



Emmanuel Levinas e a inteligibilidade da experimentação

Emmanuel Levinas and the Intelligibility of Experimentation

Marcelo LEANDRO DOS SANTOS

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil.

RESUMEN

En este trabajo se hace una exposición de algunos aspectos del pensamiento de Emmanuel Levinas, sobre la filosofía y la experimentación. Se presenta el término de experimentación como circunstancia, muchas veces, no tomado en cuenta por el desarrollo filosófico clásico. Experimentar se revela, entonces, como un asunto descuidado por el pensamiento clásico. El tema a discutir trata, por tanto, sobre la fragilidad a la que la comunicación humana (curso del *logos*) está expuesta. Sin esa consideración, puede convertirse en un obstáculo para su pronunciamiento en su habla.

Palabras clave: Lévinas, experimentación, alteridad, habla.

ABSTRACT

In this article, an exposition is made of certain aspects of the thought of Emmanuel Levinas as to philosophy and experimentation. The term experimentation is presented as a circumstance, which is often not taken into account in classical philosophical development. Experimentation comes to light, then, as a neglected point in classical thought. The theme to be treated therefore is the fragility to which human communication (the course of *logos*) is exposed. Without this consideration, this fragility can become an obstacle for the pronunciation of speech.

Key words: Levinas, experimentation, alterity, speech.

A palavra é a carne da experiência

Adélia Prado

Há algum tempo ouvi, de uma pessoa que amei, a seguinte frase: “Uma palavra é um tiro.” Para mim, essa foi uma sentença violenta. A violência se estabeleceu ao ser proferida a frase, e já isso denunciava que o próprio falar representava um tiro. Na ocasião, não pude escapar de tentativas frustradas de depuração de cada nova palavra dessa pessoa. Instaurou-se, a partir de então, para mim, uma constante ameaça de cada nova frase. Confesso, que vivi sob certo terror naquela situação. Em pouco tempo, não consegui mais conversar de modo tranqüilo com essa pessoa, uma vez que a sentença por ela colocada também me fez acreditar que a minha fala tivesse o poder de ferir. Na vida, inevitavelmente, feri – e ainda firo – muitas pessoas, mas o cuidado com essa era maior. Muito de imediato, o silêncio se fez bastante presente, mascarado em cacofonias e monossilabismos do nosso relacionamento. A possibilidade de diálogo entre nós passou, então, a depender de estratagemas. Havia desconfiança em pequenos lampejos de conversações; e logo, nada mais houve. Mais tarde interpretei que aquele silêncio não constituía por si só uma proposta de paz. Mas interpretei na solidão. E essa talvez tenha sido uma derrota parcial.

É incrível, mas hoje aquela mesma frase possivelmente não me impressionaria com tanta força. Disponho do aprendizado de que outras frases podem transbordá-la. Uma dessas poderia ser sugerida como: “O ouvido não tem filtros”. Hoje, posso dizer que aquela frase foi, por mim, *compreendida*. Hoje, ao menos ela não seria, para mim, tão temível. Compreendê-la me fez também enfraquecê-la. O que sinto é que me foi revelada a obviedade dessa frase. Contudo, essa obviedade não me permite dizer, entre outras coisas, que domino a direção da palavra em sua condição de tiro. Qualquer palavra continuará com sua possibilidade de me ameaçar, mesmo que seja apenas com o eco de seu longínquo estampido. A palavra tem uma potência indomável e rebelde. Dessa maneira, o que falo também pode atingir alguém de forma grave. Mas esse alguém pode ser atingido por mero acaso, sem carga retórica de minha parte, ou seja, sem minha intencionalidade. Acertos e equívocos são vizinhos, e residem na periferia da minha fala, da palavra, enfim.

Existo, e o meu existir exige o convívio não apenas com a ameaça da palavra-tiro – de seu desacerto com uma possibilidade permanente de paz –, mas na tentativa que é minha de discernimento do que representa esse tiro. Sinto-me, então, na tarefa de compreender a realidade, a concretude e a corporalidade dessa ameaça.

Estou na tentativa de ilustrar o que Levinas propõe ao dimensionar o existir como um plano de chamamento à articulação de todo universo que não pode ser considerado apenas como contingência ingênua. “Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser”¹. Enfim, tornou-se inteligível, para mim, uma dinâmica que me permite abordar

1 LEVINAS, E. (1997): “A ontologia é fundamental?”, In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, p. 25.

com maior poder² aquela primeira frase, pois agora aceito que falar é também disparar. Mas, ao mesmo tempo, esse meu aceitar não se deu de forma amistosa e indiferente. Foi necessário haver atrito. Foi necessário experienciar, pois não me bastava olhar para dentro de um acontecimento, mas, ser por ele afetado. Foi necessário, portanto, um ouvido incapaz de ignorar. Um ouvido que não se desvia. Mas o imprescindível é que existia um alguém dinamizando e, ao mesmo tempo, sendo dinamizado por todas essas facticidades, que irromperam de contingências e as abandonaram instantaneamente em favor de necessidades. Aqui estou³. Posso, arbitrariamente, tapar os olhos, fechar a boca, usar sapatos e luvas; mas há clamores que deixarão resíduos. Atritos e animosidades podem também abandonar a figuração e, por vezes, emplacarem como protagonistas. Aí está esse peso do que é poluente na situação experiencial. Considerando o percurso, como potencializado pela experiência, perde-se a possibilidade de planejamento. Nessa corrente, Levinas argumenta que “quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia”⁴.

A tentativa da filosofia moderna de dominar as circunstâncias existenciais através do pensamento perde, então, a segurança de seu campo de ação. Com a ontologia contemporânea aparece um novo “jogo” de realidades. “Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir”⁵. A dificuldade maior consiste em aceitar que qualquer um de nós é, de saída, incompetente para esse jogo de realidades, mas, ao mesmo tempo, não pode ser considerado infértil, enquanto lançado à enunciação de improvisos⁶. Aprendizados não apenas envolvem a compreensão do ser, como também, são capazes de permitir tal compreensão. No entanto, essa incompetência para o jogo de realidades se caracteriza pelo fato de um aprendizado vivido ser incapaz de determinar uma situação futura. Convivemos com fracassos. Aspiramos a possibilidades de fracassos. Levinas vai mais longe, ampliando a órbita do convívio de nossos fracassos a um universo de “acontecências”⁷. Em um primeiro momento, essas acontecências parecem provir de uma condição de orfandade, porém, constituem-se através de nossa *ecceidade*:

2 Um poder mais amplo, é certo, mas de forma alguma, total e liquidante.

3 Com a falência de sistemáticas que almejavam garantir um domínio da realidade humana, a contemporaneidade se faz momento único na história do pensamento humano. Exige-se, na contemporaneidade, uma presença vivente e dramaticamente singular para que o pensar se dê. Como observa Ricardo Timm de SOUZA (2000): *Sentido e alteridade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 71: “Definitivamente, na contemporaneidade, é *alguém* que pensa, alguém não genérico mas específico, ocupando com seu pensamento um papel grave e não intercambiável, com seu intelecto específico em suas *circunstâncias e condições* únicas e totalmente particulares, circunstâncias e condições estas que são, exatamente, as deste *tempo e espaço* particulares *nos quais o ser é pensado* e que definem não dimensões neutras, mas *posições muito bem definidas de origem*, absolutamente inalienáveis.”

4 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*, p. 23.

5 *Ibidem*.

6 Uma analogia artística produtiva aqui poderia ser sugerida a partir da proposta do Teatro do Oprimido, inserido no Brasil por Augusto Boal, onde os espectadores são invocados, de forma totalmente aleatória, a contracenar na peça.

7 Levinas não utiliza o termo “acontecência” no seu texto. Optei por utilizar este termo, na intenção de caracterizar as facticidades da existência.

A comédia começa com o mais simples de nossos gestos. Todos eles comportam uma inevitável falta de habilidade. Ao estender a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga do meu casaco, risquei o parquê, deixei cair a cinza do meu cigarro. Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar esses vestígios, deixei outros⁸.

O derramamento de fatos mencionado no exemplo de Levinas é fruto de nossa responsabilidade. Estamos aí, afinal. O que desencadeamos é também dramático, na medida em que “somos responsáveis para além de nossas intenções”⁹.

É de forma responsável que não devo assustar-me com o fato de uma palavra ser um tiro. Da mesma maneira, devo sustentar a inteligibilidade que me habilita a conviver com a ameaça permanente da palavra. Também esta disposição à clareza é constituída através de um ângulo singular do real. Uma experiência particular deverá conviver com uma infinidade de outras disposições à própria experiência. No entanto, todo esse foco de inteligibilidade não se perde em um comportamento completamente desregrado, como um completo entregar-se ao caos. Segundo Levinas, esta possibilidade é salvaguardada pela filosofia de Heidegger, pois mesmo ao ultrapassar nossas intenções – denúncia do quanto somos irrisórios – não nos desligamos do mundo: “O fato de a consciência da realidade não coincidir com nossa habitação no mundo – eis o que na filosofia de Heidegger produziu forte impressão no mundo literário”¹⁰. Somos finitos em nossa singularidade, porém, o que podemos criar e deconstituir através de nossa interferência inteligível – nosso interpelar – está lançado ao abissal, está solto no infinito, tendo por condenação a impossibilidade de consolo de uma moldura lógica. Contudo, é dentro dessa condenação que a ética contemporânea reivindica seu acontecer. É nesse vácuo deixado pela corrosão das armaduras conceituais, que efetuamos nossas escolhas como condenação, mais propriamente no sentido da filosofia de Sartre e Camus.

Essa nova abordagem da filosofia a partir da condição de experiência, parece ser a derrocada da máxima cartesiana. “Penso, logo existo” está confinado. De fato já bastaria: “Existo”. É nesse sentido que, para Heidegger, o termo ‘filosofia da vida’ constitui já uma tautologia. Ou seja: “A que outro assunto a filosofia deveria se empenhar, a não ser à vida?” É também dessa maneira que o existir é reconhecido em sua condição de fundamento por Levinas:

O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a for-

8 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*, pp. 23-24.

9 *Ibidem*.

10 *Ibid.*, 24.

ma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo¹¹.

A importância da ontologia é justamente apontar para um ponto esquecido na história do pensamento humano. A dimensão de atrito pela qual aquele *alguém* pensa, configura tanto a condenação a que estamos lançados, quanto nossa possível recusa. Porém, o atrito tem sua familiaridade em um elemento histórico que obrigou uma nova tomada de foco do pensamento no início do século XX, sem dúvida, a realização das Guerras mundiais. Aliás, as Guerras significaram a dimensão totalizante do atrito. Seria impossível recuar frente ao problema de nossa existencialidade contemporânea após as Guerras. Com o pós-guerra morre a recusa pelo existir como condição “conceitual”. A deficiência dos antigos conceitos perde sua garantia de rigidez na estruturação do pensar. Souza identifica esse momento:

Na virada do século e nos anos que seguem imediatamente até a segunda Guerra (e, naturalmente, ainda para além desse tempo), nenhum conceito permanece igual, ou melhor: nenhum conteúdo de conceito se atém a formalidade de sua expressão consagrada. Assim, termos e noções como “ser”, “essência”, “tempo”, “lógica”, “linguagem”, “metafísica”, “moral”, “existência”, “religião”, etc. são obrigados a se confrontar consigo mesmos, no âmbito das grandes metamorfoses culturais; e o delírio da guerra torna essa exigência simplesmente mais urgente e aguda. É no contexto da urgência desta releitura que muitas das obras principais do século se gestam, como as de Russel, Bloch, Wittgenstein, Sartre, Jaspers, Husserl, Camus, Heidegger, Rosenzweig, Ortega y Gasset, Benjamin, Adorno – para citar apenas alguns contados exemplos já ativos na primeira metade do século. *Nenhum* desses pensadores de primeiríssima relevância se utiliza, por exemplo, do termo “ser”, ou “existência” – ou mesmo, “tempo” – desde a mesma perspectiva de seus colegas de um ou dois séculos atrás (o que não seria totalmente digno de admiração, caso se admita ser a filosofia passível de algum tipo de “evolução” segundo padrões de outras produções do espírito humano); e nem utilizam, esses filósofos, estes termos de forma “unívoca” *entre eles*, o que é, sim, mais admirável do que parece à primeira vista – admirável porque exemplar. Pois a filosofia contemporânea se caracteriza exatamente por isso; o desabrochar de muitos ramos fecundos desde troncos geralmente pouco reconhecíveis na agitação dos tempos, porém persistentes e desvendáveis pelo labor da crítica. É nesse contexto que toma sentido o artigo fundamental de Levinas “A ontologia é fundamental?”, escrito exatamente entre as duas metades do [século XX]¹².

Fala-se de uma filosofia que pode contar com esse tipo de “evolução”, que difere totalmente da corrente positivista. Estão sendo trazidas contextualizações da gravidade, do trauma propriamente. Como acrescenta Souza sobre o texto “A ontologia é fundamental?” de Levinas:

11 *Ibid.*, p. 21.

12 De SOUZA, R.T. (2000): *Op. cit.*, pp. 67-68.

Trata-se de um texto chave, tecido desde o momento histórico preciso em que a ontologia e a filosofia da existência, temperadas pelo trauma recente da grande guerra e pelo que isto implicitamente significou para o pensamento, retomam suas trilhas de compreensão do mundo e disseminam largamente sua linguagem¹³.

O que coloca a ontologia na condição de importância é a “nova” exigência de embarcarmos no questionamento somente a partir da precondição da existencialidade. Uma vez que a filosofia não pode mais contar com a depuração da realidade através de conceitos, o ato de questionar assume também um “novo” peso. Não nos permitimos elucubrações sobre uma situação traumática, que passa a “sustentar” o pensamento, mas, ao mesmo tempo, não podemos contar com a ingenuidade de um tempo que não se expõe ao trauma. Nesse sentido, Levinas entende que “questionar esta evidência fundamental é um empreendimento temerário”¹⁴. Novamente, o próprio perigo do ferimento recoloca aquele *alguém* que pensa na roda de fogo do existir. Por isso é que a própria recusa configura já uma postura de ação, na medida em que eticamente ela não é neutra.

O traumático agora se apresenta como espécie de motivador de uma tentativa de inteligibilidade, nunca de uma solução completa, mas de uma possibilidade de convivência o mais saudável possível, para o que, a partir de então, deverá também ser aceito como partícipe da realidade. A condição do pós-traumático, do pós-guerra, não consegue anular seu originário. Eis um sentido para o compreender. De maneira análoga, a condição de “evolução” assume dimensões concretas. Concretas, aqui, não porque “eu” passo a aglutinar novas “ferramentas psíquicas” para uma suportação da existência, mas – e a isto se deve atentar – a “minha” existência se qualifica na resistência ao fato de que *esta* ou *aquela* teoria filosófica não sejam aceitas na qualidade de manual de instruções. É a inteligibilidade do pós-traumático que proporciona a evolução. Contudo, meu corpo pensante exorciza algumas dores, mas nunca a possibilidade de não mais sentir dor. Ele não quer se anestésiar, porque vive. Assim segue o argumento de Levinas:

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade. Nossa civilização inteira decorre desta compreensão – mesmo que esta seja esquecimento do ser. Não é porque há o homem que há verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável de sua possibilidade de abertura – porque há verdade – ou, se se quiser, porque o ser é inteligível que existe humanidade¹⁵.

O que Levinas percebe como inteligibilidade do ser é, portanto, a própria condição de um comportamento humano contemporâneo, uma vez que “a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano”¹⁶. Esse compor-

13 *Ibid.*, p. 68.

14 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*, p. 21.

15 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*, pp. 22-23.

16 *Ibid.*, p. 22.

tamento humano deve passar a perceber as dinâmicas destrutivas – que, no sentido nietzschiano, ameaçam a vida – na constituição de uma lucidez autêntica. Como visto, tal autenticidade não se dá de forma gratuita, mas, justamente, na sua própria exposição ao existir qualificado. A própria filosofia de Nietzsche, propõe a errância como condição existencial, na figura do andarilho. Também Heidegger assume esta prática: “O caminho está sempre em perigo de converter-se em um caminho errado. Trilhar estes caminhos requer prática na marcha. A prática requer ofício. Permaneça no caminho em penúria e, sem-sair-do-caminho, mas na errância, aprenda o ofício do pensar”¹⁷. A errância merece ser percebida, portanto, em seus dois sentidos: errar (vaguear) e errar (equivocar-se). Essa é uma condição contemporânea e a filosofia está acontecendo dentro dessa condição. Ao mesmo tempo, a qualificação do existir, que envolve também o aprendizado do pensar, suspende a ameaça de a filosofia que considera a existencialidade ser acusada de relativista.

A filosofia levinasiana está “situada” entre as que se ocupam com a qualificação do existir (pensar). No entanto, ela abandona a condição de neutralidade no que se refere ao transbordamento da própria inteligibilidade do que significa agora existir, pensar, viver. Pode-se dizer que o incremento levinasiano é a relação com outrem.

(...) como a *relação* com o *ente* poderá ser, de início, outra coisa que sua *compreensão* – o fato de livremente deixá-lo ser enquanto ente? Salvo por outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal¹⁸.

Outrem – esse “incremento”¹⁹ na filosofia contemporânea – não é um simples apelo, mas uma proposta de ultrapassagem da possibilidade de um enredamento conceitual. Isso se dá porque “outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor”²⁰. Outrem já está também “envolvido”. Simplesmente “deixá-lo ser” torna-se uma proposta impossível, pois outrem não é apenas uma etapa de minha inteligibilidade. Trata-se justamente do contrário. É em função de outrem que existe inteligibilidade, e a palavra mantém sua “periculosidade” – seja qual for sua dimensão – somente dentro dessa inteligibilidade. É assim que “a palavra delinea uma relação original”²¹, pois ela não se propõe à mera tolerância de um deixar-ser. Ela pode se propor à guerra, ao conflito, em sua condição bélica de tiro, como também pode se propor à paz, não na condição de acordo, mas como negativedade.

17 HEIDEGGER, M. (s/f): “Carta a um jovem estudante”, *Conferencias y artículos*, disponível no site personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger.

18 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*, p. 26.

19 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*, p. 27. Sugere-se que este termo seja entendido a partir da proposta de Levinas: “(...) por que não alargar a noção da compreensão segundo o procedimento que se tornou familiar pela fenomenologia?”. Aliás, na seqüência desta passagem, Levinas passa a utilizar o termo “alargamento”.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

de²² da condição de guerra. A negatividade da condição de guerra (atrito) representa um contexto maior no qual Levinas procura situar a relação com outrem, isto é, a alteridade como tema filosófico. É nesse sentido que, “trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à *consciência* que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta “tomada de consciência”²³.

A partir desta tomada de consciência, a paz não é mais apenas uma proposta, pois evolui à condição de inteligibilidade possível. E enquanto inteligível, ela vive, mesmo na condição de ausência, pois, uma vez quebrado o silêncio, haverá o ouvido (que não tem filtros). Nisso se constitui o chamamento, a invocação. “Não penso somente que ela [a pessoa com a qual estou em relação] é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu *associado* no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é”²⁴.

Invocar, chamar, proferir, lançar a voz são, dentre outros, disparos inevitáveis no encontro humano. O encontro humano não é o mesmo que encontrar com o vento. A inteligibilidade não qualifica o vento como outrem unicamente porque ele não me responde dentro de uma “tomada de consciência”. Assim, a dimensão da alteridade em Levinas concentra-se no antropocentrismo, por prescindir a vizinhança da linguagem em sua própria constituição. Nesse sentido,

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O Encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte – campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo²⁵.

A linguagem pode abarcar situações de guerra e paz, mas não consegue aniquilar o encontro. Não existe desencontro definitivo, somente a possibilidade, mesmo que ínfima, sempre aberta de novamente encontrar²⁶. Contra este signo, na relação com outrem, apenas o homicídio pode anular a possibilidade aberta do encontro. “Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que

22 Essa negatividade merece ser entendida como espécie de “fundo falso” da condição de guerra.

23 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*

24 *Ibid.*, p. 28.

25 *Ibidem.*

26 Assim, a morte, no sentido heideggeriano, pode figurar como única manifestação completamente autêntica do universo humano. Com isso, em uma leitura levinasiana, pode-se dizer que a morte sustenta seu caráter único de autenticidade, pelo fato de representar o definitivo cerrar de portas para o encontro. Ao assumir a condição de ser-para-a-morte, assume-se a realidade de que a alteridade vai sempre produzir suas formas de resistências enquanto a morte não se concretiza. Outrem não cai no esquecimento de forma voluntária. Ele precisa ser empurrado, por minha parte, ao esquecimento. Negligencio-o com meu tapar ou desviar de olhos, por exemplo. Mas esse olhar omissivo não consegue ser mais forte que o encontro, pois para efetuar seu desencontro provisório, sofre antes a ameaça da potencialidade do encontro. Essa ameaça é circular, e por isso se faz constantemente presente. A quebra definitiva do circuito depende, necessariamente, de um não-mais-existir.

posso querer matar”²⁷. Assim, o homicídio desconstitui²⁸ a relação com outrem, pois “no preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou”²⁹. Matar é, não apenas objetivar o outro, mas livrar-se da resistência que ele me impõe. Tal tentativa de “liberdade” pode se dar através da finalização da tortura de conviver com a ameaça da palavra-tiro, por exemplo. Assassinar alguém – no caso de o assassino acreditar estar matando por amor – é sintoma de que a alteridade se tornou insuportável, e sua inteligibilidade não pôde ser alcançada.

Não há justificativa para o assassinato. Talvez eu chegasse a essa convicção sem livro algum. Entretanto, é possível que eu suporte ouvir o que leva algumas pessoas a dizerem que mataram por amor.

27 LEVINAS, E. (1997): *Op. cit.*, p. 31.

28 Na medida em que não mais tem o poder de constituir.

29 LEVINAS, E. (1997): *Ibidem*.