ainda hoje em dia o problema vivo. “O Tempo e o Outro” pressente o tempo não como horizonte ontológico do *ser do ente*, mas como modo do *para lá do ser*, como relação do “pensamento” com o Outro e – através de diversas figuras da socialidade em face do rosto do outro homem: erotismo, paternidade, responsabilidade pelo próximo – como relação com o Absolutamente Outro, com o Transcendente, com o Infinito. Relação ou religião que não está estruturada como saber, ou seja, como intencionalidade. Esta última

encerra a re-presentation e reconduz o outro à presença e à co-presença. O tempo significaria, pelo contrário, na sua dia-cronia, uma relação que não compromete a alteridade do outro, assegurando a sua não-indiferença em relação ao “pensamento”.

Enquanto modalidade do ser finito, o tempo deveria significar, com efeito, a dispersão do *ser do ente* em momentos que se excluem e que, além do mais, instantes instáveis ou infíeis a si mesmos, se expulsam, cada um, para o passado, fora da sua própria presença, fornecendo, contudo, a ideia fulgurante desta presença em relação à qual esses instantes sugeririam o sentido e o não-sentido, a morte e a vida. Mas, desde então, não será a eternidade – da qual, sem nenhuma dívida para com a duração vivida, o intelecto pretenderia possuir *a priori* a ideia, ideia de um modo de ser no qual o múltiplo é uno e que conferiria ao presente o seu pleno sentido – não será ela sempre suspeita de unicamente dissimular a fulguração – a semi-verdade – do instante, retido numa imaginação capaz de jogar ao intemporal e de se iludir em relação a uma reunião do não-reunível? Não serão esta eternidade e este Deus intelectual, em última instância, compostos destes semi-instantes abstractos e inconstantes da dispersão temporal, eternidade abstracta e Deus morto?

A tese principal entrevista em “O Tempo e o Outro” consiste, pelo contrário, em pensar o tempo não como uma degradação da eternidade, mas como relação com *aquilo* que, por si inassimilável, absolutamente outro, não se deixaria assimilar pela experiência ou com *aquilo* que, por si infinito, não se deixaria com-preender; se é possível, porém, que este Infinito ou este Outro ainda tolere que se lhe aponte com o dedo no demonstrativo *isto*, como um simples objecto, ou que se lhe acrescente um artigo definido ou indefinido para que tome corpo. Relação com o In-visível na qual a invisibilidade resulta não da incapacidade do conhecimento humano, mas da inaptidão do conhecimento como tal – da sua inadequação – em relação ao Infinito do absolutamente outro, do carácter absurdo que possuiria aqui um acontecimento como a coincidência. Impossibilidade de coincidir, in-adequação, que não são noções simplesmente negativas, mas que possuem um sentido no *fenómeno* da não-coincidência *dada* na dia-cronia do tempo. O tempo significa esse *sempre* da não-coincidência, mas também esse *sempre* da relação – da aspiração e da espera: fio mais ténue do que uma linha ideal e que a diacronia não corta; esta última preserva-o no paradoxo de uma relação diferente de todas as outras relações da nossa lógica e da nossa psicologia que, em jeito de comunidade última, conferem, pelo menos, a sincronia aos seus termos. Aqui, relação sem termos, espera sem esperado, aspiração insaciável. Distância que significa também proximidade, a qual não é uma coincidência ou uma união fracassada, mas que significa – dissemo-lo – todo o excesso ou todo o *bem* de uma socialidade original. Que a dia-cronia seja *mais* do que um sincronismo, *mais*

preciosa do que o facto de ser dado, que a sujeição ao inigualável seja melhor do que uma consciência de si, não estarão aí a dificuldade e a altura da religião? Todas as descrições desta “distância-proximidade” não poderiam ser, de qualquer modo, senão aproximativas ou metafóricas, porquanto a dia-cronia do tempo constitui aí o sentido não figurado, o sentido próprio e o modelo.¹

O “movimento” do tempo entendido enquanto transcendência ao Infinito do “absolutamente Outro” não se temporaliza linearmente, não se assemelha à rectidão do raio intencional. O seu modo de significar, marcado pelo *mistério* da morte, faz um desvio ao entrar na aventura ética da relação com o outro homem.²

A transcendência temporal foi descrita, no nosso ensaio de 1948, apenas em exposições sumárias que, quando muito, permanecem preparatórias. Estas são guiadas pela analogia entre a transcendência que significa a dia-cronia e a distância da alteridade de outrem, assim como pela insistência no laço – incomparável àquele que liga os termos de toda a relação – que atravessa o intervalo desta transcendência.

Não quisemos modificar o itinerário que, no livro, a expressão destas ideias tinha seguido. Pareceu-nos dar testemunho de um certo clima de abertura que oferecia a Montanha de Sainte-Geniève na aurora da Libertação. O Collège Philosophique de Jean Wahl era o reflexo desta e um dos seus lares. Sonoridade inimitável do dizer altivo e inspirado de Vladimir Jankélévitch, proferindo o *inaudito* da mensagem bergsoniana, formulando o inefável, lotando a sala no Collège Philosophique; Jean Wahl saudando a própria multiplicidade das tendências na “filosofia viva”, sublinhando o parentesco privilegiado entre a filosofia e as diversas formas da arte. Ele gostava de seguir as transições daquela a estas últimas. Parecia convidar, pela sua atitude, à “experimentação intelectual” audaciosa e às prospecções arriscadas. A fenomenologia husserliana e, graças a Sartre e a Merleau-Ponty, a filosofia da existência, e até mesmo os primeiros enunciados da ontologia fundamental de Heidegger, prometiam então novas possibilidades filosóficas. As palavras que designavam aquilo em relação ao qual os homens se haviam sempre preocupado, sem terem ousado imaginá-lo num

¹ Todas as negações que intervêm na descrição desta “relação com o infinito” não se limitam ao sentido formal e lógico da negação, não constituem uma teologia negativa! Elas dizem tudo aquilo que uma linguagem lógica – a nossa língua – pode exprimir, pelo dizer e pelo desdizer da dia-cronia que se mostra na paciência da espera, que é a própria demora do tempo, que não se reduz à antecipação (que seria já um modo de “tornar presente”), que não encerra uma *representação* do esperado ou do desejado (esta representação seria pura “presentificação”). O esperado, o desejado, seriam à partida *termos*; a espera e a aspiração, finalidade e não relação com o Infinito.

² Confrontar o nosso livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) e, mais precisamente, o nosso estudo “Dieu et la philosophie”, publicado em 1975 na “Nouveau Commerce”, nº 30/31.

discurso especulativo, adquiriam o estatuto de categorias. Podiam-se dar – e propor a outros – ideias “a crescer”, “a trabalhar” ou “a explorar”, tal como as designa Gabriel Marcel no seu *Journal Métaphysique*, sem rodeios – e muitas vezes sem preocupação – e tomando algumas liberdades em relação às regras académicas, mas também sem sofrer a tirania das palavras de ordem correntes.

É a partir do espírito destes anos de abertura que convém ler em *O Tempo e o Outro* os diversos percursos pelos quais caminha – com desvios – a nossa tese principal; o que é dito da subjectividade: domínio do Eu sobre o *há* anónimo do ser, imediatamente regresso do Si ao Eu, embaraço do Eu pelo Si-mesmo e, deste modo, materialidade materialista e solidão da imanência, peso irremissível do ser no trabalho, no esforço e no sofrimento; o que é dito, em seguida, do mundo: transcendência dos alimentos e dos conhecimentos, experiência no seio da fruição, saber e regressos a si, solidão na luz do saber que absorve todo o *outro*, solidão da razão essencialmente *una*; o que é dito, então, da morte, não puro nada, mas mistério não-assumível e, neste sentido, eventualidade do acontecimento ao ponto de fazer irrupção no Mesmo da imanência, de interromper a monotonia e o tiquetaque dos instantes isolados – eventualidade do *absolutamente outro*, do porvir, temporalidade do tempo em que a diacronia descreve precisamente a relação com aquilo que permanece absolutamente fora; o que é dito, enfim, da relação com outrem, com o feminino, com o filho, da fecundidade do Eu, modalidade concreta da diacronia, articulações ou digressões inevitáveis da transcendência do tempo: nem êxtase – no qual o Mesmo se absorve no Outro, – nem saber – no qual o Outro pertence ao Mesmo, – relação sem relação, desejo insaciável ou proximidade do Infinito. Teses que não foram todas retomadas mais tarde sob a sua forma primeira, que puderam revelar-se posteriormente como inseparáveis de problemas mais complexos e mais antigos, como que exigindo uma expressão menos improvisada e, sobretudo, um pensamento diferente.

Queremos sublinhar dois pontos que nos parecem importantes nas últimas páginas destas antigas conferências. Concernem o modo mediante o qual nelas se ensaia a fenomenologia da alteridade e da sua transcendência.

A alteridade humana não é pensada a partir da alteridade puramente formal e lógica através da qual se distinguem entre si os termos de toda a multiplicidade (na qual cada um é à partida outro na medida em que possui atributos diferentes ou, numa multiplicidade de termos iguais, cada um é o outro do outro pela sua individuação). A noção de alteridade transcendente – aquela que abre o tempo – é procurada primeiramente a partir de uma *alteridade-conteúdo*, a partir da feminilidade. A feminilidade – e seria necessário ver em que sentido se pode dizer o mesmo da masculinidade ou da virilidade, ou seja, da diferença dos sexos em geral – aparece-nos como

uma diferença que se destaca das diferenças, não só enquanto uma qualidade, diferente de todas as outras, mas enquanto a própria qualidade da diferença. Ideia que deveria tornar possível a noção do casal como distinto de toda a dualidade puramente numérica, a noção de socialidade a dois que é provavelmente necessária à excepcional epifania do rosto – nudez abstracta e casta – que se desprende das diferenças sexuais, mas que é essencial ao erotismo e na qual a alteridade – ainda como qualidade, e não como simples distinção lógica – é concedida pelo “tu não matarás” que o próprio silêncio do rosto diz. Significativo esplendor ético no erotismo e na libido mediante os quais a humanidade entra na sociedade a dois e que ela sustém, autorizando, talvez, a pôr pelo menos em questão o simplismo do pan-erotismo contemporâneo.

Gostaríamos de sublinhar, por último, uma estrutura da transcendência da qual se deu conta em “O Tempo e o Outro” através da paternidade: a possível oferta do pai ao filho, situado *para lá* daquilo que é assumível pelo pai, permanece ainda *sua* num certo sentido. Precisamente no sentido da paternidade. Sua – ou não-indiferente –, uma possibilidade que um outro assume: mediante o filho, uma possibilidade para lá do possível! Não-indiferença que não procede das regras sociais que governam o parentesco, mas que possivelmente as funda. Não-indiferença mediante a qual o para lá do possível se torna possível para o Eu. O que põe em questão, a partir da noção – não-biológica – da fecundidade do Eu, a própria ideia de *poder* tal como ela se encontra encarnada na subjectividade transcendental, centro e origem de actos intencionais.

I. O objecto e o plano

O objectivo destas conferências consiste em mostrar que o tempo não é a obra de um sujeito isolado e só, mas a própria relação do sujeito com outrem.

Esta tese nada tem de sociológico. Não se trata de dizer de que modo o tempo é fragmentado e ajustado graças às noções que retiramos da sociedade, de que modo a sociedade nos permite fazer uma representação do tempo. Não se trata da nossa ideia do tempo, mas do próprio tempo.

Para defender esta tese será necessário, por um lado, aprofundar a noção de solidão e considerar, por outro, as oportunidades que o tempo lhe oferece.

As análises que iremos empreender não serão antropológicas, mas ontológicas. Cremos, com efeito, na existência de problemas e de estruturas ontológicas. Não no sentido que os realistas – descrevendo pura e simplesmente o ser dado – atribuem à ontologia. Trata-se de afirmar que o *ser* não é uma noção vazia, que ele tem a sua dialéctica própria e que noções

como solidão ou colectividade aparecem num determinado momento desta dialéctica, que elas não são unicamente noções de psicologia como a necessidade que se pode ter de outrem ou como, implicada nesta necessidade, uma presciência ou um pressentimento ou uma antecipação do outro. Queremos apresentar a solidão como uma categoria do ser, mostrar o seu lugar numa dialéctica do ser ou, melhor – na medida em que a palavra dialéctica tem um sentido mais determinado, – o lugar da solidão na economia geral do ser.

Repudiamos, portanto, desde logo, a concepção heideggeriana que considera a solidão no seio de uma relação prévia com o outro. Antropologicamente incontestável, essa concepção parece-nos ontologicamente obscura. A relação com outrem é, na verdade, posta por Heidegger como estrutura ontológica do *Dasein*: do ponto de vista prático, ela não desempenha nenhum papel nem no drama do ser nem na analítica existencial. Todas as análises de *Sein und Zeit* são levadas a cabo quer pela impessoalidade da vida quotidiana quer pelo *Dasein* isolado. Por outro lado, será que a solidão adquire o seu carácter trágico a partir do nada, ou da privação de outrem que a morte sublinha? Há pelo menos aí uma ambiguidade. Encontramos nesta interrogação um convite a ultrapassar a definição da solidão pela socialidade e a da socialidade pela solidão. Em suma, o Outro, em Heidegger, aparece na situação essencial do *Miteinandersein* – ser reciprocamente um com o outro... A preposição *mit* (com) descreve aqui a relação. Trata-se, deste modo, de uma associação de lado a lado, em torno de algo, em torno de um termo comum e, mais precisamente para Heidegger, em torno da verdade. Não se trata da relação do face-a-face. Cada um leva consigo tudo para essa relação excepto o facto privado da sua existência. Esperamos mostrar, pela nossa parte, que não é a preposição *mit* aquela que deve descrever a relação original com o outro.

O nosso modo de proceder levar-nos-á a desenvolvimentos que serão, talvez, bastante árduos. Não terão o patético brilhante que caracteriza os desenvolvimentos antropológicos. Mas, em compensação, poderemos dizer da solidão algo mais do que a sua infelicidade e a sua oposição à colectividade, a esta colectividade da qual se afirma habitualmente a felicidade na sua oposição à solidão.

Esperamos entrever, ao remontar desse modo à raiz ontológica da solidão, de que modo pode esta última ser superada. Digamos já o que esta superação não será. Ela não será um conhecimento, uma vez que mediante o conhecimento o objecto, quer se queira quer não, é absorvido pelo sujeito e a dualidade desaparece. Não será um êxtase, pois no êxtase o sujeito absorve-se no objecto e reencontra-se na sua unidade. Todas estas relações levam ao desaparecimento do outro.

Deparar-nos-emos, então, com o problema do sofrimento e da morte. Não que estes sejam temas muito belos e que permitam desenvolvimentos

brilhantes tão em voga; mas porque no fenómeno da morte a solidão encontra-se à beira de um mistério. Mistério que não convém entender negativamente enquanto aquilo que é desconhecido e cuja significação positiva procuraríamos estabelecer. Esta noção permitir-nos-á surpreender no sujeito uma relação que não se reduzirá ao regresso puro e simples da sua solidão. Perante a morte, que será mistério e não necessariamente nada, não se produz a absorção de um termo pelo outro. Mostraremos, enfim, de que modo a dualidade que se anuncia na morte se converte em relação com o outro e em tempo.

Aquilo que os desenvolvimentos possam conter de dialéctico não é, em todo o caso, hegeliano. Não se trata de percorrer uma série de contradições, nem de as conciliar interrompendo a História. Desejamos encaminhar-nos, pelo contrário, em direcção a um pluralismo que não se funde em unidade; e, se isso pode ser ousado, romper com Parménides.

A solidão do existir

Em que consiste a acuidade da solidão? É banal dizer-se que nunca existimos no singular. Estamos rodeados de seres e de coisas com os quais estabelecemos relações. Somos com os outros pela vista, pelo toque, pela simpatia, pelo trabalho em comum. Todas estas relações são transitivas: toco num objecto, vejo o Outro. Mas não *sou* o Outro. Sou sozinho. É, portanto, o ser em mim, o facto de que existo, o meu *existir*, aquilo que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo pode ser trocado entre seres excepto o existir. Neste sentido, ser é isolar-se pelo existir. Sou mónada na medida em que sou. É pelo existir que sou sem portas nem janelas, e não devido a um qualquer conteúdo que em mim seria incomunicável. Se é incomunicável, isso deve-se a que ele se encontra enraizado no meu ser, o que de mais privado há em mim. De tal modo que todo o alargamento do meu conhecimento, dos meus meios de me exprimir, permanece sem efeito sobre a minha relação com o existir, relação interior por excelência.

A mentalidade primitiva – ou, pelo menos, a interpretação que dela forneceu Lévy-Bruhl – pareceu comprometer a base dos nossos conceitos na medida em que apresentava a ideia de uma existência transitiva. Tinha-se a impressão de que, mediante a participação, o sujeito não só vê o outro, mas *é* o outro. Noção mais importante para a mentalidade primitiva do que a do pré-lógico ou a do místico. Ainda assim, ela não nos desembaraça da solidão. Pelo menos uma consciência moderna não poderia abdicar facilmente do seu segredo e da sua solidão. E, na medida em que a experiência da participação pode ser actual, ela coincide com a fusão extática.

Ela não mantém suficientemente a dualidade dos termos. Se abandonamos a monadologia, chegamos ao monismo.

O existir recusa-se a toda a relação, a toda a multiplicidade. Ele não diz respeito a mais ninguém do que ao existente. A solidão não aparece, portanto, como um isolamento de facto de um Robinson, nem como a incomunicabilidade de um conteúdo de consciência, mas como a unidade indissolúvel entre o existente e a sua obra de existir. Abordar o existir no existente significa encerrá-lo na unidade e deixar escapar Parménides a todo o parricídio que os seus descendentes estariam tentados a cometer contra ele. A solidão reside no próprio facto de haver existentes. Conceber uma situação em que a solidão seja superada significa experimentar o próprio princípio do laço entre o existente e o seu existir. Significa ir ao encontro de um acontecimento ontológico no qual o existente contrai a existência. Chamo *hipóstase* ao acontecimento mediante o qual o existente contrai o seu existir. A percepção e a ciência partem sempre dos existentes munidos à partida da sua existência privada. Será este laço entre aquilo que existe e o seu existir indissolúvel? Será possível remontar à hipóstase?

O existir sem existente

Regressemos uma vez mais a Heidegger. Terão presente a sua distinção – da qual já fiz uso – entre *Sein* e *Seiendes*, ser e ente, mas que, por razões de eufonia, prefiro traduzir por *existir* e *existente*, sem atribuir a estes termos um sentido especificamente existencialista. Heidegger distingue os sujeitos e os objectos – os seres que são, os existentes – da sua própria obra de ser. Os primeiros traduzem-se por substantivos ou por participios substantivados, o segundo por um verbo. Esta distinção, estabelecida desde o início de *Sein und Zeit*, permite dissipar certos equívocos da filosofia, presentes ao longo da sua história, nos quais se partia do existir para chegar ao existente que possui plenamente o existir, a Deus.

Esta distinção heideggeriana é, para mim, o mais profundo de *Sein und Zeit*. Mas, em Heidegger, há distinção e não separação. O existir é apreendido sempre no existente e, no caso do existente que o homem é, o termo heideggeriano de “*Jemeinigkeit*” exprime precisamente o facto de que o existir é sempre possuído por alguém. Não creio que Heidegger possa admitir um existir sem existente, o que lhe pareceria absurdo. Ainda assim, ele tem uma noção – a *Geworfenheit* –, “expressão de um tal Heidegger”, segundo Jankélévitch, que se traduz habitualmente por derrelição ou desamparo. Insiste-se com esta tradução numa consequência da *Geworfenheit*. É necessário traduzir *Geworfenheit* pelo “facto-de-estar-lançado-em...” a existência. Como se o existente tão-só aparecesse numa existência que o precede, como se ela fosse independente do existente e o

existente que nela se encontrasse lançado jamais pudesse tornar-se senhor da mesma. É precisamente por isso que há desamparo e abandono. Surge, deste modo, a ideia de um existir que se faz sem nós, sem sujeito, de um existir sem existente. O Sr. Wahl diria, sem dúvida, que o existir sem existente é uma mera palavra. O termo palavra é, na verdade, embaraçoso na medida em que é pejorativo. Mas, em última instância, concordo com o Sr. Wahl. Tornar-se-ia somente necessário determinar previamente o lugar da palavra na economia geral do ser. Assim, diria naturalmente que o existir não existe. É o existente quem existe. E o facto de recorrer àquilo que não existe com vista a compreender o que existe não constitui nenhuma revolução em filosofia. A filosofia idealista foi, em última instância, uma forma de fundar o ser sobre algo que não pertence ao ser.

De que modo será possível aproximarmo-nos deste existir sem existente? Imaginemos o regresso ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Será que encontramos o puro nada? Após esta destruição imaginária de todas as coisas subsiste não qualquer coisa, mas o facto de que *há*. A ausência de todas as coisas regressa como uma presença: como o lugar no qual tudo soçobrou, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há, depois desta destruição das coisas e dos seres, o “campo de forças” do existir, impessoal. Algo que não é nem sujeito nem substantivo. O facto do existir que se impõe quando nada mais há. E é anónimo: não há ninguém nem nada que possa apropriar-se desta existência. É impessoal como “chove” ou “faz calor”. Existir que regressa seja qual for a negação mediante a qual ele é afastado. “Há” enquanto irremissibilidade do existir puro.

Ao evocar o anonimato deste existir não penso de modo algum nesse fundo indeterminado de que se fala nos manuais de filosofia e a partir do qual a percepção concede um perfil às coisas. Este fundo indeterminado é já um ser – um ente –, um algo. Entra desde já na categoria do substantivo. Há, de imediato, esta pessoalidade elementar que caracteriza todo o existente. O existir do qual procuramos aproximar-nos é a própria obra de ser que não se pode exprimir mediante um substantivo, que é verbo. Este existir não pode ser pura e simplesmente afirmado na medida em que aquilo que se afirma é sempre um *ente*. Mas ele impõe-se, pois não é possível negá-lo. Por detrás de toda a negação reaparece esta ambiência de ser, este ser como “campo de forças”, como campo de toda a afirmação e negação. O existir nunca está ligado a um *objecto que é*, e é por isso que o denominamos anónimo.

Aproximemo-nos desta situação por uma outra via. Tomemos a insónia. Não se trata, desta vez, de uma experiência imaginária. A insónia é constituída pela consciência de que “isso” jamais cessará, ou seja, de que não há nenhum meio para se retirar da vigilância à qual se está preso. Vigilância sem nenhum objectivo. No momento em que se está preso a ela

perdeu-se toda a noção do seu ponto de partida ou do seu ponto de chegada. O presente unido ao passado é inteiramente herança deste passado; ele não renova nada. Trata-se sempre do mesmo presente ou do mesmo passado que dura. Uma recordação seria já uma libertação em relação a esse passado. O tempo, aqui, não parte de nenhum lado, nada se distancia nem se esfuma. Tão-só os ruídos exteriores que podem marcar a insónia introduzem começos nesta situação sem começos nem fim, nesta imortalidade à qual não se pode fugir, à semelhança do *há*, da existência impessoal da qual temos vindo a falar.

Caracterizaremos precisamente o *há* e o modo que o existir tem de se afirmar na sua própria aniquilação através de uma vigilância sem recurso possível ao sono. Vigilância sem refúgio de inconsciência, sem possibilidade de se retirar para o sono como num domínio privado. Este existir não é um *em-si*, que significa desde logo a paz; ele é precisamente ausência de todo o si, um *sem-si*. Pode-se caracterizar o existir, deste modo, mediante a noção de eternidade, dado que o existir sem existente não tem ponto de partida. Um sujeito eterno é uma *contradictio in adjecto* na medida em que um sujeito é já um começo. O sujeito eterno não só não pode começar nada fora de si, como é em si mesmo impossível, pois, enquanto sujeito, ele deverá ser começo e excluir a eternidade. A eternidade não é apaziguada uma vez que não possui um sujeito que a tome para si.

Esta conversão do nada em existir pode ser encontrada uma vez mais em Heidegger. O nada heideggeriano possui ainda uma espécie de actividade e de ser: o nada nadifica. Não permanece tranquilo. Afirma-se nesta produção do nada.

Mas se fosse necessário aproximar a noção do *há* de um grande tema da filosofia clássica, pensaria em Heraclito. Não no mito do rio no qual não é possível entrar duas vezes, mas na versão que dele é apresentada no *Crátilo*, de um rio em que não se chega a entrar nem sequer uma vez; no qual não é possível constituir-se a própria fixidez da unidade, forma de todo o existente; rio no qual desaparece o derradeiro elemento de fixidez em relação ao qual se compreende o devir.

O existir sem existente a que chamo *há* constitui o lugar onde se produzirá a hipóstase.

Mas quero insistir, em primeiro lugar, mais demoradamente nas consequências desta concepção. Ela consiste em promover uma noção de ser sem nada, que não deixa aberturas, que não permite escapar. E esta impossibilidade de nada retira ao suicídio, que é o derradeiro domínio que é possível ter sobre o ser, a sua função de domínio. Não mais se é senhor de nada, ou seja, está-se no absurdo. O suicídio aparece como o último recurso contra o absurdo. Suicídio, no sentido lato do termo, incluindo igualmente a luta desesperada, mas lúcida, de um Macbeth que combate mesmo quando reconheceu a inutilidade do combate. Este domínio, esta

possibilidade de encontrar um sentido para a existência mediante a possibilidade do suicídio, é um facto constante da tragédia; o grito de Julieta no terceiro acto de *Romeu e Julieta*: “guardo o poder de morrer” constitui ainda um triunfo sobre a fatalidade. Pode-se dizer que a tragédia, em geral, não é simplesmente a vitória do destino sobre a liberdade, pois mediante a morte assumida no momento da pretendida vitória do destino, o indivíduo escapa ao destino. Mas é por isso que Hamlet se encontra para lá da tragédia ou é a tragédia da tragédia. Ele compreende que o “não ser” é, talvez, impossível e não mais pode dominar o absurdo, mesmo mediante o suicídio. A noção de ser irremissível e sem saída constitui o absurdo fundamental. O ser é o mal, não porque seja finito, mas porque é sem limites. A angústia, de acordo com Heidegger, é a experiência do nada. Não será ela, pelo contrário – se entendermos a morte como nada – o facto de que é impossível morrer?

Pode parecer, assim, paradoxal caracterizar o *há* pela vigilância, como se dotássemos o puro acontecimento de existir de uma consciência. Mas é necessário interrogar-se se a vigilância define a consciência, ou se a consciência não será antes a possibilidade de se retirar da vigilância; se o sentido próprio da consciência não consistirá em ser uma vigilância apoiada sobre uma possibilidade de sono; se o facto do eu não será o poder de sair da situação da vigilância impessoal. Com efeito, a consciência participa desde logo na vigilância. Mas aquilo que a caracteriza especialmente é o conservar sempre a possibilidade de se retirar “para trás”, para dormir. A consciência é o poder de dormir. Esta fuga no pleno é como que o próprio paradoxo da consciência.

A hipóstase

Isto significa que a consciência é uma ruptura da vigilância anónima do *há*, que é já hipóstase, que se refere a uma situação na qual um existente se põe em relação com o seu existir. Não podemos, evidentemente, explicar *porque* é que isso se produz: não existe uma física em metafísica. Podemos simplesmente mostrar qual a significação da hipóstase.

O surgimento de um “algo que é” constitui uma verdadeira inversão no seio do ser anónimo. Ele traz consigo o existir enquanto atributo, é senhor deste existir, como o sujeito é senhor do atributo. O existir diz-lhe respeito e é precisamente em virtude deste domínio sobre o existir, domínio cujos limites veremos mais tarde – domínio invejoso e sem partilha sobre o existir, – que o existente se encontra só. O surgimento de um existente é, mais precisamente, a própria constituição de um domínio, de uma liberdade num existir que, por si mesmo, permaneceria fundamentalmente anónimo. Para que possa haver um existente neste existir anónimo é neces-

sário que se torne possível nele uma partida de si e um regresso a si, ou seja, o próprio trabalho da identidade. Mediante a sua identificação, o existente fechou-se já sobre si mesmo; é mónada e solidão.

O acontecimento da hipóstase é o presente. O presente parte de si, ou melhor ainda, ele é a partida de si. Na trama infinita, sem começo nem fim, do existir, ele é dilaceração. O presente rasga e reata; ele começa; é o próprio começo. Tem um passado, mas sob a forma de recordação. Tem uma história, mas não é a história.

Pôr a hipóstase enquanto presente não equivale ainda a introduzir o tempo no ser. Ao conceder-mos o presente não nos damos uma extensão do tempo tomada numa série linear da duração, nem um ponto desta série. Não se trata de um presente perfilado num tempo já constituído, de um elemento do tempo, mas da *função* do presente, da dilaceração que ele opera no infinito impessoal do existir. O presente é como que um esquema ontológico. Por um lado, é um acontecimento, ainda não alguma coisa, ele não existe; mas é um acontecimento do existir mediante o qual algo vem a partir de si. Por outro lado, é ainda um puro acontecimento que se deve exprimir mediante um verbo; e, todavia, há como que uma transmutação neste existir, já algo, já existente. É essencial apreender o presente no limite do existir e do existente em que, função do existir, ele se altera já em existente.

É justamente na medida em que o presente constitui um modo de cumprir o “a partir de si” que ele é sempre evanescência. Se o presente durasse, teria recebido a sua existência de algo que o precede. Teria beneficiado de uma herança. Ora, ele é algo que vem de si. Só é possível vir de si sem nada receber do passado. A evanescência seria, portanto, a forma essencial do começo.

Mas, de que modo pode esta evanescência resultar em algo? Situação dialéctica que descreve, em vez de excluir, um fenómeno que se impõe neste momento: o “eu”.

Os filósofos sempre reconheceram ao “eu” um carácter anfíbio: ele não é uma substância, é, contudo, um existente por excelência. Defini-lo através da espiritualidade equivale a não dizer nada, caso a espiritualidade corresponda a propriedades. Equivale a nada dizer sobre o seu modo de existência, sobre o absoluto que no eu não exclui um poder de renovação total. Dizer que este poder tem uma existência absoluta significa, pelo menos, transformar em substância este poder. Pelo contrário, apreendido no limite do existir e da existência, enquanto função de hipóstase, o eu situa-se à partida fora das oposições do variável e do permanente, como que fora das categorias do ser e do nada. O paradoxo cessa quando se compreende que o “eu” não é inicialmente um existente, mas o próprio modo de existir que, em rigor, não existe. Na verdade, o presente e o “eu” transformam-se em existentes e é possível compor um tempo, ter o tempo

enquanto existente. E é possível ter uma experiência kantiana ou bergsoniana deste tempo hipostasiado. Mas trata-se, então, da experiência de um tempo hipostasiado, de um tempo que é. Não se trata do tempo na sua função esquemática entre o existir e o existente, o tempo enquanto puro acontecimento da hipóstase. Ao pôr o presente como o domínio do existente sobre o existir, e ao procurar a passagem do existir para o existente, encontramos-nos num plano de investigações que já não é possível qualificar como experiência. E se a fenomenologia nada mais é do que um método de experiência radical, encontramos-nos para lá da fenomenologia. A hipóstase do presente não é, de resto, mais do que um momento da hipóstase; o tempo pode indicar uma outra relação entre o existir e o existente. O que nos aparecerá mais tarde como o próprio acontecimento da nossa relação com outrem e que permitirá alcançar, por conseguinte, uma existência pluralista ultrapassando a hipóstase monista do presente.

Presente, “eu” – a hipóstase é liberdade. O existente é senhor do existir. Ele exerce sobre a sua existência o poder viril do sujeito. Ele tem algo em seu poder.

Primeira liberdade. Não se trata ainda da liberdade do livre arbítrio, mas da liberdade do começo. É a partir de algo neste momento que há existência. Liberdade incluída em todo o sujeito, no próprio facto de que há sujeito, de que há ente. Liberdade do próprio empreendimento do existente sobre o existir.

Solidão e hipóstase

Se a solidão foi caracterizada no início deste estudo como a unidade indissolúvel entre o existente e o seu existir, ela não tem que ver, portanto, com uma qualquer pressuposição do outro. Não aparece enquanto uma privação de uma relação previamente dada com outrem. Ela tem que ver com o trabalho da hipóstase. A solidão é a própria unidade do existente, o facto de que há algo no existir a partir do qual se faz a existência. O sujeito encontra-se só na medida em que é uno. Torna-se necessária uma solidão para que haja liberdade do começo, domínio do existente sobre o existir, ou seja, para que haja, em suma, existente. A solidão não é, portanto, unicamente um desespero e um abandono, mas também uma virilidade e um orgulho e uma soberania. Traços que a análise existencialista da solidão, conduzida exclusivamente em termos de desespero, conseguiu apagar, fazendo esquecer todos os temas da literatura e da psicologia romântica e byroniana da solidão orgulhosa, aristocrática, genial.

Solidão e materialidade

Mas este domínio do sujeito sobre o existir, esta soberania do existente, comporta uma viragem dialéctica.

O existir é dominado pelo existente, idêntico a si mesmo, ou seja, só. Mas a identidade não é unicamente uma partida de si; ela é igualmente um regresso a si. O presente consiste num inevitável regresso a si mesmo. A contrapartida da posição do existente reside no próprio facto de ele não poder desembaraçar-se de si. O existente ocupa-se de si. Este modo de se ocupar de si constitui a materialidade do sujeito. A identidade não é uma inofensiva relação consigo, mas um encadeamento a si; é a necessidade de se ocupar de si. O começo encontra-se sobrecarregado por si mesmo; é um presente de ser e não de sonho. A sua liberdade está limitada de imediato pela sua responsabilidade. Trata-se do seu grande paradoxo: um ser livre já não mais é livre na medida em que é responsável por si mesmo.

O presente, liberdade no que diz respeito ao passado e ao porvir, é um encadeamento em relação a si. O carácter material do presente não tem que ver com o facto de o passado lhe pesar ou de ele se inquietar com o seu porvir. Tem que ver com o presente enquanto presente. O presente dilacerou a trama do existir infinito; ele ignora a história; vem a partir de agora. E, apesar disso, ou em virtude disso, compromete-se consigo mesmo e, nessa medida, conhece uma responsabilidade, torna-se materialidade.

Isso traduz-se, nas descrições psicológicas e antropológicas, pelo facto de o *eu* se encontrar já preso a si mesmo, de a liberdade do *eu* não ser leve como a graça, mas à partida gravidade, de o eu ser irremissivelmente si mesmo. Não faço um drama de uma tautologia. O regresso do eu sobre si não é, precisamente, uma reflexão serena, nem o resultado de uma reflexão puramente filosófica. A relação consigo é, tal como no romance de Blanchot, *Aminadab*, a relação com um duplo encadeado a mim, duplo viscoso, que pesa, estúpido, mas com o qual o eu se encontra precisamente porque é eu. *Com* que se manifesta no facto de que é necessário ocupar-se de si. Todo o empreendimento é uma agitação. Não existo como espírito, como um sorriso ou como um vento que sopra, não sou sem responsabilidade. O meu ser duplica-se num ter: estou embaraçado por mim mesmo. É isso a existência material. A materialidade não exprime, por conseguinte, a queda contingente do espírito no túmulo ou a prisão do corpo. Ela acompanha – necessariamente – o surgimento do sujeito na sua liberdade de existente. Compreender deste modo o corpo a partir da materialidade – acontecimento concreto da relação entre Eu e Si – significa reconduzi-lo a um acontecimento ontológico. Relações ontológicas que não são laços desincarnados. A relação entre Eu e Si não é uma inofensiva reflexão do espírito sobre si mesmo. Trata-se de toda a materialidade do homem.

A liberdade do Eu e a sua materialidade vão, portanto, juntas. A primeira liberdade, que se prende com o facto de que no existir anónimo surge um existente, comporta como que uma contrapartida: o definitivo do *eu* preso a si mesmo. Este definitivo do existente, que constitui o trágico da solidão, é a materialidade. A solidão não é trágica em virtude de ser privação do outro, mas porque se encontra encerrada no cativo da sua identidade, porque é materialidade. Quebrar o encadeamento da matéria significa quebrar o definitivo da hipóstase. Significa ser no tempo. A solidão é uma ausência de tempo. O tempo *dado*, ele mesmo hipostasiado, experimentado, o tempo a percorrer, através do qual o sujeito carrega com a sua identidade, é um tempo incapaz de desatar o laço da hipóstase.

II

A matéria constitui a infelicidade da hipóstase. Solidão e materialidade vão juntas. A solidão não é uma inquietude superior que se revela a um ser no momento em que todas as suas necessidades se encontram satisfeitas. Ela não é a experiência privilegiada do *ser para a morte*, mas, se assim se pode dizer, a companheira da existência quotidiana assombrada pela matéria. E, na medida em que os cuidados materiais procedem da própria hipóstase, em que exprimem o próprio acontecimento da nossa liberdade de existente, a vida quotidiana, longe de constituir uma queda, longe de aparecer como uma traição em relação ao nosso destino metafísico, emana da nossa solidão e da tentativa infinitamente grave de responder à sua profunda infelicidade. A vida quotidiana é uma preocupação pela salvação.

A vida quotidiana e a salvação

Não será possível, deste modo, resolver uma contradição da qual toda a filosofia contemporânea constitui o jogo? A esperança de uma sociedade melhor e o desespero da solidão, fundados ambos em experiências que se pretendem evidentes, aparecem num antagonismo insuperável. Entre a experiência da solidão e a experiência social não há unicamente oposição, mas antinomia. Cada uma delas pretende tornar-se uma experiência universal e conseguir dar conta da outra, fazê-la ressaltar como degradação de uma experiência autêntica.

No próprio seio do construtivismo optimista da sociologia e do socialismo, o sentimento de solidão mantém-se e ameaça. Ele permite denunciar enquanto divertimento pascaliano, enquanto simples esquecimento da solidão, as alegrias da comunicação, as obras colectivas e tudo aquilo que

torna o mundo habitável. O facto de encontrar-se instalado nele, de ocupar-se das coisas, de ligar-se a elas e até a aspiração de dominar as coisas, não somente é desprezado na experiência da solidão, como é explicado por uma filosofia da solidão. O cuidado pelas coisas e pelas necessidades seria uma queda, uma fuga perante a derradeira finalidade que estas mesmas necessidades implicam, uma inconsequência, uma não-verdade, fatal, certamente, mas trazendo consigo a marca do inferior e do provável.

Mas o inverso é igualmente verdadeiro. No meio das angústias pasca-lianas, kierkegaardianas, nietzscheanas e heideggerianas, conduzimo-nos como destestáveis burgueses. Ou somos loucos. Ninguém proporá a loucura como via de salvação. O bobo, o louco da tragédia shakespeareana, é aquele que sente e diz com lucidez a inconsistência do mundo e o absurdo das situações – ele não é o personagem principal da tragédia, nada tem que superar. Ele é, no mundo dos reis, dos príncipes e dos heróis, a abertura pela qual esse mundo é atravessado por correntes de ar de loucura – ele não é a tempestade que extingue as luzes e que arranca as roupagens. Por mais que se qualifique de queda, de vida quotidiana, de animalidade, de degradação e de materialismo sórdido, o conjunto de preocupações que preencham as nossas longas jornadas e que nos arrancam à nossa solidão para nos lançar em relações com os nossos semelhantes, estas preocupações nada têm, em todo o caso, de frívolo. É possível pensar que o tempo autêntico é originalmente um êxtase, mas compramos um relógio; apesar da nudez da existência, torna-se necessário, na medida do possível, vestirmo-nos decentemente. E quando escrevemos um livro sobre a angústia, escrevêmo-lo para qualquer um, atravessamos todos os trâmites que separam a redacção da publicação e comportamo-nos, por vezes, como comerciantes de angústia. O condenado à morte muda o seu traje no momento da sua última viagem, aceita um último cigarro, e encontra palavras eloquentes para dizer antes do fuzilamento.

Objecções fáceis que fazem lembrar aquelas que certos realistas dirigiam aos idealistas, quando os acusavam de comer e de respirar num mundo ilusório. Objeções, no caso presente, menos negligenciáveis; elas não opõem uma conduta a uma metafísica, mas sim uma conduta a uma moral. Cada uma das experiências antagonistas é uma moral. Elas objectam uma à outra não o erro, mas a inautenticidade. Há mais do que ingenuidade no desmentido que as massas opõem às elites quando se preocupam mais pelo pão do que pela angústia. Daí o acento de grandeza que comove num humanismo que parte do problema económico, daí o próprio poder que possuem as reivindicações da classe operária de se erigir em humanismo. Para um comportamento que teria sido simplesmente uma queda no inautêntico ou mesmo um divertimento, ou até uma exigência legítima da nossa animalidade, isso seria inexplicável.

A solidão e as suas angústias são, para um socialismo construtivo e optimista, uma posição de avestruz num mundo que solicita a solidariedade e a lucidez, epifenómeno – fenómeno de luxo ou desprezível – de um período de transformação social; sonho insensato de um indivíduo desequilibrado, uma luxação no corpo colectivo. E é com um direito igual àquele de que faz uso a filosofia da solidão que o humanismo socialista pode qualificar de mentira e de barbárie, e inclusive de mistificação e de eloquência enganosa, de fuga perante o essencial e de deliquescência, a angústia da morte e da solidão.

Antinomia que opõe a necessidade de se salvar e de se satisfazer – Jacob e Isaías. Mas a verdadeira relação entre salvação e satisfação não é aquela que fora considerada pelo idealismo clássico e que o existencialismo moderno, apesar de tudo, mantém. A salvação não requer a satisfação da necessidade, à semelhança de uma forma superior que exigiria assegurar-se da solidez das suas bases. O curso da nossa vida quotidiana não é, na verdade, uma simples sequela da nossa animalidade constantemente superada pela actividade do espírito. Mas a inquietude da salvação também não surge na dor da necessidade, que seria a sua causa ocasional, como se a pobreza ou a condição do proletário constituísse a ocasião de entrever as portas do Reino dos Céus. Não pensamos que a opressão que esmaga a classe operária a obrigue a fazer unicamente uma experiência pura da opressão para nela despertar, para lá da libertação económica, a nostalgia de uma libertação metafísica. A luta revolucionária encontra-se afastada da sua verdadeira significação e da sua real intenção no momento em que serve simplesmente de base à vida espiritual ou quando, em virtude das suas crises, ela deve despertar vocações. A luta económica é desde logo, sem dificuldade, uma luta pela salvação na medida em que se encontra fundada na própria dialéctica da hipóstase mediante a qual se constitui a primeira liberdade.

Na filosofia de Sartre há algo como um presente angélico. Reenviando para o passado todo o peso da existência, a liberdade do presente situa-se de imediato por cima da matéria. Ao reconhecer no próprio presente e na sua liberdade o surgimento de todo o peso da matéria queremos reconhecer simultaneamente à vida material o seu triunfo sobre o anonimato do existir e o definitivo trágico ao qual, mediante a sua própria liberdade, ela se liga.

Ao associarmos a solidão à materialidade do sujeito, sendo esta última o seu encadeamento a si mesmo, podemos compreender em que sentido o mundo e a nossa existência no mundo constituem uma caminhada fundamental do sujeito para ultrapassar o peso que ele constitui para si mesmo, para ultrapassar a sua materialidade, ou seja, para desatar o laço entre o si e o eu.

A salvação pelo mundo; os alimentos

Na existência quotidiana, no mundo, a estrutura material do sujeito encontra-se, em certa medida, ultrapassada: entre o eu e o si aparece um intervalo. O sujeito idêntico não regressa imediatamente a si.

Habitua-mo-nos, depois de Heidegger, a considerar o mundo como um conjunto de utensílios. Existir no mundo significa agir, mas agir de tal modo que, em última instância, a acção tem por objecto a nossa própria existência. Os utensílios reenviam uns para os outros, para reenviar, por fim, para o nosso cuidado de existir. Ao carregarmos no interruptor de uma casa de banho, abrimos na totalidade o problema ontológico. Aquilo que parece ter escapado a Heidegger – se é verdade, no entanto, que algo possa ter escapado a Heidegger nestas matérias – é que, antes de ser um sistema de utensílios, o mundo é um conjunto de alimentos. A vida do homem no mundo não vai para lá dos objectos que o preenchem. Talvez não seja justo dizer que vivemos para comer, mas não é mais justo afirmar que comemos para viver. A derradeira finalidade do comer encontra-se contida no alimento. Quando cheiramos uma flor, a finalidade do acto limita-se ao odor. Passear-se significa apanhar ar, não pela saúde, mas pelo ar. Estes são os alimentos que caracterizam a nossa existência no mundo. Existência extática fora de si, mas limitada pelo objecto.

Relação com o objecto que é possível caracterizar pela fruição. Toda a fruição é um modo de ser, mas também uma sensação, ou seja, luz e conhecimento. Absorção do objecto, mas distância em relação a ele. Ao fruir pertence essencialmente um saber, uma luminosidade. Neste sentido, o sujeito, perante os alimentos oferecidos, encontra-se no espaço, à distância de todos os objectos que lhe são necessários para existir. Enquanto o sujeito se atola em si mesmo na identidade pura e simples da hipóstase, há no mundo, em vez de regresso a si, “relação com tudo aquilo que é necessário para ser”. O sujeito separa-se de si mesmo. A luz é a condição de uma tal possibilidade. Neste sentido, a nossa vida quotidiana é já um modo de libertação da materialidade inicial mediante a qual se cumpre o sujeito. Ela contém, de imediato, um esquecimento de si. A moral dos “alimentos terrestres” é a primeira moral. A primeira abnegação. Não a última, mas é necessário passar por ela.³

³ Esta concepção da fruição como uma saída de si opõe-se ao platonismo. Platão faz um cálculo no momento em que denuncia os prazeres misturados; impuros, na medida em que supõem uma carência que é preenchida sem que nenhum ganho real seja registado. Não é em termos de ganhos e de perdas que convém julgar a fruição; é necessário considerá-la no seu devir, no seu acontecimento, em relação ao drama do eu inscrevendo-se no ser, lançado numa dialéctica. Toda a atracção dos alimentos terrestres, toda a experiência da juventude se opõe ao cálculo platónico.

Transcendência da luz e da razão

Mas o esquecimento de si, a luminosidade da fruição, não rompe com a ligação irremissível do eu ao si se esta luz for separada do acontecimento ontológico da materialidade do sujeito no qual ele tem o seu lugar e se, sob o nome da razão, se erigir esta luz em absoluto. O intervalo do espaço dado pela luz é instantaneamente por ela absorvido. A luz é aquilo pelo qual algo é outro que eu, mas como se saísse, à partida, de mim. O objecto iluminado é algo que encontramos, mas que, simultaneamente, em virtude do próprio facto de estar iluminado, é encontrado como se saísse de nós.⁴ Ele não possui uma estranheza fundamental. A sua transcendência está envolvida na imanência. É comigo mesmo que me encontro no conhecimento e na fruição. A exterioridade da luz não basta à libertação do eu cativo de si.

A luz e o conhecimento aparecem-nos no seu estatuto na hipótese e na dialéctica que esta traz consigo: uma forma para o sujeito desembarçado do anonimato do existir, mas preso a si mesmo devido à sua identidade de existente (ou seja, materializado), de tomar distância em relação à sua materialidade. Mas, separado deste acontecimento ontológico, separado da materialidade à qual outras dimensões de libertação são prometidas, o conhecimento não supera a solidão. A razão e a luz, por si mesmas, consomem a solidão do ente enquanto ente, cumprindo o seu destino de ser o só e único ponto de referência.

Ao englobar o todo na sua universalidade, a razão encontra-se ela mesma na solidão. O solipsismo não é nem uma aberração nem um sofisma; é a própria estrutura da razão. Não em virtude do carácter “subjectivo” das sensações que esta última combina, mas da universalidade do conhecimento, ou seja, do ilimitado da luz e da impossibilidade para qualquer coisa de se manter de fora. Por conseguinte, a razão não encontra nunca outra razão com a qual possa falar. A intencionalidade da consciência permite distinguir o eu das coisas, mas não faz desaparecer o solipsismo, pois o seu elemento, a luz, torna-nos senhores do mundo exterior, mas é incapaz de nos descobrir nele um par. A objectividade do saber racional nada retira ao carácter solitário da razão. A conversão impossível da objectividade em subjectividade é o próprio tema do idealismo, que é uma filosofia da razão. A objectividade da luz é a própria subjectividade.

⁴ Aproveitamos a ocasião para regressar a um ponto tratado aqui mesmo pelo Sr. de Waelhens na sua bela conferência. Trata-se de Husserl. O Sr. de Waelhens estima que o motivo que incita Husserl a passar da intuição descritiva para a análise transcendental tem que ver com a identificação entre inteligibilidade e construção; não sendo inteligibilidade a pura visão. Penso, pelo contrário, que a noção husserliana da visão implica à partida inteligibilidade. Ver é já tornar seu e como que tirar do seu próprio âmago o objecto que é encontrado. Neste sentido, a “constituição transcendental” não é mais do que um modo de ver em plena claridade. Trata-se de um acabamento da visão.

Qualquer objecto pode ser dito em termos de consciência, ou seja, posto à luz.

A transcendência do espaço tão-só poderia ser assegurada como real se se fundasse numa transcendência sem regresso ao ponto de partida. A vida tão-só poderia converter-se no caminho da redenção se, na luta com a matéria, ela se deparasse com um acontecimento que impedisse a sua transcendência quotidiana de recair sobre um ponto, sempre o mesmo. Para perceber esta transcendência que sustém a da luz, que atribui ao mundo real uma exterioridade real, é necessário regressar à situação concreta na qual a luz é dada na fruição, ou seja, à existência material.

III

Ocupámo-nos de um sujeito isolado; isolado em virtude do próprio facto de ser existente. A solidão do sujeito diz respeito à sua relação com o existir, do qual é o senhor. Este domínio sobre o existir é o poder de começar, de partir de si; partir de si não para agir, não para pensar, mas para ser.

Mostrámos, em seguida, que a libertação em relação ao existir anónimo no existente se converte num encadeamento a si, no próprio encadeamento da identificação. Concretamente, a relação de identificação é o embaraço do eu pelo si, o cuidado que o eu toma de si, ou a materialidade. Abstraíndo de toda a relação com um porvir ou com um passado, o sujeito impõe-se a si, na própria liberdade do seu presente. A sua solidão não é inicialmente o facto de não ter auxílio, mas de ser pasto de si mesmo, de se atolar em si mesmo. A materialidade é isso. No próprio instante da transcendência da necessidade, colocando o sujeito em face dos alimentos, ela oferece-lhe também uma libertação em relação a si mesmo. O mundo oferece ao sujeito a participação no existir sob a forma de fruição, permite-lhe, por conseguinte, existir à distância de si. O sujeito é absorvido no objecto que ele absorve, e guarda, no entanto, uma distância em relação a esse objecto. Toda a fruição é igualmente sensação, ou seja, conhecimento, e luz. Não desaparecimento de si, mas esquecimento de si e como que uma primeira abnegação.

O trabalho

Mas esta transcendência instantaneada pelo espaço não faz sair da solidão. A luz que permite encontrar uma coisa diferente de si faz com que a encontre como se essa coisa saísse à partida de mim. A luz, a claridade, é a própria inteligibilidade, ela faz com que tudo venha de mim, reconduz toda a experiência a um elemento de reminiscência. A razão está só. E,

neste sentido, o conhecimento não encontra nunca no mundo algo de verdadeiramente outro. Aí está a profunda verdade do idealismo. Anuncia-se, deste modo, uma diferença radical entre a exterioridade espacial e a exterioridade dos instantes uns em relação aos outros.

No concreto da necessidade, o espaço que nos afasta de nós mesmos está aí sempre para ser conquistado. É necessário ultrapassá-lo, é necessário tomar o objecto, ou seja, há que trabalhar pelas suas mãos. Neste sentido, “quem não trabalha, não come” é uma proposição analítica. Os utensílios e a sua fabricação perseguem o ideal quimérico da supressão das distâncias. Na perspectiva que se abre sobre o utensílio a partir do utensílio moderno – a máquina – surpreendemo-nos muito mais com a sua função de suprimir o trabalho, do que com a de instrumento, exclusivamente considerada por Heidegger.

Ora, no trabalho – ou seja, no esforço, no seu sofrimento, e na sua dor, – o sujeito depara-se com o peso da existência que implica a sua própria liberdade de existente. A aflição e a dor, eis os fenómenos aos quais se reduz, em última instância, a solidão do existente, e que iremos examinar neste momento.

O sofrimento e a morte

Na aflição, na dor, no sofrimento, encontramos, no estado de pureza, o definitivo que constitui a tragédia da solidão. Definitivo que o êxtase da fruição não consegue ultrapassar. Dois pontos a sublinhar: prosseguiremos a análise da solidão na dor da necessidade e do trabalho, e não na angústia do nada; insistiremos na dor chamada, irreflectidamente, física, na medida em que nela o compromisso na existência se mostra sem nenhum equívoco. Enquanto na dor moral se torna possível conservar uma atitude de dignidade e de compunção, e, por conseguinte, libertarmo-nos de imediato, o sofrimento físico é, em todos os seus graus, uma impossibilidade de se desembaraçar do instante da existência. Ele constitui a própria irremissibilidade do ser. O conteúdo do sofrimento confunde-se com a impossibilidade de desligar-se do sofrimento. E não se trata de definir o sofrimento pelo sofrimento, mas de insistir na implicação *sui generis* que constitui a sua essência. Há no sofrimento uma ausência de todo o refúgio. O sofrimento é o facto de estar directamente exposto ao ser. É feito da impossibilidade de fugir e de recuar. Toda a acuidade do sofrimento reside nesta impossibilidade de recuo. Trata-se do facto de se estar forçado à vida e ao ser. Neste sentido, o sofrimento é a impossibilidade do nada.

Mas há no sofrimento, ao mesmo tempo que o apelo a um nada impossível, a proximidade da morte. Não somente o sentimento e o saber de que o sofrimento pode culminar na morte. A dor comporta em si mesma

como que um paroxismo, como se algo ainda mais dilacerante do que o sofrimento viesse a produzir-se, como se, apesar de toda a ausência de dimensão de contracção que constitui o sofrimento, houvesse ainda um terreno livre para um acontecimento, como se houvesse ainda necessidade de se inquietar por algo, como se estivéssemos à beira de um acontecimento para lá daquele que é desvelado até ao fim no sofrimento. A estrutura da dor, que consiste na sua própria ligação à dor, prolonga-se ainda, mas até um desconhecido que não é possível traduzir em termos de luz, ou seja, que é refractário a esta intimidade do si ao eu à qual regressam todas as nossas experiências. O desconhecido da morte, que não se dá à partida enquanto nada, mas que é correlativo de uma experiência da impossibilidade do nada, não significa que a morte seja uma região da qual ninguém voltou e que, por conseguinte, permaneça, de facto, desconhecida; o desconhecido da morte significa que a própria relação com a morte não pode ser estabelecida na luz; que o sujeito se encontra em relação com aquilo que não procede dele. Poderíamos dizer que ele se encontra em relação com o mistério.

Este modo para a morte de se anunciar no sofrimento, fora de toda a luz, é uma experiência da passividade do sujeito que, até então, foi activo, que permanecia activo mesmo quando transbordado pela sua própria natureza, mas que retinha a sua possibilidade de assumir o seu estado de facto. Disse: uma experiência da passividade. Modo de falar, pois experiência significa sempre, imediatamente, conhecimento, luz e iniciativa; porquanto experiência significa igualmente regresso do objecto ao sujeito. A morte enquanto mistério contrasta com a experiência compreendida desse modo. No saber, toda a passividade é, através do intermediário da luz, actividade. O objecto com o qual me deparo é compreendido e, no fim de contas, por mim construído, enquanto a morte anuncia um acontecimento em relação ao qual o sujeito não é senhor, um acontecimento em relação ao qual ele não mais é sujeito.

Notemos, em seguida, aquilo que esta análise da morte no sofrimento apresenta de particular no que diz respeito às célebres análises heideggerianas do *ser para a morte*. O ser para a morte, na existência autêntica de Heidegger, é uma lucidez suprema e, por isso mesmo, uma virilidade suprema. Trata-se da assunção da derradeira possibilidade da existência por parte do *Dasein*, a qual torna precisamente possíveis todas as outras possibilidades,⁵ que torna possível, por conseguinte, o próprio facto de apreender uma possibilidade, ou seja, a actividade e a liberdade. A morte é, em Heidegger, acontecimento de liberdade, enquanto, no sofrimento, o sujeito parece-nos

⁵ A morte em Heidegger não é, como disse o Sr. Wahl, “a impossibilidade da possibilidade”, mas “a possibilidade da impossibilidade”. Esta distinção, aparentemente bizantina, tem uma importância fundamental.

chegar ao limite do possível. Ele encontra-se encadeado, transbordado e é, de algum modo, passivo. A morte é, neste sentido, o limite do idealismo.

Pergunto-me mesmo como é possível que o principal traço da nossa relação com a morte possa ter escapado à atenção dos filósofos. A análise não deve partir do nada da morte, precisamente porque dela nada sabemos, mas de uma situação na qual algo de absolutamente incognoscível aparece; absolutamente incognoscível, ou seja, estranho a toda a luz, tornando impossível toda a assunção de possibilidade, mas no qual nós mesmos somos apreendidos.

A morte e o porvir

É por isso que a morte jamais é um presente. Trata-se de um truísmo. O antigo adágio destinado a dissipar o medo da morte: “Se tu és, ela não é; se ela é, tu não és” desconhece sem dúvida todo o paradoxo da morte, na medida em que apaga a nossa relação com ela, que é uma relação única com o porvir. Mas este adágio insiste, pelo menos, nesse eterno porvir da morte. O facto de que ela deserte de todo o presente não tem que ver com a nossa evasão perante a morte e com um imperdoável divertimento em relação à hora suprema, mas com o facto de a morte ser *inapreensível*, de marcar o fim da virilidade e do heroísmo do sujeito. O agora é o facto de que sou senhor, senhor do possível, senhor que pode apreender o possível. A morte nunca é agora. Quando a morte está aqui, eu já não estou, não porque eu seja nada, mas porque já não me encontro em posição de apreender. O meu domínio, a minha virilidade, o meu heroísmo de sujeito não pode ser, em relação à morte, nem virilidade nem heroísmo. No sofrimento, lugar onde apreendemos esta vizinhança da morte – e ainda sobre o plano do fenómeno, – dá-se esta viragem da actividade do sujeito em passividade. Não no instante do sofrimento, no qual, preso ao ser, ainda o apreendo, no qual ainda sou sujeito do sofrimento, mas no choro e no soluço em que o sofrimento se inverte; ali onde o sofrimento alcança a sua pureza, onde nada mais há entre nós e ele, a suprema responsabilidade desta assunção extrema converte-se em suprema irresponsabilidade, em infância. Isso é o soluço, e ele anuncia a morte precisamente por isso. Morrer significa regressar a este estado de irresponsabilidade, significa ser o abalo infantil do soluço.

Permitir-me-ão regressar uma vez mais a Shakespeare, de quem já abusei ao longo destas conferências. Mas, por vezes, parece-me que toda a filosofia não é mais do que uma meditação sobre Shakespeare. Não assumiré o herói da tragédia a morte? Analisarei de um modo muito breve o final de Macbeth. Macbeth dá-se conta de que a floresta de Brinam marcha em direcção ao castelo de Dunsiname, e é o sinal da derrota: a morte apro-

xima-se. No momento em que este sinal se realiza, Macbeth diz: “Sopra, vento! Vem, naufrágio!”. Mas, em seguida, “Que soe o alarme, etc... Morreremos ao menos com a armadura sobre o corpo”. Antes da morte, haverá combate. O segundo sinal da derrota ainda não se produziu. Não tinham predito as feiticeiras que nenhum homem nascido de uma mulher poderia lutar contra Macbeth? Mas, eis Mcduff, que não nasceu de uma mulher. Chega o momento da morte. “Maldita seja a língua que assim me fala”, grita Macbeth a Mcduff, que lhe faz saber a sua força, “pois desencoraja a melhor parte do homem que sou... Não lutarei contigo”.

Eis aqui esta passividade no momento em que não há mais esperança. Eis aquilo a que chamei o fim da virilidade. Mas, de imediato, a esperança renasce, e eis as últimas palavras de Macbeth:

“Ainda que as árvores de Birnam tenham vindo até Dunsinane e que te tenha diante de mim, tu que não nasceste de uma mulher, procurarei, ainda assim, a minha última oportunidade”.

Antes da morte, há sempre uma última oportunidade apreendida pelo herói, e não a morte. O herói é aquele que se apercebe sempre de uma última oportunidade; é o homem que se obstina em encontrar oportunidades. A morte nunca é assumida; ela vem. O suicídio é um conceito contraditório. A eterna iminência da morte faz parte da sua essência. No presente em que se afirma o domínio do sujeito, há esperança. A esperança não se acrescenta à morte mediante uma espécie de *salto-mortale*, mediante uma espécie de inconsequência; ela é a própria margem que, no momento da morte, é dada ao sujeito que vai morrer. *Spiro-spero*. *Hamlet* é precisamente um longo testemunho desta impossibilidade de assumir a morte. O nada é impossível. Ele teria deixado ao homem a possibilidade de assumir a morte, de arrancar à servidão da existência um domínio supremo. “To be or not to be” é uma tomada de consciência desta impossibilidade de nadificar-se.

O acontecimento e o outro

O que é que podemos concluir desta análise da morte? A morte converteu-se no limite da virilidade do sujeito, virilidade esta que se tornou possível graças à hipóstase no seio do ser anónimo, e que se manifestou no fenómeno do presente, na luz. Não que existam empreendimentos impossíveis para o sujeito, que os seus poderes sejam, de algum modo, finitos; a morte não anuncia uma realidade contra a qual nada possamos, contra a qual o nosso poder seja insuficiente; no mundo da luz surgem realidades que ultrapassam já as nossas forças. Aquilo que é importante na aproximação da morte é o facto de, num determinado momento, não *podermos*

poder mais; é nisto que o sujeito perde justamente o seu próprio domínio de sujeito.

Este fim do domínio indica que assumimos o existir de tal modo que é possível que chegue até nós um *acontecimento* que já não assumimos, nem sequer como o assumimos através da visão, sempre submergido pelo mundo empírico. Chega até nós um acontecimento sem que tenhamos absolutamente nada “a priori”, sem que possamos ter o menor projecto, como se diz hoje em dia. A morte é a impossibilidade de ter um projecto. Esta aproximação da morte indica que estamos em relação com algo que é absolutamente outro, que leva consigo a alteridade não como uma determinação provisória que possamos assimilar mediante a fruição, mas algo cuja própria existência é feita de alteridade. A minha solidão não é, assim, confirmada pela morte, mas por ela quebrada.

Segundo isto, digamo-lo já, a existência é pluralista. O plural não consiste aqui numa multiplicidade de existentes, ele aparece no próprio existir. Insinua-se uma pluralidade no próprio existir do existente, até então invejosamente assumido pelo sujeito isolado e manifestado no sofrimento. Na morte, o existir do existente aliena-se. Na verdade, o Outro que se anuncia não possui este existir como o possui o sujeito; a sua acção sobre o meu existir é misteriosa; não desconhecida, mas incognoscível, refractária a toda a luz. Mas isso indica precisamente que o outro não é, de modo algum, um outro mim-mesmo que participe comigo numa existência comum. A relação com o outro não é uma idílica e harmoniosa relação de comunhão, nem uma simpatia mediante a qual nos colocamos no seu lugar, reconhecêmo-lo como semelhante, mas exterior a nós; a relação com o outro é uma relação com um Mistério. A sua exterioridade, ou, melhor, a sua alteridade – uma vez que a exterioridade é uma propriedade do espaço e reconduz o sujeito a si mesmo através da luz, – é aquilo que constitui o seu ser.

Por conseguinte, tão-só um ser que chega à crispação da sua solidão mediante o sofrimento e à relação com a morte se situa sobre um terreno no qual a relação com o outro se torna possível. Relação com o outro que nunca será o facto de apreender uma possibilidade. Seria necessário caracterizá-la em termos que contrastassem com as relações que descrevem a luz. Penso que a relação erótica nos concede o protótipo dessa relação. O Eros, forte como a morte, fornecer-nos-á a base da análise desta relação com o mistério. Sob a condição de o expor em termos inteiramente diferentes dos do platonismo, que é um mundo da luz.

Mas torna-se possível retirar desta situação da morte, em que o sujeito não tem mais nenhuma possibilidade a apreender, um outro carácter da existência com o outro. O porvir é aquilo que não se apreende de nenhum modo; a exterioridade do porvir é totalmente diferente da exterioridade espacial precisamente pelo facto de ele ser absolutamente surpreendente. A

antecipação do porvir, a projecção do porvir, acreditadas como o essencial do tempo por todas as teorias de Bergson a Sartre, não constituem o autêntico porvir, mas tão-só o seu presente; o porvir é aquilo que não pode ser apreendido, que se lança sobre e se apodera de nós. O porvir é o outro. A relação com o porvir é a própria relação com o outro. Falar do tempo num sujeito só, falar de uma duração puramente pessoal, parece-nos impossível.

Outro e outrem

Mostrámos na morte a possibilidade do acontecimento. E opusemos esta possibilidade do acontecimento, em que o sujeito não mais é senhor do acontecimento, à possibilidade do objecto, em relação ao qual o sujeito é sempre o senhor e com o qual, em última instância, se encontra sempre a sós. Caracterizámos este acontecimento como mistério, precisamente porque ele não poderia ser antecipado, ou seja, apreendido; porque não poderia entrar num presente ou entraria nesse presente como aquilo que não entra. Mas, anunciada a morte deste modo, enquanto outro, enquanto alienação da minha existência, será ela ainda a *minha* morte? Não destruirá ela simplesmente esta solidão, não destruirá a própria subjectividade ao abrir-lhe uma saída? Há na morte, com efeito, um abismo entre o acontecimento e o sujeito ao qual ela chegará. De que modo será possível ao acontecimento que não pode ser apreendido chegar, ainda assim, até mim? Qual poderá ser a relação do outro com o ente, com o existente? De que modo poderá o existente existir enquanto mortal e, ainda assim, perseverar na sua "pessoalidade", conservar a sua conquista sobre o "há" anónimo, o seu domínio de sujeito, a sua conquista da subjectividade? Poderá entrar o ente em relação com o outro sem deixar que o outro destrua o seu si-mesmo?

Esta questão deve ser colocada em primeiro lugar na medida em que constitui o próprio problema da conservação do eu na transcendência. Se a saída da solidão deve ser algo diferente da absorção do eu no termo para o qual ele se projecta, e se, por outro lado, o sujeito não pode assumir a morte como assume o objecto, de que modo será possível realizar esta conciliação entre o eu e a morte? Como será possível ao eu assumir a morte sem que, ainda assim, o faça como se se tratasse de uma possibilidade? Se já não se pode poder em face da morte, como será possível permanecer si mesmo perante o acontecimento que ela anuncia?

O mesmo problema encontra-se implicado numa descrição fidedigna do próprio fenómeno da morte. O patético da dor não consiste unicamente na impossibilidade de fugir do existir, em se estar preso a este último, mas também no terror de sair desta relação de luz cuja transcendência a morte anuncia. Preferimos, como Hamlet, esta existência conhecida à desconhecida. Como se a aventura na qual o existente entrou mediante a hipóstase

fosse o seu único recurso, o único refúgio contra aquilo que há de intolerável nessa aventura. Há na morte a tentação do nada de Lucrecio e o desejo da eternidade de Pascal. Não se trata de duas atitudes distintas: queremos, a um só tempo, morrer e ser.

O problema não consiste em arrancar à morte uma eternidade, mas em permitir acolhê-la, em conservar para o eu, no seio de uma existência na qual nos chega um acontecimento, a liberdade adquirida mediante a hipótese. Situação que se poderia denominar como a tentativa de vencer a morte, na qual, simultaneamente, o acontecimento chega e o sujeito, sem o acolher como se acolhe uma coisa, um objecto, faz frente ao acontecimento.

Acabámos de descrever uma situação dialéctica. Apresentaremos agora uma situação concreta na qual se cumpre esta dialéctica. Método que será aqui impossível explicar demoradamente, e ao qual temos recorrido constantemente. Vemos, em todo o caso, que não se trata de um método inteiramente fenomenológico.

Esta situação em que o acontecimento chega a um sujeito que não o assume, que nada pode poder em relação a ele, mas na qual, ainda assim, ele se encontra, de algum modo, em face dele, é a relação com outrem, o face-a-face com outrem, o encontro de um rosto que, simultaneamente, dá e retira outrem. O outro “assumido” é outrem.

Direi, na minha última conferência, a significação deste encontro.

Tempo e outrem

Espero poder apresentar esta relação como inteiramente diferente daquilo que nos é proposto tanto do lado existencialista, como do lado marxista. Desejaria, pelo menos, indicar hoje a referência do próprio tempo a esta situação do face-a-face com outrem.

O porvir que a morte concede, o porvir do acontecimento, não é ainda o tempo. Pois para que este porvir que não é de ninguém, que o homem não pode assumir, se possa converter num elemento do tempo, ele deve entrar simultaneamente em relação com o presente. Qual é o laço entre os dois instantes, que têm entre si todo o intervalo, todo o abismo que separa o presente e a morte, esta margem simultaneamente insignificante, mas infinita, na qual há sempre espaço suficiente para a esperança? Não se trata certamente de uma relação de pura contiguidade que transformaria o tempo em espaço, mas já não se trata também do impulso do dinamismo e da duração, pois este poder que o presente tem de estar para lá de si mesmo e de se estender sobre o porvir parece-nos precisamente excluído pelo próprio mistério da morte.

A relação com o porvir, a presença do porvir no presente, parece cumprir-se ainda no face-a-face com outrem. A situação do face-a-face seria o próprio cumprimento do tempo; a usurpação do porvir por parte do presente não é o acto de um sujeito isolado, mas a relação intersubjectiva. A condição do tempo encontra-se na relação entre humanos ou na história.

IV

Parti, na última conferência, do sofrimento como acontecimento no qual o existente consegue levar a cabo toda a sua solidão, ou seja, toda a intensidade do seu laço consigo mesmo, e todo o definitivo da sua identidade, e no qual, simultaneamente, ele se encontra em relação com o acontecimento que não assume, em relação ao qual é pura passividade, que é absolutamente outro, em relação ao qual não mais pode poder. Este futuro da morte determina, na nossa opinião, o porvir na medida em que este não é presente. Ele determina aquilo que no porvir contrasta com toda a antecipação, com toda a projecção, com todo o impulso. Partir de uma tal noção do porvir para compreender o tempo equivale a não mais encontrar o tempo como uma “imagem móvel da eternidade imóvel”.

Quando se retira ao presente toda a antecipação, o porvir perde toda a conaturalidade com aquele. Ele não está enterrado no seio de uma eternidade pré-existente, na qual viríamos a tomá-lo. É absolutamente outro e novo. E torna-se deste modo possível compreender a própria realidade do tempo, a impossibilidade absoluta de encontrar no presente o equivalente ao porvir, a falta de toda a tomada do porvir.

Na verdade, a concepção bergsoniana da liberdade pela duração tende para o mesmo fim. Mas ela conserva para o presente um poder sobre o porvir: a duração é criação. Não basta para criticar esta filosofia sem morte situá-la no interior de toda a corrente da filosofia moderna que faz da criação o principal atributo da criatura. Trata-se de mostrar que a própria criação supõe uma abertura sobre um mistério. A identidade do sujeito é incapaz, por si mesma, de a dar. Para defender esta tese insistimos no existir anónimo e irremissível que constitui como que um universo pleno, na hipótese que resulta no domínio de um existente sobre o existir, mas que, por isso mesmo, se encerra no definitivo da identidade que a sua transcendência espacial não desfaz. Não se trata de contestar o facto da antecipação, ao qual as descrições bergsonianas da duração nos habituaram; trata-se de mostrar as suas condições ontológicas; elas constituem muito mais o facto de um sujeito em relação com o mistério do que a sua obra, facto esse que é, se se pode dizer, a própria dimensão que se abre a um sujeito fechado em si mesmo. Esta é precisamente a razão pela qual a obra do tempo é profunda. Não se trata simplesmente da renovação através da cria-

ção: esta última permanece ligada ao presente, não dá ao criador mais do que a tristeza de Pigmaleão. Mais do que a renovação dos nossos estados de alma, das nossas qualidades, o tempo é essencialmente um novo nascimento.

Poder e relação com outrem

Retomarei a descrição. O porvir da morte, a sua estranheza, não deixa ao sujeito nenhuma iniciativa. Há um abismo entre o presente e a morte, entre o eu e a alteridade do mistério. A morte não é fim e nada pelo facto de interromper a existência, mas pelo facto de o eu se encontrar em face dela absolutamente sem iniciativa. Vencer a morte não é um problema de vida eterna. Vencer a morte significa estabelecer com a alteridade do acontecimento uma relação que deve ainda ser pessoal.

Qual é, portanto, esta relação pessoal diferente do poder do sujeito sobre o mundo e que preserva, ainda assim, a pessoalidade? De que modo poderá dar o sujeito uma definição que resida, de alguma forma, na sua passividade? Há no homem um outro domínio de apreensão do possível para além desta virilidade, deste *poder de poder*? Caso encontremos esta relação, será nela que consistirá o próprio lugar do tempo. Afirmei da última vez que esta relação é a relação com outrem.

Mas a solução não consiste em repetir os termos do problema. Trata-se de precisar qual pode ser esta relação com outrem. Foi-me objectado que na minha relação com outrem não encontro somente o seu futuro, que o outro, enquanto existente, possui desde logo um passado em relação a mim e que, por conseguinte, não detém o privilégio do porvir. Uma tal objecção permitir-me-á abordar a parte principal do meu desenvolvimento de hoje. Não defino o outro pelo porvir, mas o porvir pelo outro, pois o próprio porvir da morte consistiu na sua total alteridade. Mas a minha resposta principal consistirá em dizer que a relação com o outro, tomada ao nível da nossa civilização, é uma complicação da nossa relação original; complicação que não é de modo algum contingente, mas fundada ela mesma sobre a dialéctica interior da relação com outrem. Não a poderei desenvolver hoje. Direi simplesmente que esta dialéctica aparece quando se levam mais longe as implicações da hipóstase, até aqui tratadas de um modo muito esquemático, e, em particular, quando se mostra, ao lado da transcendência em direcção ao mundo, a transcendência da expressão que funda a contemporaneidade da civilização e a mutualidade de toda a relação. Mas esta transcendência da expressão supõe ela mesma o porvir da alteridade à qual me limitarei desta vez.

Se a relação com o outro comporta mais do que relações com o mistério é porque abordámos o outro na vida quotidiana, na qual a sua solidão e

a sua alteridade fundamental se encontram já veladas pela decência. O um é para o outro aquilo que o outro é para ele; não há, para o sujeito, um lugar excepcional. O outro é conhecido pela simpatia, como um outro mim-mesmo, como o alter-ego. No romance de Blanchot, *Aminadab*, esta situação é levada até ao absurdo. Entre as pessoas que circulam na estranha casa onde se passa a acção, onde não há nenhuma obra a realizar, e na qual se limitam a permanecer, ou seja, na qual existem, esta relação social converte-se na reciprocidade total. Os seres não são intercambiáveis, mas recíprocos, ou melhor, são intercambiáveis na medida em que são recíprocos. E, a partir desse momento, a relação com o outro torna-se impossível.

Mas, no próprio seio da relação com o outro que caracteriza a nossa vida social, a alteridade aparece desde logo como relação não-recíproca, ou seja, como contrastando com a contemporaneidade. Outrem enquanto outrem não é somente um alter-ego; ele é aquilo que eu não sou. É-o não em virtude do seu carácter, ou da sua fisionomia, ou da sua psicologia, mas graças à sua própria alteridade. Ele é, por exemplo, o vulnerável, o pobre, “a viúva e o órfão”, enquanto eu sou o rico ou o poderoso. Pode-se dizer que o espaço intersubjectivo não é simétrico. A exterioridade do outro não se deve simplesmente a um espaço que separa aquilo que mediante o conceito permanece idêntico, nem a uma qualquer diferença segundo o conceito, que se manifestaria através da exterioridade espacial. A relação da alteridade não é nem espacial nem conceptual. Durkheim desconheceu a especificidade do outro quando perguntava em que sentido outrem era, mais do que eu, o objecto de uma acção virtuosa. A diferença essencial entre caridade e justiça não terá que ver com a preferência da caridade pelo outro, enquanto, do ponto de vista da justiça, não mais é possível nenhuma preferência?

O Eros

Estes são, na vida civilizada, os rastros desta relação com o outro que é necessário procurar na sua forma original. Existirá uma situação na qual a alteridade do outro aparece na sua pureza? Existirá uma situação na qual o outro não tenha a alteridade unicamente como o reverso da sua identidade, na qual não obedeça somente à lei platónica da participação, em que todo o termo contém o mesmo e, desse modo, o outro? Haverá uma situação na qual a alteridade seja transportada por um ser a título positivo, como essência? Qual é a alteridade que não entra pura e simplesmente na oposição de duas espécies do mesmo género? Penso que o contrário absolutamente contrário, cuja contrariedade não é afectada em nada pela relação que se pode estabelecer entre ele e o seu correlativo, a contrariedade que permite ao termo permanecer absolutamente outro, é o *feminino*.

O sexo não é uma qualquer diferença específica. Situa-se ao lado da divisão lógica em géneros e espécies. Esta divisão não chega nunca a encontrar um conteúdo empírico. Mas não é nesse sentido que ela permite dar conta da diferença dos sexos. A diferença de sexos é uma estrutura formal, mas que perfila a realidade num outro sentido e condiciona a própria possibilidade da realidade como múltipla, contra a unidade do ser proclamada por Parménides.

A diferença de sexos também não é uma contradição. A contradição do ser e do nada conduz do um ao outro, não deixa lugar à distância. O nada converte-se em ser, afirmação que nos levou até à noção de “há”. A negação do ser realiza-se sobre o plano do existir anónimo do ser em geral.

A diferença de sexos também não é a dualidade de dois termos complementares, dado que dois termos complementares supõem um todo pré-existente. Ora, dizer que a dualidade sexual supõe um todo significa pôr o amor, de imediato, como fusão. O patético do amor consiste numa dualidade insuperável de seres. Trata-se de uma relação com aquilo que escapa sempre. A relação não neutraliza *ipso facto* a alteridade, mas conserva-a. O patético da volúpia reside no facto de ser dois. O outro enquanto outro não constitui aqui um objecto que se torna nosso ou que se converte em nós; ele retira-se, pelo contrário, no seu mistério. Este mistério do feminino – do feminino, essencialmente outro – também não se refere a uma qualquer noção romântica da mulher misteriosa, desconhecida ou mal conhecida. Se com vista a defender a tese da posição excepcional do feminino na economia do ser me refiro naturalmente aos grandes temas de Goethe ou de Dante, a Beatriz e a Ewig Weibliches, ao culto da *Mulher* na cavalaria e na sociedade moderna (que, na verdade, não se explica unicamente pela necessidade de prestar auxílio ao sexo fraco), se, de um modo mais preciso, penso nas páginas admiravelmente ousadas de Léon Bloy, nas suas *Lettres à sa Fiancée*, não quero ignorar as pretensões legítimas do feminismo que supõem todo o adquirido da civilização. Direi simplesmente que este mistério não deve ser compreendido no sentido etéreo de uma determinada literatura: que, na mais brutal, na mais desenvergonhada ou na mais prosaica materialidade da aparição do feminino, não são abolidos nem o seu mistério nem o seu pudor. A profanação não é uma negação do mistério, mas uma das possíveis relações com ele.

Aquilo que importa nesta noção do feminino não é unicamente o incognoscível, mas um modo de ser que consiste em escapar à luz. O feminino constitui, na existência, um acontecimento diferente do da transcendência espacial ou do da expressão, que vão em direcção à luz. O modo de existir do feminino é o de se ocultar, e este facto é precisamente o pudor. Esta alteridade do feminino também não consiste numa simples exterioridade de objecto. Ela já não é feita de uma oposição de vontades. O outro não é um ser que encontramos, que nos ameaça ou que queira apoderar-se

de nós. O facto de ser refractário ao nosso poder não constitui um poder maior do que o nosso. A alteridade é aquilo que constitui todo o seu poder. O seu mistério constitui a sua alteridade. Apontamento fundamental: não coloco outrem inicialmente como liberdade, característica na qual se encontra inscrito, à partida, o fracasso da comunicação. Porquanto não pode haver outro tipo de relação com uma liberdade senão o da submissão e da servidão. Em ambos os casos, uma das duas liberdades é destruída. A relação entre senhor e servo pode ser considerada ao nível da luta, mas ela torna-se, então, recíproca. Hegel mostrou precisamente como o senhor se converte em escravo do escravo e o escravo em senhor do senhor.

Ao pôr a alteridade de outrem como mistério que se define, ele mesmo, como pudor, não a ponho enquanto liberdade idêntica à minha, combatendo com a minha, não ponho um ser existindo diante de mim, ponho a alteridade. Tal como a morte, não temos que nos confrontar com um existente, mas com o acontecimento da alteridade, com a alienação. Não é a liberdade que caracteriza inicialmente o outro, cuja alteridade será deduzida a seguir; é a alteridade que o outro leva consigo como essência. E é por isso que procurámos esta alteridade na relação absolutamente original do eros, relação que é impossível traduzir em poderes e que é necessário não traduzir dessa forma, se não se quiser falsear o sentido da situação.

Descrevemos, portanto, uma categoria que não entra na oposição ser-nada, nem na noção de existente. Trata-se de um acontecimento no existir diferente da hipótese mediante a qual surge um existente. Enquanto o existente se realiza no “subjectivo” e na “consciência”, a alteridade realiza-se no feminino. Termo de igual estatuto, mas de sentido oposto à consciência. O feminino realiza-se não como *ente* numa transcendência que vai de encontro à luz, mas no pudor.

O movimento é aqui, portanto, inverso. A transcendência do feminino consiste em retirar-se para algures, movimento oposto ao movimento da consciência. Mas que não é, por esse motivo, inconsciente ou subconsciente, e não vejo outra possibilidade senão chamar-lhe mistério.

Enquanto, ao pôr outrem como liberdade, ao pensá-lo em termos de luz, somos obrigados a reconhecer o fracasso da comunicação, nós não reconhecemos senão o fracasso do movimento que tende a apreender ou a possuir uma liberdade. É unicamente ao mostrar aquilo pelo qual o eros difere da posse e do poder que nos será possível admitir uma comunicação no eros. Ele não é nem uma luta, nem uma fusão, nem um conhecimento. É necessário reconhecer o seu lugar excepcional entre as relações. Trata-se da relação com a alteridade, com o mistério, ou seja, com o porvir, com aquilo que nunca está aí num mundo no qual tudo se encontra aí, com aquilo que pode não estar aí quando tudo se encontra aí. Não relação com um ser que não está aí, mas relação com a própria dimensão da alteridade. Aí onde todos os possíveis são impossíveis, aí onde já não é possível

poder, o sujeito ainda é sujeito mediante o eros. O amor não é uma possibilidade, não se deve à nossa iniciativa, é sem razão, invade-nos e fere-nos, e, ainda assim, o *eu* sobrevive nele.

Uma fenomenologia da volúpia, que não abordarei aqui – a volúpia não é um prazer como qualquer outro, pois ela não é um prazer solitário como o comer ou o beber – parece confirmar a nossa opinião sobre o papel e o lugar excepcionais do feminino e sobre a ausência de toda a fusão no erótico.

A carícia é um modo de ser do sujeito em que, mediante o contacto com um outro, ele vai para lá desse contacto. O contacto, enquanto sensação, faz parte do mundo da luz. Mas o acariciado não é, propriamente, tocado. Não é o aveludado ou a tepidez desta mão dada no contacto que a carícia procura. Esta procura por parte da carícia constitui a sua essência pelo facto de que ela não sabe o que procura. Esse “não saber”, essa desordem fundamental, é-lhe essencial. A carícia é como que um jogo com algo que se oculta, jogo absolutamente sem projecto nem plano, não com aquilo que pode tornar-se nosso e converter-se em nós, mas com algo outro, sempre outro, sempre inacessível, sempre por vir. A carícia é a espera deste porvir puro, sem conteúdo. Ela é feita deste crescimento de fome, de promessas sempre mais ricas, abrindo novas perspectivas sobre o inapreensível. Alimenta-se de inúmeras fomes. Esta intencionalidade da volúpia, intencionalidade única do próprio porvir, e não espera de um facto futuro, foi sempre desconhecida por parte da análise filosófica. O próprio Freud não disse muito mais da libido para além da sua procura do prazer, tomando este último como simples conteúdo, a partir do qual se começa a análise, mas que não é por si mesmo analisado. Freud não procura a significação deste prazer na economia geral do ser. A nossa tese, que consiste em afirmar a volúpia enquanto o próprio acontecimento do porvir, purificado de todo o conteúdo, o próprio mistério do porvir, procura dar conta do seu lugar excepcional.

Poder-se-á caracterizar esta relação com o outro mediante o Eros como um fracasso? Mais uma vez, sim, se adoptarmos a terminologia das descrições habituais, se quisermos caracterizar o erótico pelo “apreender”, pelo “possuir”, ou pelo “conhecer”. Nada há disso, ou fracasso disso, no eros. Se fosse possível possuir, apreender e conhecer o outro, ele não seria o outro. Possuir, conhecer, apreender, são sinónimos do poder.

Por outro lado, a relação com o outro é procurada geralmente como uma fusão. Quis contestar, precisamente, que a relação com o outro seja fusão. A relação com outrem significa a ausência do outro; não ausência pura e simples, não ausência de puro nada, mas ausência num horizonte de porvir, uma ausência que é o tempo. Horizonte no qual se poderá constituir uma vida pessoal no seio do acontecimento transcendente que chamámos

há pouco vitória sobre a morte, e sobre o qual serão necessárias, para teminar, algumas palavras.

A fecundidade

Regressemos à preocupação que nos conduziu da alteridade da morte à alteridade do feminino. Perante um acontecimento puro, perante um porvir puro, como é a morte, em que o eu nada pode, ou seja, em que não mais pode ser eu, procurámos uma situação na qual, ainda assim, lhe fosse possível permanecer eu, e chamámos a esta situação vitória sobre a morte. Mais uma vez, não se pode qualificar esta situação como poder. De que modo me é possível permanecer eu na alteridade de um tu sem me absorver e sem me perder nesse tu? De que modo poderá o eu manter-se eu num tu sem ser, ainda assim, o eu que sou no meu presente, ou seja, um eu que regressa fatalmente a si? De que modo poderá o eu tornar-se um outro em si? Isso só se pode dizer de uma forma: mediante a paternidade.

A paternidade é a relação com um estranho que, sendo outrem, é eu; a relação de um eu com um mim-mesmo que me é, contudo, estranho. O filho não é, com efeito, tão-só obra minha, como um poema ou como um objecto fabricado; ele já não é propriedade minha. Nem as categorias do poder nem as do ter podem indicar a relação com o filho. Nem a noção de causa, nem a de propriedade permitem apreender o facto da fecundidade. Eu não *tenho* o meu filho; eu *sou*, de algum modo, o meu filho. Só que as palavras “eu sou” possuem aqui uma significação diferente da eleática ou da platónica. Há uma multiplicidade e uma transcendência neste verbo existir, uma transcendência que se encontra ausente até das análises existencialistas mais ousadas. Por outro lado, o filho não é um acontecimento qualquer que chega até mim, como, por exemplo, a minha tristeza, a minha provação ou o meu sofrimento. Trata-se de um eu, de uma pessoa. A alteridade do filho não é, em suma, a de um alter ego. A paternidade não é uma simpatia mediante a qual eu me posso pôr no lugar do filho. Sou o meu filho pelo meu ser e não pela simpatia. O regresso do eu a si, que começa com a hipóstase, não é portanto sem remissão graças à perspectiva de porvir aberta pelo eros. Em vez de obter esta remissão mediante a dissolução impossível da hipóstase, realizamo-la pelo filho. Neste sentido, não é mediante a categoria da causa, mas sim mediante a do pai, que se faz a liberdade e que se realiza o tempo.

A noção de impulso vital de Bergson, que confunde no mesmo movimento a criação artística e a geração – aquilo a que chamamos fecundidade – não dá conta da morte, mas tende, sobretudo, para um panteísmo de carácter impessoal no sentido em que não assinala suficientemente a críspação e o isolamento da subjectividade, momento inelutável da nossa dia-

léctica. A paternidade não é simplesmente uma renovação do pai no filho e a sua confusão com ele; é também a exterioridade do pai em relação ao filho, um existir pluralista. A fecundidade do eu deve ser apreciada no seu autêntico valor ontológico, o que até agora ainda não foi feito. O facto de ela ser uma categoria biológica não neutraliza de modo algum o paradoxo da sua significação, mesmo psicológica.

Comecei pela noção da morte, e mediante a noção do feminino cheguei à do filho. Não procedi de um modo fenomenológico. A continuidade do desenvolvimento é a de uma dialéctica que parte da identidade da hipótese, do encadeamento do eu ao si, indo de encontro à conservação desta identidade, à conservação do existente, mas numa libertação do eu em relação a si. As situações concretas analisadas representavam o cumprimento desta dialéctica. Foram ignorados alguns intermediários. A unidade destas situações – a morte, a sexualidade, a paternidade – apareceu até agora em relação à noção de poder que estas últimas excluem.

Este foi o meu principal objectivo. Quis ressaltar que a alteridade não é pura e simplesmente a existência de uma outra liberdade ao lado da minha. Sobre esta última, tenho um poder no qual ela me é absolutamente estranha, sem relação comigo. A coexistência de diversas liberdades é uma multiplicidade que deixa intacta a unidade de cada uma; ou então esta multiplicidade une-se numa vontade geral. A sexualidade, a paternidade e a morte introduzem na existência uma dualidade que concerne o próprio existir de cada sujeito. O existir torna-se ele mesmo duplo. A noção eleática do ser é superada. O tempo não constitui a forma decaída do ser, mas o seu próprio acontecimento. A noção eleática do ser domina a filosofia de Platão, na qual a multiplicidade se subordinava ao uno e o papel do feminino era pensado a partir das categorias de passividade e de actividade, reduzido à matéria. Platão não considerou o feminino na sua noção especificamente erótica. Não deixou ao feminino, na sua filosofia do amor, nenhum papel para além daquele de fornecer um exemplo da Ideia, a qual tão-só pode ser objecto de amor. Toda a particularidade da relação do um com o outro passa despercebida. Platão constrói uma República que deve imitar o mundo das Ideias; faz a filosofia de um mundo da luz, de um mundo sem tempo. A partir de Platão, o ideal do social será procurado num ideal de fusão. Pensar-se-á que, na relação com o outro, o sujeito tende a identificar-se com ele, mergulhando numa representação colectiva, num ideal comum. Trata-se da colectividade que diz “nós”, que, virada para o sol inteligível, para a verdade, sente o outro ao seu lado, e não em face de si. Colectividade que se estabelece necessariamente em torno de um terceiro termo que serve de intermediário. O *Miteinandersein* permanece também ele a colectividade do com e é em torno da verdade que ele se revela na sua forma autêntica. Ele é colectividade em torno de algo em comum. Tal como em todas as filosofias da comunhão, a socialidade em

Heidegger encontra-se no sujeito isolado e é em termos de solidão que se prossegue a análise do *Dasein*, na sua forma autêntica.

A esta colectividade do lado-a-lado procurei opor a colectividade “eu-tu”, tomando-a, não no sentido de Buber, no qual a reciprocidade permanece o laço entre duas liberdades separadas e se subestima o carácter inelutável da subjectividade isolada. Procurei uma transcendência temporal de um presente em direcção ao mistério do porvir. Esta última não é uma participação num terceiro termo, seja ele uma pessoa, uma verdade, uma obra, uma profissão. Trata-se de uma colectividade que não é uma comunhão. Ela é um face-a-face sem intermediário, e é-nos fornecida no eros, onde, na proximidade do outro, se encontra integralmente mantida a distância, cujo patético reside simultaneamente nesta proximidade e nesta dualidade.

Aquilo que é apresentado como o fracasso da comunicação no amor constitui precisamente a positividade da relação, esta ausência do outro é precisamente a sua presença enquanto outro.

Ao cosmos que é o mundo de Platão opõe-se o mundo do espírito no qual as implicações do eros não se reduzem à lógica do género, no qual o eu se substitui ao mesmo e outrem ao *outro*.