

O DOM

Paul Gilbert
PUG – Roma

Resumo: Nossa exposição filosófica sobre o 'dom' se desenvolverá em 4 secções. 1) Antes de tudo, veremos como se articula, em sua expressão mais imediata, a estrutura dinâmica do dom. 2) O que nos leva a recordar as conclusões formuladas por Marcel Mauss em função de sua análise etnológica do dom em relação circular com o contra-dom: o 'dom' pertence a um sistema. 3) Em seguida, em contraste com essa tese, apresentaremos duas interpretações filosóficas, contrapostas no tempo, das relações humanas: a de Aristóteles, em seu tratado sobre a amizade, e a de Levinas, sobre a assimetria de uma "relação sem relação"; o que nos facultará uma interpretação do adágio clássico: *bonum est diffusivum sui*. 4) Afrontaremos, por fim, o tema da 'passividade espiritual', tema essencial para a filosofia contemporânea e inerente à problemática do dom. Insistiremos sobre a imanência da receptividade do donatário na estrutura essencial do dom.

Palavras-chave: Eteros/allos, Dom, Assimetria, Passividade, Origem, Diferença.

Abstract: The philosophic discussion that is being promoted here over the 'gift' will be organized in 4 sections. 1) Primarily it is our intention to analyze the dynamic structure of the gift and its articulation. 2) Secondly, to approach the conclusions presented by Marcel Mauss regarding his ethnological analysis of the gift in circular relation with the anti-gift: the gift as part of a system. 3) Next, contesting this thesis, two philosophical interpretations of human relations, opposed in time, will be presented: Aristotle's interpretation in his Treatise on Friendship, and Levinas' view of the asymmetry of a "relation without relation"; leading us to interpret the classic adage: *bonum est diffusivum sui*. 4) Finally, we will discuss the "spiritual passiveness" theme, which is essential for contemporary philosophy and inherent to the problematic of the gift. We will also insist on the immanence of the beneficiary receptivity in the essential structure of the gift.

Key Words: Eteros/allos, Gift, Asymmetry, Passiveness, Origin, Difference.

1. Estrutura originária

Qualquer que seja a origem etimológica do termo ‘dom’, origem aliás bastante obscura, este termo parece indicar, à primeira vista, o ato de transferir um objeto de uma pessoa a outra. “A doa B a C”¹. Assim, ‘B’ é um bem que pertence a ‘A’ e que este cede a ‘C’. ‘B’ pode ser um bem material ou espiritual, ‘A’ uma pessoa física ou moral, do mesmo modo que ‘C’². O essencial, evidentemente, é que ‘A’ (‘doador’) e ‘C’ (‘beneficiário’ ou ‘donatário’) estejam envolvidos no processo de forma diversa, e que ‘B’ passe de ‘A’ para ‘C’, sendo ‘outro’ em relação ao primeiro (‘A’), de outra maneira que este em relação ao último (‘C’). ‘Ser outro’ (‘B’) não é ‘ser outrem’ (‘A’ ou ‘C’)³. Existe um dom efetivo se se distingue entre ‘algo’ ou ‘alguma coisa’ (‘B’) e ‘alguém’ (‘A’ e ‘C’) e se se reconhece o papel próprio de cada elemento, ‘A’, ‘B’ e ‘C’. Logo, o dom não tem forma tautológica: “não pode contentar-se de dar ou de doar-se sem dar alguma coisa (outra) a alguém (outrem)”⁴. Eis porque a idéia de ‘dom’ implica a de gratuidade: de fato, a coisa ‘B’ não é medida pelas pessoas ‘A’ e ‘C’, sendo a relação ‘A’-‘C’ sem medida, uma relação entre pessoas radicalmente diferentes que nenhum ‘B’ poderá mediar adequadamente. A nossa reflexão deverá reter esta diferença das alteridades, as quais não possuem em comum senão o gênero da “diferença”⁵. Esta distinção entre diferenças diferentes é fundamental para se compreender a dinâmica do ‘dom’. Traçaremos agora, rapidamente, a história de tal distinção.

Para a tradição filosófica grega, como é habitualmente interpretada⁶, ‘outro’ é o contrário de ‘mesmo’. E como somente o ‘mesmo’ ‘é’ verdadeiramente, o ‘outro’ não é, é um ‘não-ser’. Esta concepção, que faz do ‘mesmo’ a condição do ser, resulta da tomada de consciência do poder da razão que sabe organizar as

¹ J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, 23.

² Cf. G. GASPARINI (ed.), *Il dono tra etica e scienze sociali*, Roma, Lavoro, 1999, uma apresentação da grande variedade de ‘A’, ‘B’ e ‘C’, particularmente no artigo do próprio G. GASPARINI, *Elementi per una sociologia del dono*, 11-47.

³ J. L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, estará bastante presente no horizonte da nossa reflexão. A propósito do ponto atual, o autor escreve que, “por hipótese, utilizaremos *outrem* quando se trata da intersubjetividade e não *outro*, reservado à alteridade ôntica em geral” (125, n. 1). Em nosso artigo, ‘outrem’ traduz *autrui*, termos semelhantes, e ‘outro’ traduz *autre*. Veremos, mais adiante, que, contestando Derrida, Marion insiste sobre a ausência de objetividade do ‘dom’, bem como sobre a indeterminação do doador e do donatário. O que nos obrigará a precisar a estrutura “‘A’ doa ‘B’ a ‘C’”, mediante a qual descrevemos a essência do dom no início deste artigo. Porém, não faremos nossa a operação ‘reduzora’ de Marion: o dom tem uma espessura que não se pode acantoar.

⁴ J. DERRIDA, 13-14. O dom seria ‘tautológico’ (ou a repetição de um idêntico) se não conhecesse nenhuma ‘diferença’ na sua constituição.

⁵ Retomaremos mais abaixo, na intenção aqui descrita, a distinção proposta em 1968 por Derrida entre ‘différence’ (com um ‘e’) e ‘différance’ (com um ‘a’).

⁶ Mostraremos, mais tarde, que se deve matizar esta interpretação, por exemplo, distinguindo ‘eteros’ e ‘allos’.

coisas, pô-las em ordem, situá-las em relação a uma norma comum; e que conhece, em segundo grau, sua capacidade de realizar tal ordenação. A consciência humana julga que uma ordem bem articulada é condição de uma existência confiável: a desordem irracional não permite viver longa e livremente. O ‘mesmo’, sem diferença interior, dá estabilidade a tudo aquilo que dele participa. Somente ele é capaz de assegurar a inteligibilidade das coisas. Contudo, tal inteligibilidade abstrata e indiferente às variações das realidades concretas desvia a atenção das realidades que mudam e dos indivíduos, todos diversos uns dos ‘outros’. Aquilo que em si não é ‘o mesmo’ deve ser referido a ele para receber dele o ser diante da razão. O não-mesmo, o outro do mesmo, não é inteligível. A consciência não pode confiar nele: desigual a si, dividido em si, diferente de si, não pode ser verdadeiramente. Eis porque “quando dizemos ‘o mesmo’, é a sua participação no ‘mesmo’ em relação a si que nos faz dizê-lo tal”⁷. Portanto, as coisas do mundo, que chamamos ‘as mesmas’, não são idênticas a si mesmas por si mesmas, mas ‘graças’ ao ‘mesmo’. Aquilo que não é ‘o mesmo em si’ é necessariamente dividido em si, intrinsecamente múltiplo, e, portanto, não-ser, nada, se não é mantido no ser pelo ‘mesmo’, origem de si paradoxalmente distinta de si.

Aristóteles e o platonismo, coerentes com uma tradição provavelmente néo-pitagórica, manifestam, sobre este ponto, visões muito parecidas. Para Aristóteles, “ao Uno pertence o Mesmo, o Semelhante e o Igual, e à pluralidade, o Outro, o Diferente e o Desigual”⁸. Paralelamente, para o neoplatonismo, o ‘Uno’ ou o Mesmo é princípio de unidade e de inteligibilidade, a origem do *nous* ou do pensamento. O múltiplo, ao contrário, provém do ‘outro’; é matéria, decadência, perda de energia, nada.

A ontologia grega influenciou fortemente o Ocidente. A definição tradicional da ‘verdade’ revela-o claramente. A verdade é, de fato, definida na tradição como a *adaequatio* da ‘coisa’ (*res*) com o pensamento (*intellectus*). Tal adequação faz com que, por princípio, não possa existir verdade para aquilo que não é comensurável com a inteligência, com a nossa capacidade de conhecer. Poder-se-ia crer que o pensamento ocidental e a técnica moderna - na qual o pensamento exerce seu poder sobre o mundo - realizem tal adequação. Heidegger⁹ fazia notar que a técnica desfralda uma vontade de poder fascinada pela identidade e pela essência inteligível, calculável. Porém, se esta leitura interpretativa e desconstrutiva¹⁰ da história do Ocidente não é inteiramente falsa, ela é unilateral e, portanto, não inteiramente exata.

⁷ PLATÃO, *Sofista*, 256a-b.

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* X 3, 1054a29-32.

⁹ Cf., por exemplo, M. HEIDEGGER, *Das Zeitalter des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, 69-104 (o texto é de 1938).

¹⁰ No sentido indicado por M. HEIDEGGER em *Ser e tempo*, Petrópolis, Vozes, 1989, § 6 e que F. Vezin traduz em francês por “désobstruction” (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Tübingen, Niemeyer, 81957, § 6, 19-27 [1a edição: 1927]).

A mística cristã, que também faz parte – e não como um acessório – da cultura ocidental, insistiu sobre a alteridade de Deus. Vale dizer, sobre a alteridade de um ‘outro’ que não cabe, de nenhum modo, em nossas medidas humanas, a menos que Ele mesmo, de própria vontade e livremente, o queira; portanto, sem medidas calculáveis ou previsíveis por nós. Esta alteridade divina é a de uma origem que não entra em nenhum sistema: uma origem sem origem e sem causa, uma liberdade absoluta. A tradição da liberdade de Deus, aliando-se à da *pietas*¹¹, traz à tona um sentido vigoroso da subjetividade relacional: o sujeito¹² é, antes de tudo, ‘Deus’, mas não como uma mônada soberbamente autônoma. Ao lado de Deus, são sujeitos aqueles que Ele ama e que humildemente correspondem ao seu amor, adorando-o. A atitude humilde do homem diante de Deus, que dele se recorda e quer visitá-lo¹³, plasma um sentido relacional, e não grego, da subjetividade. A linguagem, assim, passa a ser um apelo ao outro antes de ser um saber de coisas. De fato, pode-se pensar que a representação da liberdade divina como a de um totalmente Outro, no sentido de “sem nenhuma relação” com o homem, resulta de uma representação ‘moderna’ pouco respeitosa da herança da antiguidade¹⁴. A alteridade bíblica de Deus é vivida como um chamamento ao êxodo do espírito, à atenção (*ad-tendere*) a seu respeito, para com a sua criação e para com os outros, a alteridade de uma liberdade que se doa admiravelmente de modos variegados.

A *pietas*, exercício de liberdade neste contexto de profunda atenção, torna-se efetiva graças a um *donum*. Põe-se, assim, em evidência, ao mesmo tempo, a gratuidade essencial do ato livre e a sua forma salvadora da racionalidade, que se pretende grega. O pensamento ocidental cristão, que elaborou o conceito de ‘pessoa’, ignorado pelos antigos gregos, avança, desta forma, para a idéia de um ‘outro’ que não é um ‘ser menos’, mas um ser que, sem se perder nas brumas da indiferença, chama e responde.

¹¹ O termo *pietas*, desde suas origens gregas, significa o culto prestado aos deuses. Para Platão (*Leis* IV 716d), o homem de bem, o homem piedoso, sacrifica aos deuses e mantém com eles um constante intercâmbio mediante a oração, as ofertas, o culto. Os gregos eram conscientes do risco de ilusão de uma tal piedade. Dessa consciência surgem suas críticas, por exemplo, no *Eutifron* de Platão, ou quando os estoicos afirmam que a verdadeira piedade é a sabedoria. No âmbito cristão, amar a Deus e ao próximo formam uma única lei. Portanto, para Agostinho, a piedade é caracterizada pelo culto divino, o afeto para com os genitores e a misericórdia para com o próximo (*De civitate Dei*, X i 2). É, sobretudo, um texto de GREGÓRIO MAGNO, *Moralia in Job* (XX, 36, 69), que determinou a tradição: Cristo é o modelo de piedade morrendo por nós, fazendo-se pobre por nós, assumindo a nossa fraqueza. São Bernardo, entre outros, retoma esta posição no comentário do *Cântico* (12,1): a piedade nos faz socorrer “as necessidades dos pobres, as angústias dos oprimidos, as inquietações dos aflitos, as culpas dos delinquentes, e, por fim, as penas de todos os homens, mesmo que fossem nossos inimigos”. Para Tomás de Aquino, “a piedade aperfeiçoa a potência afetiva no que se refere às coisas que concernem aos outros” (*Suma Teológica* I-II, 68, 4, c). A este propósito, ver L. BIAGI, *Il pensiero debole e l’etica della pietas*, *Rivista di Teologia Morale* (1990) 43-59.

¹² Por ‘sujeito’ entendemos a origem substancial das várias manifestações de si mesmo.

¹³ Cf. *Salmo* 8:5.

¹⁴ O leitor se recordará de que o termo ‘religião’ nos remete à idéia de relação, de aliança.

A alteridade, na pureza da sua idéia, indica o horizonte de uma tensão espiritual personalizante. Mas se essa alteridade é posta de maneira abstrata, ela permanece estranha, e a intenção que a ela corresponde deverá ser considerada absurda. Para que não perca aquilo que torna logicamente possível o pensamento e a compreensão da verdade e de Deus, enquanto *aliquid quo maius nihil cogitari possit*¹⁵, o Ocidente deve renunciar à alteridade pura, a um absoluto concebido em função somente de sua alteridade¹⁶. Deus não pode ser definido unicamente como ‘totalmente outro’. No máximo, poder-se-á compreendê-lo como aquele que vela o seu desvelar-se, isto é, que se re-vela (“que duplica o seu velar-se”). O que equivale a atribuir-lhe um complexo de ações por nós inteligíveis, indicando-nos, *ipso facto*, que pensamos pensar inteligivelmente aquilo que ultrapassa toda inteligibilidade, toda ‘mesmidade’.

Na realidade, existem muitos modos de ser diferentes, ‘outro’. A razão o sabe bem e cria termos para exprimi-lo. O grego mesmo afina estas distinções: *eteros* não é *allos*. *Eteros* é ‘outrem’ de dois; *allos* é um outro em geral. *Eteros* é ‘outro’ de outro modo que *allos*. Com *eteros*, compõem-se palavras que nos mostram seu significado, por exemplo ‘heterodoxo’, ‘heteronomia’, ‘heterogêneo’. Fala-se aqui de ‘um do outro’ ou do ‘outro do um’. Um sentido binário que passa ao *alter* latino, de onde derivam nossas palavras ‘alternativa’, ‘alternância’, ‘alteração’ (que significa originariamente “passar ao outro do mesmo”, embora o sentido de oposição binária tenha sido pouco considerado pela história¹⁷).

Já de *allos* derivam palavras como ‘alopatia’, ‘alegoria’, ‘alógeno’, etc. Temos aqui uma ‘alteridade’ mais geral que no caso do *eteros*. O *eteros* é o *alter*, ‘outrem’ do mesmo; ao invés, o *allos* é um entre outros, *alius*. O *alter* é ‘outrem’ de dois. Ele rompe, neste sentido, qualquer identificação com um outro ‘mesmo’, mas se coloca unicamente frente a ele, como sua alternativa. Ao contrário, o *allos* se encontra em um conjunto genérico mais amplo onde se encontram os outros ‘mesmos’. O *alter* ou *eteros* insiste mais que o *allos* ou *alius* sobre o caráter insuperável da diferença do outro, sobre a irredutibilidade de um ao outro. O *alius* ou *allos*, ao contrário, remete a um tronco comum, do qual uns e outros são variações secundárias¹⁸.

¹⁵ Cf. ANSELMO, *Proslogion*, cap. 2 (Schmitt 101:8).

¹⁶ ‘Absoluto’ significa ‘livre de todo laço’. Este termo corre o risco de condenar à abstração o pensamento sobre Deus, ao fazer com que ele seja um ‘totalmente outro’ insignificante (‘sem significado’). Todavia, uma vez que faz parte do nosso léxico, este termo deve ter um sentido. Na realidade, ele indica a alma do dinamismo intencional e histórico do pensamento que se move na direção e na busca daquilo que ainda não tem um laço ou ligação com ele. Uma leitura reflexiva deste movimento do pensamento pode mostrar um ‘Absoluto’ que atrai, que convoca, e que, portanto, não é sem ligação, enquanto renuncia ao seu absolutismo para estar perto de nós, atraindo-nos para si.

¹⁷ Cf. F. MIES, *De l’“Autre”*. *Essai de typologie*, Presses Universitaires de Namur, 1994, 23.

¹⁸ A distinção entre estes dois modos de ser da alteridade pertence à experiência humana mais profunda, como atesta o fato de que muitas línguas têm uma expressão particular para “um

Propomos, por hipótese, ver na estrutura dinâmica do dom um 'B' – *allos* – que é dado a 'C', *eteros* de 'A'. 'A' e 'C' são efetivamente *ambo* numa relação completamente diversa da que existe entre 'A' – 'B' e 'B' – 'C'. Insistiremos sobre a especificidade da alteridade de 'outrem', do *eteros*, no seio de uma dialética de ação e de paixão, a partir da qual a alteridade do *allos*, do objeto doado, tem um sentido.

As distinções da filosofia antiga que indicamos são completadas pela filosofia inspirada pelo idealismo alemão. Pierre-Jean Labarrière precisou, nesta linha, a teoria das alteridades em um artigo intitulado "A alteridade do outro"¹⁹. Este artigo, passando de uma interpretação da alteridade com referência ao 'mesmo' a uma visão mais radical, compreende três pontos: 1] "a alteridade relativa ou o outro do mesmo"; 2] "a alteridade absoluta ou o outro como outro"; 3] "a alteridade relacional ou o outro de si e o outro do outro". Em 1], o outro não é senão uma negação lógica do 'mesmo'. Pode pertencer ao racionalismo redutor ocidental, grego, em primeiro lugar, mas também diz respeito a um *allos* que se mantém diante do pensamento, graças ao 'mesmo' que nega. Em 2], aflora a 'lógica dialética' de Hegel, "cuja ambição é valorizar, num mesmo movimento, a identidade e as diferenças, e fazer com que cada uma destas dimensões do real tire da outra seu suco e seu sabor"²⁰. Neste contexto de compensação dialética, podem-se individuar três momentos da reflexão que se revela como extática: a reflexão (ponente) enquanto se põe na exterioridade; a (refletente) enquanto se reconhece em seguida nesta exterioridade ("eu, sou isto") e a (determinante) enquanto se quer nesta exterioridade ("isto, sou eu")²¹. Uma tal alteridade esvazia o si de si mesmo, transformando-o em outro. Em [3], acontece a alteridade relacional, pós-hegeliana, tematizada pelos filósofos (segundo Labarrière: Nietzsche, Heidegger, Levinas ou Derrida) que querem destruir ou desconstruir o racionalismo ocidental ou o ideal do mesmo, mas que, sem negar o poder da exposição objetivante de si mesmo, pretendem conduzir o espírito extático a si mesmo. Aqui já não bastam nem o outro do mesmo, nem o outro da razão, no qual ela se regozija pelo sucesso de suas operações. Requer-se agora o outro de si [1] e do outro [2], "uma problemática da alteridade que mostraria que a lógica da mediação somente é entendida levando-se em consideração a idéia de 'interrupção', como também a de uma autêntica 'relação sem relação'²² – o que con-

e outro", na qual o 'outro' é distinto de 'todos': *both* em inglês, *beide* em alemão, *ambo* em latim, com seus derivados nas línguas neolatinas: *ambos* em português, *ambidue* em italiano, por exemplo, 'ambivalente' em francês. Fala-se, em termos gramaticais, para as declinações e conjugações, de caso 'dual'. Neste 'outro de dois', entende-se um 'outro' diverso de *allos*.

¹⁹ P. J. LABARRIÈRE, L'altérité de l'autre, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, t. I, L'univers Philosophique, Paris, PUF, 1989, 80-86.

²⁰ P. J. LABARRIÈRE, L'altérité de l'autre, 82.

²¹ A reflexão determinante "procede do pressuposto ou da lembrança-interiorizante do termo que se põe no ser posto, marca o retorno deste exterior como exterior na interioridade do em si mesmo, manifestando, com isso, na sua dimensão concreta: ele mesmo fora de si mesmo, no movimento estrutural do seu efetuar-se" (P. J. LABARRIÈRE, L'altérité de l'autre, 83).

²² A expressão "relação sem relação" é de Levinas.

fere à diferença, colhida em sua dimensão propriamente fundamental, um poder criador e ‘relacionante’”²³.

2. Estruturas econômicas

A reflexão contemporânea sobre o ‘outro’ permite aprofundar singularmente o sentido do ‘dom’ e corrigir a sua apresentação habitual em forma de estrutura econômica, aquela que descreve como um bem é transferido de um proprietário para outro, sem custos. O famoso texto de Marcel Mauss, “Ensaio sobre o dom”²⁴, constituiu uma etapa importante da ciência sociológica sobre este assunto. Ele permite também compreender o sentido espiritual do dom, mas a partir das perspectivas de uma filosofia mais cosmológica que antropológica.

Mauss considera o dom como uma estrutura primariamente econômica: ao dom (‘B’) corresponde um contra-dom. Este contra-dom, quer se faça imediatamente ou muito tempo depois do dom, assegura a harmonia entre as pessoas, ao fazer como se a permuta econômica perpetuasse o equilíbrio cósmico. Os dons são recíprocos, e nada se perde. Para ilustrar sua tese, desde o início de seu “Ensaio”, Mauss cita um velho poema escandinavo: “Tu o sabes, se tens um amigo no qual confias e se queres obter um bom resultado, é preciso misturar a tua alma à dele, trocar presentes e visitá-lo com frequência. Mas, se tens um outro de quem desconfias e se queres chegar a um bom resultado, é preciso dirigir-lhe belas palavras, mas ter pensamentos falsos, pagando o dolo com a mentira. Assim acontece com aquele no qual não depositas confiança e do qual suspeitas os sentimentos: é preciso sorrir-lhe, mas falar de má vontade; os presentes que se dão devem ser semelhantes aos que se recebem”²⁵. Para além das relações demasiado humanas e prudentes, assim descritas, para além de seu fundamento numa troca *do ut des*, na qual o dom e o contra-dom pertencem à mesma espécie, relações sinceras ou mentirosas, entrevê-se uma ação econômica uniforme e abstrata, que se impõe como fatalidade. “As permutas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas, na realidade, dados e recebidos obrigatoriamente”²⁶. Aquilo que vale para os antigos escandinavos vale também, segundo Mauss, para os ‘primitivos’ da Polinésia e para nossas sociedades contemporâneas, sobretudo ‘rurais’. À base de tudo isso, encontra-se a convicção que “obriga a pagar o presente recebido”²⁷.

Com efeito, ao que parece, a razão do ‘retorno’ ou contra-dom é que o bem doado não é somente material: ele se insere no seio de uma vida na qual o

²³ P. J. LABARRIÈRE, *L’altérité de l’autre*, 85.

²⁴ M. MAUSS, *Essai sur le don*, publicado inicialmente no *Année Sociologique*, 1925, sucessivamente em *Id.*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, 143-279.

²⁵ *Ibidem*, 146.

²⁶ *Ibidem*, 147.

²⁷ *Ibidem*, 153.

doador e o beneficiário se co-pertencem espiritualmente. Fazer um dom, mesmo material, é comunicar algo da sua força vital; quem o recebe tem de restituir este pedaço de vida ao mundo vivente²⁸. Evidentemente funciona aqui uma forma de continuidade entre duas pessoas, ou na seqüência das suas descendências no mesmo clã, visto que a história de cada qual se insere na história de seu grupo humano. Deste modo, não existe diferença absoluta entre 'A', 'B' e 'C', mas uma real comunhão de 'A' com 'C' (e reciprocamente), graças a 'B' que simboliza o dom da vida cósmica e que, por isso, parece mesmo mais importante que os indivíduos que se relacionam. Isto explica a forma necessária, tautológica e não gratuita da doação: "a prestação total não comporta somente a obrigação de pagar os dons recebidos, mas, pressupõe outras duas obrigações, igualmente importantes: de uma parte, a obrigação de dar, de outra, a obrigação de receber o presente"²⁹. Daí a conclusão de Mauss: "todas estas instituições não exprimem senão um fato, um sistema social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, crianças, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, funções sacerdotais e postos, está sujeito a transmissão e a pagamento. Tudo vai e vem como se existisse constante permuta de uma substância espiritual, que compreende objetos e pessoas, entre os clãs e os indivíduos, repartidos em classes, sexos e gerações"³⁰.

Tal tese de Mauss valeria igualmente para a esmola e as liberalidades, para os dons 'gratuitos'. "A esmola é o fruto de uma noção moral do dom e da fortuna, de uma parte, e de uma noção do sacrifício, de outra. A liberalidade é obrigatória, porque Nêmesis³¹ vinga os pobres e os deuses com o excesso de felicidade e de riqueza de algumas pessoas, do qual devem se desfazer. É a velha moral do dom transformada em princípio de justiça: os deuses e os espíritos consentem que as partes a eles reservadas, e que eram destruídas em sacrifícios inúteis, sejam utilizadas em favor dos pobres e das crianças"³². A justiça aqui é ainda de igualdade, de equilíbrio cósmico, meta-pessoal. Mauss reforça tal idéia notando que os dons e os contra-dons produzem afinal de contas grandes mesclas. "Misturam-se as almas com as coisas, misturam-se as coisas com as almas. Misturam-se as vidas, e eis como cada uma das pessoas e coisas misturadas saem da própria esfera e se mesclam; nisso consiste exatamente o contrato de permuta"³³.

A continuação de nossa reflexão mostrará a insuficiência desta explicação tautológica (e moderna, coerente com o cálculo matemático) do dom. De fato, ela desconsidera o caráter 'heterogêneo' de outrem. Na realidade, dar um dom

²⁸ "Aquilo que, no presente recebido, trocado, implica uma obrigação, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo se abandonada pelo doador, é ainda algo dele. Por meio dela, ele tem como impor-se ao beneficiário, assim como, enquanto proprietário, tem como impor-se ao ladrão" (M. MAUSS, *Essai sur le don*, 159).

²⁹ M. MAUSS, *Essai sur le don*, 161.

³⁰ *Ibidem*, 163-164.

³¹ Deusa da justiça distributiva que castiga o excesso de felicidade ou o orgulho.

³² M. MAUSS, *Essai sur le don*, 169-170.

³³ *Ibidem*, 173.

é exercer uma forma de vida que não deixa em sossego nem o equilíbrio cósmico, nem a transposição do eterno retorno dos antigos pelas ciências modernas³⁴. Mesmo Aristóteles não pensa o dom sobre este fundo de imobilismo, como constataremos a seguir.

3. Estruturas éticas

A superação da interpretação cósmica e econômica do dom se realiza considerando que a alteridade de 'A' e 'C' é diferente da de 'B' e que as relações humanas, ou éticas, é que são responsáveis pelo significado da troca dos bens, não o contrário. A reflexão filosófica, desde Aristóteles, empenhou-se em demonstrá-lo.

A. A igualdade aristotélica

A reflexão sobre o dom não é de hoje. Aristóteles refere-se ao dom, por exemplo, nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, quando trata da amizade³⁵. A amizade é vista, antes de tudo, como uma necessidade vital para o fraco. Ela preserva do erro todo aquele que não tem experiência e vem em socorro do pobre e do idoso. Ela é também necessária para o poderoso, que não saberia o que fazer da sua riqueza se não tivesse amigos a quem doar seus bens³⁶. Todavia, a base da amizade não se encontra nos bens, mas no afeto, um sentimento natural que tem afinidades com a concórdia espontânea mais que com a justiça e o direito³⁷. A questão é saber se é preciso, e de que modo, ligar o dom ao exercício do afeto para com o amigo.

³⁴ Em um artigo de 1934, "Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo", publicado de novo em E. Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Grenoble, Fata Morgana, 1994, o autor sublinha que o perdão é capaz de romper o círculo infernal da *moira*. "O remorso – expressão dolorosa da impotência radical de reparar o irreparável – anuncia o arrependimento que gera o perdão reparador. O homem encontra no presente formas de modificar, apagar o passado. O tempo perde a sua irreversibilidade" (30). Cf. também, H. ARENDT, *La condition humaine*, (edição original de 1958).

³⁵ O capítulo sobre as virtudes morais, como a magnanimidade e a liberalidade, bem como seus contrários, como a vaidade e a pusilanimidade (livro IV), aflora apenas o tema. Não nos deteremos nele.

³⁶ "De que serviria semelhante prosperidade, uma vez excluída a possibilidade de repartir benefícios, que se manifesta principalmente e no modo mais digno de elogio a respeito dos amigos" (1155a7-9)?

³⁷ Segundo Aristóteles, o legislador tem em vista reparar a injustiça, vale dizer, essencialmente o espírito sectário; eis porque, *a contrario*, "quando as pessoas são amigas, não existe mais necessidade de justiça" (1156a26-27). Estamos aqui nas fontes filosóficas da distinção entre justiça e caridade.

Para afrontar corretamente o problema, convém precisar o sentido da amizade. Aristóteles distingue três fundamentos possíveis da amizade: a utilidade, o prazer e a virtude. Nos dois primeiros casos, não se ama a pessoa por ela mesma, mas pela vantagem que se pode tirar dessa situação³⁸. Tais amizades são acidentais. Não tocam a essência das pessoas, pois não se interessam pelo amado somente para amá-lo. Esta é, aliás, a razão por que a utilidade e o prazer, que não têm em vista nenhuma substância, não têm nada de durável. A amizade, assim fundada, é inevitavelmente frágil. Ao contrário, os amigos virtuosos “desejam igualmente o bem uns aos outros, enquanto são bons, e são bons por si mesmos”³⁹. A amizade verdadeira representa uma nobre experiência do espírito: o amigo vai até a ‘coisa mesma’, até a pessoa ‘por si mesma’. Auspícia o bem ao amado por amor a ele, e não a si mesmo. A amizade virtuosa alcança a natureza mais profunda das pessoas, mas isto exige tempo, hábitos comuns, “consumir juntos uma porção de sal”, diz um provérbio grego, citado pelo Estagirita⁴⁰.

A amizade, qualquer que seja seu fundamento, pressupõe a reciprocidade e a igualdade de um ponto de vista comum⁴¹, mesmo no caso do prazer. É assim que, entre o rei e os seus súditos, não pode existir igualdade, portanto, amizade; uma distância muito grande o impede. O mesmo acontece entre Deus e os mortais⁴²: Deus está tão longe do homem que é impossível para nós ligar-nos a Ele pela amizade. Certamente os dons úteis ou agradáveis não podem ser iguais em tais situações. Poder-se-ia propor aqui o critério aristotélico da justiça, segundo o qual a igualdade deve ser calculada segundo os méritos de cada um. Assim, seria possível uma igualdade ‘proporcional’ entre amigos desiguais. Pode-se, por exemplo, encontrar a amizade no seio de uma família, evidentemente entre o pai e a mãe, ou entre o pai e os filhos, uma amizade diversificada segundo a função social das pessoas. Aristóteles nota que, “em todas as amizades que comportam superioridade, requer-se também que a ligação seja proporcional”⁴³. Neste sentido, alguma forma de amizade é igualmente possível entre um rei e um escravo, ou entre Deus e os homens, desde que os deuses gozem de uma verdadeira personalidade. Qual será, porém, a proporção mais adequada para a amizade? Na amizade, um cálculo nivelador de

³⁸ “Aqueles, cuja amizade se baseia na utilidade, amam para o seu próprio bem, e aqueles que amam em razão do prazer, fazem-no pelo próprio gozo, e em ambos os casos não se ama a pessoa amada por si mesma, mas enquanto ela é útil ou prazerosa” (1156a14-16).

³⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1156b8-9.

⁴⁰ Ibidem, 1156b27-28. Daqui, a observação bastante humana: “as distâncias não destroem absolutamente a amizade, mas impedem seu exercício; se, todavia, a ausência se prolonga, ela parece levar ao esquecimento da própria amizade” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1157b10-12). “O que os olhos não vêem, o coração não sente”, diz o ditado.

⁴¹ “As amizades de que falamos implicam a igualdade” (1158b1).

⁴² O que não é o caso nas religiões bíblicas. Moisés fala com Deus (cf. *Êxodo* 33:11), e Inácio de Loyola convida a quem medita a falar com Deus “como um amigo a um amigo” (*Exercícios espirituais*, 54).

⁴³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1158b23-25.

proporcionalidade é fundamentalmente secundário; a igualdade, ao contrário, é exigida de partida, fora de qualquer cálculo, anteriormente a qualquer justiça. Esta igualdade é a do agir.

Para o aristotelismo, é melhor agir que sofrer a ação; é, portanto, melhor amar que ser amado. Em última análise, é melhor ser pobre e amar o rico sem nada lhe pedir do que ser rico e amado pelo pobre por causa da riqueza. Contudo, este pensamento adapta-se dificilmente à mentalidade grega, ainda que Aristóteles o esboce. De fato, a ação deve ser efetiva, e, para tanto, necessita de meios. Ora, se a amizade deve ser ativa para ser bela, falhará e se limitará aos sentimentos, caso não disponha de meios adequados. Eis porque a ação está ligada à proporcionalidade da justiça; é próprio da justiça que o poderoso aja com mais poder que o pobre ou o fraco. Aristóteles propõe princípios claros: a ação e a paixão não são a mesma coisa, e a ação é mais digna do homem que a paixão. Entretanto, o Estagirita conhece a complexidade da vida humana. Chega a dizer que “aquele que é melhor que o outro deve ser amado mais do que ele próprio ama”⁴⁴, o que é uma proposição desumana: o amor do pobre deveria ser mais forte do que o amor do rico. Mas Aristóteles sabe também que se deve distinguir, em sua proposição, dois aspectos: “amado” e “ama” designam dois modos de amor. O melhor deve ser amado mais porque é melhor, isto é, por causa da sua identidade pessoal. Quanto ao ‘ama’ da citação, deve-se interpretar em chave econômica. Aristóteles quer dizer, portanto, que, no caso da amizade, o afeto pela pessoa como tal é mais importante que o dom econômico. Ele confirma, a seguir, tal interpretação, distinguindo amizade e justiça. Supõe que amar e ser amado não são a mesma coisa ou da mesma qualidade. Isso basta para romper a lei da reciprocidade econômica. Mesmo para Aristóteles, há mais mérito em amar que em ser amado. Os homens gostam de ser amados e honrados; mas, esta não é uma atitude correta. A excelência da virtude é o exercício efetivo da virtude, e quanto maior é a excelência humana tanto maior será a virtude. Conclui-se assim, com Aristóteles, que o amor maior é o daquele que ama não para ser amado, mas simplesmente por amar. “A amizade consiste em amar antes que em ser amado”⁴⁵. O poderoso, de acordo com o mundo, “aquele que é melhor”, dizia há pouco o Estagirita, é convidado, portanto, a agir mais.

Tais amizades, segundo a pura *energeia*, são raras. Elas são a sorte daqueles que amam e são benévolos gratuitamente, por nada, sem esperar nada em troca, que amam as pessoas somente em favor delas mesmas. Aristóteles propõe aqui uma espécie de assimetria. Já nos deparamos com o exemplo do ‘pai’: todos os serviços que lhe prestará o seu filho não se equiparam ao dom da vida⁴⁶. O pai ou o doador teve a iniciativa, e nenhum contra-dom poderá igualar-se a este dom.

⁴⁴ Ibidem, 1158b25.

⁴⁵ Ibidem, 1159a27-28.

⁴⁶ “O pai é o autor da existência de seu filho – o que é tido como o maior dos dons” (1161a16-17).

Aristóteles insiste sobre a mesma impossibilidade de um contra-dom adequado no caso da amizade segundo a virtude, na qual “é a escolha deliberada do benfeitor que tem o papel de medida”⁴⁷. E uma tal escolha, sempre originária, não tem qualquer base comum de comparação com nenhuma outra. Chega-se, assim, ao dom mais sublime, que não se caracteriza por sua quantidade econômica, mas que provém do ato voluntário originalmente livre, capaz de doar-se a si mesmo, de tudo doar gratuitamente: “É verdade igualmente que o homem virtuoso age com frequência em favor de seus amigos e de seu país, e que mesmo, caso seja necessário, dá a própria vida por eles; pois sacrificará dinheiro, honra e, de modo geral, todos os bens disputados pelos homens, reservando para si a beleza moral da ação”⁴⁸.

Sêneca desenvolveu estes conceitos aristotélicos sobre a amizade e sobre a ação livre em *Os benefícios*, um documento de primeira importância para a questão do ‘dom’. Seu ponto de vista é moral, meta-econômico. A atmosfera é estoica; mistura uma dose de racionalismo com certo otimismo cósmico. Estes dois pontos de vista, mesmo que em contraste, como veremos, se reclamam mutuamente. Em primeiro lugar, o racionalismo: “Fazer o bem é penoso (...). Com efeito, ele não deve ser somente realizado, mas deve sê-lo segundo a razão. Ela é o guia que devemos seguir ao longo de toda a vida. Tanto as ações mais corriqueiras como as mais importantes devem inspirar-se nela. É segundo o seu conselho que se deve dar e receber”⁴⁹. A razão, tanto para o estoicismo como para nós, é faculdade do universal. Seguir a razão é exercitar o mais específico da nossa humanidade e o melhor da natureza; devemos procurar que a razão penetre todas as nossas ações e faça com que toda a nossa vida seja digna da harmonia universal. Evidentemente não acontece sempre assim. Se ser é agir, agimos, de fato, muitas vezes mal. O estoicismo conhece a fraqueza do homem, sua distância em relação ao seu ideal racional. Daí, o segundo tema, o otimismo cósmico e a transposição religiosa de uma razão ideal e desejada: “Os deuses imortais manifestam incansavelmente sua generosidade, sem se deixar desencorajar pelas ofensas e pela indiferença dos homens para com eles. Eles permanecem o que são, e todos os seres, inclusive os que sabem apreciar mal os seus presentes,

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1163a22.

⁴⁸ Ibidem, 1169a18-22. Outro texto esplêndido: “No que tange à honra e cargos públicos, o homem de bem agirá do mesmo modo: todas estas vantagens, ele as deixará ao seu amigo, visto que semelhante abandono é para ele algo de nobre e louvável. Por isso, com toda razão é considerado um homem virtuoso, já que a todas as coisas ele prefere o bem” (1169a29-32). Poder-se-á, talvez, considerar que, neste texto, Aristóteles não deixa de sublinhar que um ato heróico pode ser posto com a finalidade de ser honrado, em uma espécie de ‘contra-dom’ que muda de registro em relação ao dom e que o supera de longe em qualidade virtuosa. Mas tais matizes não fazem com que exista aqui contra-dom, reciprocidade e risco de condicionamento do primeiro dom.

⁴⁹ SENECA, *De beneficiis*, II xviii 2. A edição francesa (SÈNÈQUE, *Des bienfaits*, t. F, Les Belles Lettres, Paris 1961), segue um manuscrito que recita: “*dandum et accipiendum*” - por isso, a tradução: “é conformando-se aos seus conselhos que convém dar e receber”). Tais pensamentos sobre a razão são usuais a partir de Heráclito.

recebem sua assistência”⁵⁰. Daí o convite a não nos deixarmos desencorajar pela fraqueza humana: “Finalmente, nossa atitude obsequiosa não deve ser enfraquecida pela multidão dos ingratos. Na verdade, somos nós os primeiros, como já disse, que contribuímos para aumentá-la”⁵¹.

E Sêneca conclui: “Demos gratuitamente, não façamos empréstimos a juros”⁵². “É próprio dos espíritos generosos e da bondade aspirar não ao proveito do bem que se faz, mas apenas a este bem, e, mesmo depois de ter-se deparado com a maldade de muitos, procurar ainda uma pessoa que seja boa. Que beleza haveria na atitude de prestar serviço a muita gente, se não fôssemos jamais enganados? Na verdade, há mérito em fazer o bem com a convicção de que será sem recompensa. E o fruto desta ação é imediatamente percebido pelas pessoas nobres”⁵³. Distingue-se, portanto, entre *munus* (dom de função, generosidade do poderoso que confirma o seu poder) e *beneficium* (dom feito para agradar a outrem); o ‘B’ não é unívoco. Afinal de contas, o *beneficium*, generosidade extrema, é um dom gratuito de si mesmo. Trata-se de um dom tão raro, que talvez nem exista. Existe, por ventura, algum dom humano que não espera nenhuma gratificação ou reconhecimento pessoal?

B. A assimetria de Levinas

A tradição grega deixa emergir a idéia da assimetria. Tal idéia, constitutiva para os gregos e para os estoicos da razão e do seu poder universal, foi sublinhada, em nossos dias, por Emmanuel Levinas, não, porém, no contexto da pura alteridade da amizade atribuída aos gregos, mas na perspectiva da inversão ética dos valores da ontologia antiga, particularmente da ‘*en-ergeia*’. Para Levinas, a passividade pertence à verdade do ser.

A tese de Levinas apoia-se, sem dúvida, na tradição religiosa judaica, mas também em uma interpretação sedutora da idéia de ‘infinito’, proposta por Descartes⁵⁴. Esclareçamos isso brevemente. Um sistema lingüístico resulta da relação de todos os termos entre si. Ora, a palavra ‘infinito’ introduz um termo irreduzível ao sistema, mesmo tendo um significado no próprio sistema. O termo ‘infinito’ não pode ser exaurido em nada que faça perceber seu sentido racionalmente. No interior mesmo de um dicionário e das relações de significação entre termos, ele diz aquilo que transcende o dicionário, recusando qualquer identificação de

⁵⁰ SENECA, *De beneficiis*, I i 9. G. GASPARINI, “Elementi per una sociologia del dono”, 21-22, assinala a semelhança deste pensamento com o ensinamento evangélico.

⁵¹ SENECA, *De beneficiis*, I i 9.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, I i 12.

⁵⁴ Pode-se encontrar um prolongamento desta tese em J. L. MARION, *L’altérité originaire de l’ego*, in M. M. OLIVETTI (ed), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padova, Cedam, 1996, 583-602.

sentido com os outros termos. A pessoa de 'outrem' é infinita; certamente ela se dirige a mim, fala-me, cria uma relação ou uma comunhão comigo, nunca, porém, tal relação pode constituir uma 'totalidade' comigo mesmo. É conhecido o título da tese de Levinas: *Totalidade e infinito*⁵⁵. A totalidade é o ideal do mundo moderno⁵⁶, no qual todos os discursos sapientes se evocam mutuamente e se fundem em uma organização *a priori* perfeitamente lubrificada, embora o princípio desta organização ainda esteja por ser descoberto. Assim como o saber, o amor deveria ser igualmente totalizante, visto que a sua regra, ao que parece, é a reciprocidade perfeita. Mas Levinas critica uma tal totalização, tanto teórica quanto prática, por exemplo, em Martin Buber, julgando que a relação 'eu-tu', como este a entende, resulta de uma reciprocidade⁵⁷.

Outrem é infinito; mesmo se entra em comunhão, permanece irreduzível a tudo o que ele não é; é 'por si' e 'de si mesmo', se se prefere. Tal irreduzibilidade é manifestada pelo fato de que, chamando-me, ele me domina. É, por assim dizer, o meu senhor. Outrem não é aquele que amo e que eu poderia medir pela medida do meu desejo, mas aquele que se dirige a mim, que me convoca com a palavra ou com o olhar, como a pessoa desprovida de tudo que me pergunta, às vezes com o simples olhar: "tu me amas?". Esta relação tem um peso infinito; ela provém de outrem, sem se levar em conta a minha medida, de outrem que, por vezes, segundo os cálculos do mundo, não 'vale' nada. Na relação, um e outrem se apresentam sem nenhuma adequação entre o apelo e a resposta. O 'e' da expressão 'um e outrem' jamais se torna um 'é', a menos que se confunda 'outrem' com 'outro', na ilusão da indistinção das paixões sem palavras. O 'e' indica que cada um é convidado ao êxodo, a sair de si. A consciência de vir à presença de outrem equivale à consciência de dever ausentar-se de si. Em sua obra *Autrement qu'être*, Levinas acentua ainda mais sua tese e fala do si em termos de 'refém' aprisionado por outrem⁵⁸.

Pode-se pensar, sem forçar demasiadamente os textos, que o filósofo hebreu reencontra aqui alguns elementos da longa tradição filosófica, também aristotélica, que faz da origem um dinamismo poderoso, jamais 'finito' ou fixo, que não conhece nenhuma permanência no ser. Trata-se de uma energia livre, um esforço por ser sem esforço, uma generosidade que emana espontaneamente para além de si. Entretanto, Levinas interpreta esse dinamismo de maneira muito original. Para ele, não se trata do movimento espiritual do qual Pierre-Jean Labarrière articulou os momentos no texto que citamos mais acima. O esforço

⁵⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris, s.d. (1ª edição: 1961). As pp. 242-245 levam o título: "Asymétrie de l'interpersonnel".

⁵⁶ Sem dúvida, não 'pós-moderno'.

⁵⁷ "(...): que, por conseguinte, a Relação seja *essencialmente* dissimétrica, eis as idéias positivas que guiavam 'a minha objeção'" (E. LEVINAS, *Noms propres*, Le Livre de Poche, Paris, s.d., 46 (1ª edição de Grenoble, Fata Morgana, 1976). A citação vem de uma carta a Buber de 1963.

⁵⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris, s.d. 177 (1ª edição de 1974, Martinus Nijhoff, Den Haag), em uma conferência, "La substitution", de 1968.

de êxtase não é medido segundo as exigências da tomada de consciência do espírito por ele mesmo, de um ‘sentir-se ele mesmo’ (a auto-afecção de Maine de Biran, da qual se faz eco um Michel Henry, entre outros). Tal esforço obedece, antes, àquele que me dirige a palavra e não persegue nenhum fim. Outrem me precede e não será jamais o termo do movimento do espírito. A tradição filosófica da origem esclarece o poder ontológico deste apelo de outrem, nunca circunscritível ou exaurível mediante alguma técnica psicológica ou outra do encontro. O apelo de outrem é ‘a-temático’, sem tema (‘tema’ significa: ‘o que é posto como objeto’). Antes mesmo que eu possa entendê-lo, outrem me chama a sair de mim para ir até o que não é um objeto: o meu êxodo é de sempre e para sempre; não resulta de minha decisão; logo, nunca alcançará o seu termo. A relação a outrem, ainda que se expresse em palavras, é um ‘dizer’ (verbo ativo, ou seja, aberto a um futuro desconhecido) mais que um ‘dito’ (substantivo definitivamente terminado), um ‘dirigir-se a’, mais que uma ‘afirmação que’, uma aventura mais que uma plenitude.

A relação ‘eu-tu’ é assimétrica. É uma relação móvel, sem nenhum objeto que constituísse a sua referência. Nem eu nem tu somos objetivos, ‘isto’ ou ‘aquilo’. Buber tinha notado que “onde existe uma coisa, existe uma outra coisa, cada *Isto* confina com outro *Isto*. *Isto* não existe senão porque é limitado por outros *Isto*. Mas, quando se diz *Tu*, tem-se em vista outra coisa. *Tu* não confina com nada”⁵⁹. A relação das liberdades é sem objetividade, sem limite identificável. A alteridade de outrem não é a de um ‘isto’. ‘Isto’ pertence ao mundo das coisas, do *allo*, no qual um gênero se multiplica indiferentemente nas espécies particulares. O rosto, pelo contrário, é *eteros*; significa por si mesmo, sem referência a qualquer gênero superior, a qualquer contexto, senão àquele que é, a outrem, que me fala antes de todo discurso universalmente sensato. Despojado, ele se retira mesmo de todo contexto, apaga-se de qualquer significado, identifica-se enquanto não-idêntico ou infinito. Ele ultrapassa todo saber que eu possa adquirir, põe-se sem que nada possa torná-lo sensato para mim, ao passo que eu mesmo não sou senão se lhe respondo, se aceito ser o refém da sua diferença. Daí meu despojamento: eu, que sou o seu refém, não tenho nenhum poder sobre ele. Todavia, a menos que se recorra à violência para com o refém⁶⁰, é preciso dizer também que outrem e eu somos um ‘e’ outro sem identificação possível, exprimindo-nos somente, expondo-nos, pondo-nos fora de nós mesmos e abandonados sem referência um ao outro; por isso, mesmo se sou o seu ‘refém’, outrem não tem nenhum direito sobre mim.

Daí a idéia de uma ‘relação sem relação’. “Ir ao encontro de outrem no discurso significa acolher a sua expressão, na qual ele ultrapassa constantemente a idéia que um pensamento poderia fazer dele. Significa, portanto, *receber* de outrem

⁵⁹ M. BUBER, *Je et tu*, Paris, Aubier, 1969, 21.

⁶⁰ Cf. a crítica a Levinas em P. RICOEUR, *Soi-même comme en autre*, Seuil, Paris, 1990, 391. Todavia, a violência não é consequência imediata do ‘face a face’ dissimétrico. Para Levinas, basta notar que o refém não tem nenhuma garantia contra ela.

para além da capacidade do Eu. O que significa exatamente: ter a idéia do infinito. Mas isto significa também ser ensinado”⁶¹. A ‘relação sem relação’ indica esta acolhida do estranho, ainda que seja difícil pensá-lo bem. A expressão parece, de fato, contraditória. Mas os dois termos ‘relação’ no sintagma ‘relação sem relação’ têm sentidos diferentes: uma relação porque eu ouço ou escuto, porque acolho e me ‘deixo capturar’; mas sem relação, porque sem medida mundana, sem origem perceptível. “A palavra que me vem de outrem’ não nos torna iguais, não estabelece uma relação de semelhança, não nos incorpora em uma totalidade (...); palavra sem conexão, alteridade sem conexão. Todavia, a palavra que provém de outrem me alcança, me afeta, percorre a distância”⁶². Tal percurso da distância, pelo qual outrem me alcança, não me assimila (*ad-similari*) a ele, nem ele a mim.

Para precisar a idéia de assimetria, citaremos agora a tese de Françoise Mies, que distingue três características da alteridade de outrem: a transcendência, a resistência, o apelo. A transcendência: outrem não se impõe a mim com evidência. “Mesmo quando me fala, ele me escapa; mesmo quando me afeta, ele não se deixa absorver, dissolver em meu afeto; mesmo quando seu poder me atinge, ele não se restringe à sua presença, ausenta-se, é sempre ‘próximo’, por vir”⁶³. Esta descrição esclarece aquilo que a filosofia entende habitualmente por ‘transcendência’. O termo ‘transcendência’ significa um movimento em direção a um alhures, uma saída de si; o termo ‘transcendente’ indica, ao contrário, o exterior como tal, o oposto ‘objetivo’ do imanente (‘o qual permanece em si’, segundo a etimologia). Outrem é, neste sentido, ‘transcendente’, porque é distinto do meu corpo, mas também transcendência, enquanto me interroga, dá-me ordens: “ama-me!”, dirige-me interditos: “não me mates”, e, enquanto assim me faz sair de mim e provoca em mim um movimento de ‘transcendência’. Se miro outrem’, este não cessa, por ser transcendente, de transgredir minha mira intencional, meu movimento de transcendência que ele mesmo despertou em mim. Escuta-se no transcendente, que provoca minha transcendência, o único, a exceção, o fora-de-norma. “Se outrem me escapa, se se excetua como Rosto, se ele permanece exterior a mim, desconhecido, próximo, isto é,, sempre por-vir, é também a partir de sua própria interioridade. Ele não é fenômeno, mas enigma”⁶⁴. Outrem é transcendente infinito que me provoca infinitamente a um movimento de transcendência.

A resistência: o conceito provém de Fichte, mas se difunde na filosofia francesa mediante a herança de Maine de Biran. A manifestação da realidade consiste em sua resistência, no choque que ela provoca; aquilo que me enfrenta, existe. “Existir é resistir”⁶⁵. Aparece aqui a idéia da passividade: ser não é mais apenas

⁶¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 43.

⁶² F. MIES, *De l’“Autre”*, 52.

⁶³ Ibidem, 63.

⁶⁴ Ibidem, 67.

⁶⁵ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 372.

agir, como em Aristóteles, mas também padecer. A afecção, mediante a qual se tem acesso à consciência de si, resulta da resistência de outrem. “Outrem, na sua consistência, na sua opacidade, resiste a mim, resiste à minha compreensão, às minhas tentativas de manipulação, à minha arte de adivinhação, ao meu desejo de amar e de ser amada, ao meu poder”⁶⁶. A outrem não posso dizer mais que uma palavra verdadeira: “Por favor!”.

O apelo: esta terceira característica da alteridade é a mais importante. Ser afetado consiste em ser ordenado, e receber uma ordem é mais que ser posto por outrem em uma relação dialógica: outrem se revela de outro modo que como meu igual, obriga-me a tomar minhas disposições para agir, a tomar corpo, como a voz da consciência que me ordena para que eu obedeça concretamente, para que meu corpo obedeça, para que eu dê um espaço corporal à minha escuta, para que eu viva a alteridade, não dispondo de mim mesmo a partir somente de mim. “Somente a alteridade, que me ordena e me afeta com o seu pedido, provoca como que uma subversão da consciência, como uma conversão: mais do que se abrir, constituir o seu mundo, expandir-se, tal alteridade torna-se carne, carne da razão, exposta, receptiva, afetada. Exposição como traumatismo da consciência”⁶⁷.

Com isso, a relação com outrem se mostra necessariamente assimétrica. Pode-se reencontrar aqui a desigualdade que Aristóteles notava em algumas formas de amizade. A afeição pai-filho não é recíproca, isto é, de igual teor nos dois sentidos; o filho age porque o pai agiu primeiro. A diferença de nível é clara sobretudo do ponto de vista pedagógico, em que Levinas evidencia o aspecto da escuta, descartando o do mestre que se contenta com impor o seu saber. Para Levinas, a assimetria não se delineia a partir somente do poder de agir, mas a partir da experiência da linguagem ou da troca de palavras. Sem dúvida, para nosso autor, “toda relação é marcada pelo modelo do ensinamento. Mesmo na relação que exteriormente pareça ser a mais igual possível, o outro me ensina e preserva assim a sua precedência. Mas a assimetria é dupla: pois se o outro de mim ensina a partir de sua precedência, ele é também o Pobre que implora. Seja Pobre ou Mestre, o outro nunca me aparece como meu igual no face a face”⁶⁸. Tal assimetria, ou a precedência do pobre, faz com que a relação não seja nunca totalizante nem totalizável. Sem dúvida, posso sempre procurar abstrair-me da realidade viva da ‘relação sem relação’, mas isso será verdadeiramente uma abstração.

⁶⁶ F. MIES, *De l’Autre*., 68.

⁶⁷ *Ibidem*, 70.

⁶⁸ *Ibidem*, 83. O exemplo do ensinamento, como o da filiação, é rico de significado: evidencia a não-reciprocidade da relação. Prosseguindo, de qualquer modo, sua meditação sobre a redutibilidade do dom, iniciada em 1977 em *L’idole et la distance* (Grasset; Paris – retomaremos mais abaixo a estes textos), Marion escreve em 1997 que “o ensinante não recebe adequadamente o dom da ciência que o mestre lhe abandona, celebrando a sua memória, mas fazendo-se, ele mesmo, doador de uma outra ciência” (J. L. MARION, *Étant donné*, 134). O dom não é para se devolver reciprocamente, mas para prolongar na linha da sua própria força. A glória do mestre é o ensinamento novo do seu discípulo; a glória do pai em relação a seu filho, são os filhos de seu filho. Tal assimetria é vivida em presença do pobre em um modo, todavia, original, que não tem muito a ver do ponto de vista do conteúdo com o ensinamento ou a filiação.

Alguns temas caros a Levinas deveriam ser aprofundados aqui, como o da responsabilidade para com outrem: eu sou responsável por outrem, sem que isso possa ser a medida da responsabilidade que ele deveria assumir para comigo⁶⁹. Mas agora devemos conter-nos para melhor perceber o que tal doutrina nos ensina com referência ao dom. É o que veremos no ponto seguinte.

C. Bonum est diffusivum sui

A assimetria pertence à idéia do ‘bem’. Habitualmente define-se o ‘bem’, na realidade o ‘bom’⁷⁰, mediante o adágio: “*bonum est diffusivum sui*”. A origem desta definição do bem por seu poder de ‘difusão’, encontra-se talvez ainda antes de Platão. Mas foi ele quem a expressou pela primeira vez em um texto breve e obscuro que se lê pelo fim do sexto livro da *República*: “Também para os cognoscíveis, não é somente (...) o serem conhecidos que eles devem ao bem, mas dele recebem além disso a existência e a essência, ainda que o bem não seja essência, mas esteja ainda para além da essência, superando-a em dignidade e em poder”⁷¹. O ‘Bem’ platônico faz ser. Dele surgem os existentes e as essências inteligíveis. Neste sentido ele é existente de outro modo que qualquer outro existente, e inteligível de outro modo que qualquer outro inteligível.

Este ‘Bem’ de Platão para além da existência e da essência foi chamado por Plotino, alguns séculos mais tarde, de ‘Uno’. O ‘Uno’ está além de qualquer pensado e de qualquer pensável. O pensado e o pensável são, com efeito, sempre determinados ou determináveis de alguma maneira, isto é, intrinsecamente referidos ao que eles não são e, portanto, separados deles mesmos. O ‘Uno’, ao contrário, é simplesmente o que ele é em si mesmo. O pensado remete a um outro; o ‘Uno’ remete a ele mesmo, ou melhor, não remete ‘a nada’, nem mesmo a ele mesmo, já que não se separa jamais de si. O ‘Uno’ diz o que existe de outro modo ou por si e o inteligível de outro modo ou por si, o que subsiste em sua simplicidade própria sem ser um sentido acrescentado ou uma razão acrescentada à sua existência e à sua inteligibilidade. O dado pensado tem como ideal este ‘Uno’ perfeitamente presente a si e cuja lembrança em nós salva da divisão radical, da separação definitiva de si. O pensado é uma essência que se mantém, que tem um valor para nós, porque é mantida no ser pela emanção do ‘Uno’. O ‘Uno’ é por isso o Pai de tudo, do pensamento, do pensado e do pensável. Ele dá o ser ao que é inevitavelmente em si, simples, malgrado sua divisão imanente.

⁶⁹ “A assimetria é ética no sentido de que minha responsabilidade em relação ao outro de mim é infinita, e que não compete a mim informar-me da sua responsabilidade” (F. MIES, *De l’Autre*, 83).

⁷⁰ Sobre a distinção bem – bondade, cf. P. GILBERT, *La patience d’être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérité (hoje Lessius), 1997, cap. 13 e 15.

⁷¹ PLATÃO, *República*, 509b.

Levinas se refere freqüentemente a este pensamento, por exemplo no “Prefácio” de seu livro de 1963, *Da existência ao existente*: “A fórmula platônica que põe o Bem para além do ser é a indicação mais geral e mais vazia que guia (nossas pesquisas aqui publicadas). Ela significa que o movimento que conduz um existente para o Bem não é uma transcendência pela qual o existente se eleva a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem: uma *ex-cendência*”⁷². A categoria platônica do bem permite, portanto, criticar a categoria do ente. Segundo Levinas, e conforme a tradição moderna da metafísica, o ente pertence à totalidade, aos ‘mesmos’ referidos uns aos outros e, por isso, sem simplicidade. O esforço filosófico autêntico consiste em revelar aquilo que precede a um tal ente complexo, isto é., o ‘bem’ originário. Portanto, o dito de Platão traz uma ajuda a Levinas. O nome daquilo que vem antes de todo ente é ‘Bem’. Mas este ‘antes’ não é uma não-relação. O ‘Bem’ platônico esclarece a ‘relação sem relação’ de Levinas: ele se doa e, doando-se, ‘difere’ (no sentido de que não é o ‘mesmo’, mas também no sentido de que remete para mais tarde sua manifestação e dela se retirará) de todo ente. Entretanto, a visão negativa de Levinas sobre o ‘ente’ pode ser matizada com o auxílio da interpretação de Platão que o plotinismo propõe. Plotino distingue, com efeito, os entes (no participio) e o ser (no infinitivo). O ser como infinitivo é bondade. A bondade é ativa, ao passo que os entes, fixados, para serem aptos à representação, são divididos deles mesmos. Para o filósofo romano, “no mundo superior, ser (*einai*) e ser em atividade (*energein*) é a mesma coisa”⁷³. Inversamente, os entes são estabilizados e, neste sentido, objetivados. O ‘Uno’ é distinto do ente, mas também o ser do ente. Levinas, porém, embora se alie a Platão, evita a interpretação plotiniana. Ele não entende um ato imanente ao ente, no qual reconhece uma passividade primária. O ente é estável, analisável, o resultado de um trabalho. Pelo contrário, o ‘bem’ é ativo, nunca totalmente descritível. De qualquer modo, ele precede o ente, e, portanto, não depende dele. Não tem nenhuma relação necessária com ele. Mas, se existe um ente, é porque o ‘bem’ se põe em movimento, pondo uma relação viva a partir de si mesmo. O ente dá testemunho do ato do ‘bem’. O ‘bem’, de fato, é mais uma saída de si que uma posição de si. Mas convém agora indicar por que a tese do ato como único princípio é humanamente perigosa.

A origem ou o ‘Bem’, para os gregos, é propriamente enérgica, em trabalho (*energeia*). Ela cresce na natureza (tal é o sentido do termo *physis*, do qual deriva ‘física’) e dispõe tudo em ordem. Faz ser tudo sem ser ela mesma da maneira daquilo que faz ser. Certamente não há aí a idéia precisa de uma *creatio ex nihilo*⁷⁴, mas, antes, de uma energia originária fora da qual nada aparece, mesmo

⁷² E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993.

⁷³ PLOTINO, *Enéadas* VI, 8, 4, lg. 28-29. Lê-se neste texto uma distinção que voltará no século XX, quando Heidegger apresenta a essência da ‘diferença ontológica’.

⁷⁴ Para se chegar a esta idéia, seria necessário levar em conta uma novidade no tempo, que a concepção de um tempo sem início nem fim, de um ciclo eterno e sem liberdade, impede de compreender.

que ela mesma não apareça. O sentido do “bem que se difunde por si mesmo” se revela então: a origem comunica-se, doa-se, e este dom de si mesmo se multiplica no doado. Porém, tal comunicação, se é concebida somente desta maneira, não é ainda verdadeiramente a da relação com outrem; ela vale, antes, para qualquer *allo*, onde a disseminação do ‘Uno’ com a sua ‘contra’-energia kenótica⁷⁵, não carece certamente de sentido, mas onde o outrem permanece indistinto dos outros. Todavia, o desdobramento da origem enérgica não é assegurado se aquilo no qual ela se comunica não tem mais energia, mas é um indistinto incapaz de exercer o dom recebido, de assegurar a redundância do dom. Esta idéia é bem presente no cristianismo, que se alimenta da admiração pelo amor do Pai e do Filho, bem como pela aliança entre Deus e os homens em Jesus Cristo.

Jean-Luc Marion escreveu páginas muito belas sobre este tema da redundância do dom em seu ensaio sobre Dionísio, o Areopagita⁷⁶, onde ele desvenda o sentido profundo do ‘dom’. Parte da idéia de caridade. A caridade que se doa fora de si mesma não se extingue em tal êxodo, já que ela justamente não existe sem esta saída. Com efeito, por definição a caridade que não sai de si não é caritativa. Portanto, se ela é autêntica, não espera nada em troca do seu dom. Ela é generosa e gratuita. Não exige que o doado seja recompensado. O ‘Uno’ de Plotino, que interpreta o ‘bem’ de Platão, doa-se, mas, para o filósofo pagão, perde assim sua energia, implodindo-se tragicamente no ente material. Para o cristão, a caridade não se perde ao exteriorizar-se. “A caridade, ao doar-se, manifesta-se tanto mais autenticamente. Cada redundância do dom, no qual ela se abandona sem retorno, atesta sua única e permanente coesão”⁷⁷. Segue-se daí que o beneficiário do dom não pode tornar-se dono dele; deve, ao contrário, exercer a redundância do dom, doar o dom, fazê-lo passar adiante, continuar a pô-lo em circulação. “O dom não pode ser recebido a não ser que se doe; do contrário, cessaria de merecer o seu nome. O reservatório não se enche com a água que vem de cima, se não se esvazia ininterruptamente no reservatório inferior. Somente a liberação daquilo que o enche permite que seja preenchido, sem cessar, pelo fluxo que está por vir”⁷⁸.

Estas idéias podem aplicar-se à experiência intersubjetiva, antes de tudo à experiência da amizade. Na tradição do pensamento ocidental, não faltam textos sobre a amizade. Já nos deparamos com os textos da *Ética a Nincômaco*, que tratam sobre isso. Poder-se-ia ainda citar o *Da amizade*, de Cícero, ou a famosa meditação medieval de Aelred di Rievaulx (*A amizade espiritual*), que cristianiza o tratado do orador romano. Recordemos somente o passo das *Confissões* em que Agostinho fala com grande emoção de um amigo de infância: “uma alma em

⁷⁵ É preciso mencionar aqui Gianni Vattimo?

⁷⁶ J. L. MARION, *L'idole et la distance*. Este pensamento faz pensar que o terceiro momento (objetivação) do segundo aspecto (o outro como outro) da dinâmica do espírito, segundo Labarrière (cf. nota 18), não é qualquer posição de si fora de si, mas uma posição ética, medida por ‘outrem’.

⁷⁷ J.L. MARION, *L'idole et la distance*, 211.

⁷⁸ Ibidem, 212.

dois corpos”⁷⁹. Na amizade, cada um dos amigos recebe do outro uma vitalidade nova. A alquimia existencial humana é, de certo modo, incompreensível: cria ‘do nada’ potencialidades, que antes eram muitas vezes desconhecidas. O homem não é um ente solitário. Sua verdade se manifesta em companhia de amigos ou amigas. Eu sou ‘eu’ desde que esteja diante de ‘ti’, sendo diferente de ‘ti’, recebendo-te enquanto tu mesmo e, de algum modo, recebendo-me de ti mesmo. É então que me descubro recriado por ti, e que te quero em ato para mim. Assim, pondo-me em ato a mim mesmo, ao querer-te diferente de mim, reconheço-te enquanto és em ato para ti, independentemente do fato que sejas em ato para mim. Damo-nos um ao outro o ser livres. É bem verdade que, neste momento, surge a tentação de anular a experiência, de utilizar-me de ‘ti’ que me tem dado tanta energia, que me permitiu descobrir-me vivo, ativo, não inútil. A experiência da amizade é chamada então a descer mais em profundidade, em direção da gratuidade. Assumo a vitalidade que me deste, a responsabilidade da minha liberdade recebida de ti, pondo-me em ato, mas querendo-te diferente de mim. Reconheço-te, agora, de maneira humana, não mais como se fosses somente uma ocasião dada a mim para ter acesso a mim, mas enquanto és bom em ti mesmo, independentemente do fato que o tenhas sido para mim.

A amizade é recíproca por essência. Tende, inicialmente, para a união de que falava Agostinho; é conduzida, em seguida, a uma oblação mútua e respeitosa de cada um. Os amigos se dão, assim, um ao outro o ser ‘outros’ e livres. Na relação pessoal, o dom de outrem comporta, portanto, uma certa circularidade intersubjetiva: eu recebo de outrem a possibilidade de ser eu mesmo e lhe dou a possibilidade de ser ‘tu’. Essa circularidade não é, porém, viciosa. A volta para outrem não segue inversamente o mesmo caminho seguido pelo dom que ele me fez de si mesmo e que nos torna livres um pelo outro, um do outro. Só se consegue o reconhecimento para com outrem se ele me incita a dirigir-me não somente a ele, mas também a um terceiro, a muitos terceiros. Com efeito, a vitalidade que dá a amizade desenvolve-se na sociedade, recria a rede das relações humanas. A experiência é aqui profundamente religiosa. Receber “o dom equivale a receber o ato doador, visto que Deus não doa senão o movimento da infinita *kenose* da caridade, quer dizer, tudo. Logo, o homem não recebe como tal o dom senão acolhendo o ato de doar, isto é, enquanto o repete, doando ele mesmo. Receber o dom e doá-lo se confundem em uma única e mesma operação, a redundância. Somente o dom do dom pode receber o dom sem dele se apropriar e destruí-lo em uma simples possessão”⁸⁰. Nas hierarquias de Dionísio que Marion comenta, receber e dar constituem um só e mesmo gesto. Receber o dom é receber a possibilidade de agir em favor de um terceiro, quer dizer, dar a Deus a possibilidade de ser Deus, fecundo. Se é impossível doar o dom, ele perde a sua natureza. O dom, enquanto dado a Deus, é dado também a outrem: os dois mandamentos não são senão um só. A glória do amor

⁷⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, IV vi 11.

⁸⁰ J.L. MARION, *L'idole et la distance*, 212.

de Deus é o amor do homem. Aliás, se Deus doa tudo, não doa ‘qualquer coisa’, mas a ‘si mesmo’. O dom que não é uma coisa, um objeto econômico, é uma energia essencial, um ato de transmissão. Pode-se encontrar a idéia deste ato de passagem em Tomás de Aquino. Na *Suma teológica*, por exemplo, Aquino define o ‘dom’ do seguinte modo: ‘o dom não se diz pelo fato de ser dado em ato, mas enquanto tem aptidão para poder ser dado (ou: dar-se). (...) Sob o nome de dom, trata-se da aptidão para ser doado’⁸¹. Tal aptidão não é somente a possibilidade de ser um dia doado, mas constitui o caráter ‘doável’ imanente ao doado e que faz do doado um possível doado. Deus é o ‘doável’ por excelência; o ato (*en-ergeia*) é, por essência, ‘doável’.

Todavia, uma tal concepção da bondade, que evidencia o dom a partir daquele que doa, a partir do poderoso que é confirmado por seu dom na sua força, na energia (a *energeia* de Aristóteles) do seu *ego*, não convence totalmente. O destinatário do dom não determina, em nada, o seu sentido. O dom não é visto a partir de quem o recebe e que não tem a força de doar-se a si mesmo o seu bem. Este acento sobre um único pólo da assimetria revela o ponto de vista a partir do qual a teoria do ato considera o dom. A *energeia* mascara a violência de uma generosidade cega⁸². Ao invés, com Levinas e a consideração da passividade, este risco perde seu caráter dissimulado. Não existe dom que não possa ser recebido. Todo dom depende também do destinatário.

Porém, a passividade pode verdadeiramente corrigir a violência do ato? Ou, pelo contrário, não a confirmaria? A reflexão de Levinas mostra aqui sua importância. Existe um ato de quem já não o tem, a viúva, o órfão, o abandonado, o refugiado, que me interpela. Ora, se o pobre me chama a partir de sua precedência, se é o meu mestre, se até me ensina a seu modo⁸³, de quem deverei ter medo? A reflexão sobre o dom, que tinha partido de uma meditação sobre a generosidade do poderoso e da vida, inverte-se agora.

4. Uma passividade originária

No fim de minha última estada em um país distante, enquanto me preparava para ir ao aeroporto de volta à Europa, uma família, que não conhecia, veio me ver com esplêndidos presentes, pratos de cobre em alto relevo, pedindo-me para ajudar a uma moça de seu clã, que morava então na Bélgica. Eis um dom

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 38, 1, citado por J. L. MARION, *Etant donné*, 153, n. 1. Marion cita, no mesmo texto, uma passagem do “Essai sur le don” (233) de Mauss, que procede em sentido idêntico: “A *res* deve ser, antes de tudo, aquilo que causa prazer a qualquer outro”.

⁸² A denúncia de tal risco aparece constantemente no artigo de P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale*: fra teologia, filosofia e antropologia, in G. GASPARINI (org.), *Il dono*, 107-155, por exemplo, p. 138.

⁸³ Note-se a expressão de Joseph Wresinski, retomada por Jean Vanier: “Os pobres nos ensinam”.

feito para forçar a barra. A sua dinâmica é facilmente observável: o dom deve favorecer a um terceiro por quem se interessa o doador. Mesmo se, fundamentalmente, o intermediário tem pouca importância (ele é comprado com um presente, pouco importa quem seja), o caráter dinâmico do dom é evidente. O dom, em todos os casos, é feito para induzir uma ação. Neste sentido, se vê, sem dificuldade, a redundância de que falava Marion. Mas esta redundância não tem sentido se consiste em fazer do seu primeiro destinatário (eu, no exemplo dado) um intermediário indiferente para um verdadeiro segundo destinatário (a pessoa que está na Bélgica). O dom não pode verdadeiramente ter êxito se não se pretende fazer que o intermediário participe da sua estrutura fundamental, na qual o ato se avalia em função da aceitação, da recepção e da gratuidade da relação pessoal⁸⁴.

A meditação sobre as hierarquias do Areopagita conduz Marion a descobrir no dom originário uma potência ativa precisa: o dom é doado fora do doador, manifesta-se gratuitamente, de modo que esta mesma manifestação é fonte gratuita de um novo dom, ou de um dom continuado. A forma das relações contratuais não se radica verdadeiramente nesta estrutura do dom. A idéia do gratuito, do não devido, e da redundância são essenciais para compreender o funcionamento correto do dom. Pode-se dizer que esta gratuidade é da ordem da ação (*energeia*) pura, quicá de ordem divina. Marion, em *Étant donné*, propõe exemplos que insistem sobre isso: o dom alcança melhor resultado quando é doado a um inimigo ou a um ingrato⁸⁵. Mas a questão é saber se é suficiente pensar o dom a partir da gratuidade do poderoso. É possível existir um dom que não determine intrinsecamente aquele que o receberá?

Para refletir sobre o dom não é suficiente falar de ato puro. Não existe dom sem doador, mas não existe, também, dom sem receptor. Em *Étant donné*, Marion chama atenção para o fato de que por vezes, em nossas vidas, o dom não tem nenhuma origem ('A') discernível, nem destinatário ('C') preciso, e que o próprio dom (o nosso 'B') pode não possuir nenhuma objetividade (por exemplo: a 'palavra dada'⁸⁶). Mas não se pode dizer isso senão por ficção fenomenológica,

⁸⁴ A não ser que se sustente a tese de J. DERRIDA, *Donner le temps*, 24: "Pois aqui o impossível parece dar-se a pensar. É que estas condições de possibilidade do dom (que alg'um' doe 'alguma coisa' a alg'um' outro') designam simultaneamente as condições da impossibilidade do dom. E poderíamos de antemão traduzir de outro modo: estas condições de possibilidade definem ou produzem a anulação, o aniquilamento, a destruição do dom". O autor toma como exemplo a impossível reciprocidade do dom. "Afim de que exista dom, é necessário que o donatário não restitua, não amortize, não reembolse, não se desobrigue, não entre no contrato, não tenha contraído nenhum débito (...). É preciso que, no fim das contas, não reconheça o dom como dom" (15).

⁸⁵ "O inimigo se transforma, assim, em um aliado do dom, já o amigo, em adversário do dom" (J. L. MARION, *Étant donné*, 129). "Que um dom uma vez doado se encontre abandonado não anula o caráter de doação, mas, ao contrário, confirma-o" (Ibidem, 130). Encontramos um pensamento semelhante em Sêneca (cf. nota 50).

⁸⁶ "O dom pode muitas vezes não se ligar a nenhum objeto; quando se trata de efetuar uma promessa, uma reconciliação (ou uma ruptura), de manter uma amizade ou um amor (ou um

redução metodológica, vontade de colher o vivido na sua pura essência inteligível. Na amizade real, o dom não é pura forma, mas uma realidade de vida.

Além disso, malgrado a opinião de Aristóteles, não existe maior grandeza em amar que em ser amado. À ação corresponde necessariamente uma paixão. A paixão condiciona o dom doado ('B'), que não tem sentido somente a partir da energia de 'A'. A análise formal demonstra-o facilmente. A ação no caso do dom não visa simplesmente a satisfazer a paixão. Entre a ação e a paixão não existe uma dialética na qual um termo contradissesse ou suprimisse o outro. Com efeito, dizer que a ação satisfaz a paixão remete, para ter algum sentido, a uma representação de vasos comunicantes, o que convém mal ao assunto. Suponhamos que a paixão seja totalmente satisfeita pela ação. Dever-se-ia, então, entender que com isso a ação esvazia-se de sua energia, ocupa o espaço da paixão do destinatário, destruindo assim sua própria energia de dom, já que não haverá mais nenhum receptáculo para recebê-la. Para que o dom funcione e seja realmente doado, é necessário que seja recebido e que tal receptividade participe também da própria ação, que, assim, é paradoxalmente, embora apenas em seu retorno, sofrida pelo doador em ato. A reciprocidade da ação e da paixão (não a sua confusão) condiciona e honra o dom. Se o ato de doar tivesse sentido somente enquanto preenche uma carência ou uma passividade, não faria mais que aplacar tal necessidade, e no mesmo momento se extinguiria.

A filosofia contemporânea, que insiste com Levinas sobre a distinção entre a necessidade e o desejo⁸⁷, vem aqui em nosso auxílio. Põe em evidência o caráter inalienável e espiritual da passividade. A necessidade desaparece tão logo se obtenha o seu objeto, quando, aliás, o próprio objeto desaparece ao ser consumido. Ao invés, no caso do desejo, quanto mais o objeto é doado, tanto mais é desejado. Eis porque pode-se dizer que a necessidade é corporal, espaço-temporal, situada e limitada, ao passo que o desejo é espiritual, transcende o espaço e o tempo, é ilimitado. Nós o experimentamos nos atos tipicamente humanos do saber e do amor. Quanto mais se conhece, tanto mais se sabe que não se conhece. Quem não se desencoraja, e a coragem é aqui uma virtude propriamente humana, desejará conhecer cada vez mais e trabalhar ainda mais para conhecer melhor. O mesmo acontece no amor: quanto mais se ama, mais o amado ou a amada parece desejável, embora inacessível. A vida espiritual é, neste sentido,

ódio), o dom indiscutível não se identifica com um objeto, nem com a sua transferência, mas se realiza somente por ocasião deles ou mesmo sem eles" (J. L. MARION, *Étant donné*, 148). "Quanto mais um dom se mostra considerável, tanto menos se realiza como um objeto e por uma transferência de propriedade. Somente os dons primários e mesmo os mais pobres, coincidem plenamente com uma transferência de objetos (...). Reciprocamente, os dons que dão mais e mais decididamente não doam jamais *nada* – nenhuma coisa, nenhum objeto; não porque eles decepcionem a expectativa, mas porque o que eles doam não pertence nem à realidade, nem à objetividade e pode, assim, superar toda expectativa, e mesmo satisfazer um desejo" (Ibidem, 152).

⁸⁷ Por exemplo, E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 21-22. Ver também P. GILBERT, *La patience d'être*, 260-263.

extenuante. Ela deve operar sempre mais e mais. O desejo a conduz sem cessar para mais longe. Mas isto significa que a vida espiritual não é dona de si mesma, que ela sofre a atração contínua de um bem ao qual não pode jamais igualar-se. Não haveria que dizer que quanto mais a vida se espiritualiza, tanto mais ela se despoja de si mesma? O despojamento é a condição para o seu exercício na verdade.

A relação humana, que consiste no dom, não pode ser senão espiritual. O doador não enfrenta um problema que pudesse ser resolvido apenas tecnicamente, mas se confronta com uma pessoa que sofre. Sem dúvida alguma, pode-se e deve-se responder às necessidades daqueles que carecem de pão e de livros. Porém, as necessidades humanas são sintomas de um desejo bem mais profundo e difícil de se alcançar. Pode-se saciar, por algum tempo, uma população. É, porém, muito mais difícil e imperioso construir a paz com ela. O doador não pode se satisfazer apenas em responder a uma ‘necessidade’. Não é possível entrar em comunhão com a pessoa sofredora sem sofrer com ela, sem tornar-se ‘um’ com ela, sem se deixar afetar por seu olhar, seu apelo e pela responsabilidade que daí deriva. Fica claro que a união com o sofredor é criadora de diferença, e não a realização fantástica de um sonho de fusão sentimental, que seria, antes, uma confusão. O doador, à medida que imprime uma qualidade decididamente humana à sua resposta, isto é, que não se esquece das necessidades do que sofre, mas as integra e as supera em um projeto integralmente humano, realiza o que ele é: um devedor da relação a ser criada e, portanto, um devedor para consigo mesmo. Não será mais somente ele quem decidirá soberanamente sobre o bem a realizar. Deverá, ao invés, reconhecer (termo que significa ‘conhecer de novo’, ou ‘de maneira nova’) o sofredor, despertando quicá nele o dinamismo do desejo, que é mais humano do que a mera necessidade de um bem ausente, e obedecendo a seu imperativo.

Surge aqui a idéia da ‘dívida’. O doador, no caso da vida humana ou espiritual, é, na verdade, um devedor. A vida espiritual, visto estar sempre em relação com outrem, está em débito de si mesma, uma passividade originária. Tal expressão, ‘dívida’, atribuída à existência, é forte, e mesmo perigosa, à medida que sugere que, para existir, devo pagar minha existência com a moeda de um desejo impossível⁸⁸. O perigo consiste em sugerir que a verdadeira vida é quimérica e sem nenhum valor em si mesma. Então, o gosto pela vida se perverte em desgosto, que se suporta às vezes, querendo viver, apesar de tudo, mas para expiar num tédio decidido um desejo impossível. Em outras palavras: querendo tornar evidente o absurdo através de gestos absurdos e contraditórios. Também a caridade, se é vazia de vida espiritual, pode tornar-se violenta⁸⁹. Mas este

⁸⁸ Como um aristotélico otimista, para o qual o ato satisfaz evidentemente a potência, Tomás de Aquino afirma que não temos nenhum desejo que não seja destinado a ser escutado (cf. *Summa contra Gentiles*, III, 2). Mas, tal pretensão pode ser ambígua e reduzir o desejo à necessidade.

⁸⁹ “Ainda que eu distribuísse todos os meus bens, ainda que entregasse meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria” (1 *Coríntios* 13:3).

desgosto mascarado não é, certamente, a verdade do desejo impossível. O desgosto manifesta somente o cansaço de ser e de persistir na atenção infinita, na espera daquilo que o nosso desejo jamais pode medir. A dívida de ser pode ser vivida de outro modo que não o desgosto de ser e as vontades mórbidas que daí derivam⁹⁰. Mas é difícil renunciar a uma liberdade independente e não somente autônoma. Mesmo se sou 'autônomo' (termo que significa: 'o que dá a si mesmo a sua lei') e, por isso, responsável pelos meus atos, não sou todavia independente: recebo de outrem a alma de minha existência, de meu desejo.

É difícil encontrar os termos para falar corretamente da dívida de ser, que não está em contradição com a ação, que não é uma paixão contrária ao valor. A experiência mais evidente da dívida de ser é, sem dúvida, a da filiação. O filho (a filha) não escolheu ser; ninguém nasce de si mesmo. Hannah Arendt escreveu páginas decisivas sobre tal 'nascer', tão determinante e misterioso para a vida humana quanto o morrer. A dívida é aqui, de alguma forma, vertical, vivida na sucessão das gerações, na fileira da história, corporal. Mas ela se vive também no presente de uma relação humana horizontal, entre amigos iguais que são um para o outro ativos e passivos. A experiência da amizade e do encontro com outrem oferece elementos para esclarecer a noção de 'dívida'. Empréstimo-lhe a sua linguagem, como se dispusesse em si mesma das palavras da existência em sua raiz viva. O encontro com outrem é diferente do encontro com uma coisa: outrem não é 'isto' (*allos*), nem mesmo 'ele', mas 'tu' (*eteros*). Diante de ti, digo 'eu', limitado por 'ti'. 'Ele' vem somente depois, como um testemunha que sanciona o fato de que eu não sou 'tu', ou como um 'tu', que ainda não desabrochou como presença interpelante. Na realidade, eu sou 'eu' quando me descubro radicalmente outro em relação a 'ti', radicalmente, porque não pode ser de outro modo. É em ato que eu não sou 'tu', enquanto padeço teu ato ou tua presença outra. Mesmo que quisesse negar que eu sou eu diante de ti, outro em relação a mim, eu teria ainda e sempre de colocar-me como outro diante de ti, de assumir a responsabilidade de pôr-me em minha realidade própria, outra em relação a ti. Aparece assim a minha realidade: a de uma 'différance', que escrevemos com a letra 'a', como faz Derrida, para manifestar a origem tanto ativa quanto passiva dos diferentes⁹¹. Origem que nenhuma descrição jamais poderá reduzir a um sistema unitário superior. Sou ativamente (ou em ato) outro em relação a ti, porque limitado por ti que eu limito. Diante de ti, reconheço-me existente, responsável por mim e por meus atos, capaz de agir humanamente no pressuposto de não ser tudo, de jamais poder ser tudo, por exemplo, tu que me limitas. A realidade do meu ser provém de meu limite diante de

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 78, trata, ao mesmo tempo, da culpa e da dívida. Sobre um possível significado ontológico da dívida que o espírito é para si mesmo, cf. P. GILBERT, *L'acte d'être: un don*, *Science et Esprit* 41 (1989) 265-286, sobretudo 274-276 (páginas que remetem a C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983).

⁹¹ Poder-se-ia falar de 'différance' entre mim mesmo e outrem, e de 'différance' entre mim mesmo e as coisas. Sobre a 'différance', cf. J. DERRIDA, *La différance*, in Id., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 (o texto original é de 1968): "É preciso, no uso da nossa língua, meditar sobre o fato de que a terminação em *ance* permanece indecisa, *entre* o ativo e o passivo (...). Différance como temporização, différance como espaçamento" (9).

ti, que livremente me interpelas e a quem jamais poderei transferir a responsabilidade dos meus atos. Deste modo, jamais poderei engajar-me em vez de ti, substituir-te definitivamente.

A caridade que não presta atenção à verdade das relações humanas e às diferenças, uma caridade ‘indiscreta’ (isto é, que não conhece nenhum ‘discernimento’), corre o risco de não medir nem conter as potências de ação que existem em nós. Seria uma vitalidade puramente natural, poderosa e invasora como a natureza. É preciso inverter as forças. Pôr o homem, a pessoa e sua diferença, antes da natureza que confunde tudo na indiferença⁹². A vitalidade natural dos fortes e potentes invade espontaneamente o campo dos frágeis e dos que não têm meios para se fazer respeitar. Ao invés, a vitalidade humana, da qual se faz experiência na amizade, nas relações humanas horizontais, que se tecem entre liberdades iguais e diferentes, é criadora de diferença, e, por isso, está na origem da história humana, da geração e da filiação⁹³.

Eu sou eu, único, exceção entre todas as coisas diferentes, porque tu estás aí, diante de mim, excepcional. Recebo de minha ‘différance’ contigo o fato de ser eu. Neste sentido, não dão a mim mesmo o ser eu, mas recebo de ti o ser responsável pela minha resposta, e, portanto, pela minha autonomia. Recebo de ti o ser em ato. Desta forma, estou para contigo em débito de mim mesmo, doado a mim mesmo, ao mesmo tempo que tu estás em débito de mim, reciprocamente, mas sem estarmos unidos sistematicamente. Para mim, ser em ato é ser posto em ato, encontrar-me posto em ato por ti. Eis uma maravilha sem fim, tanto mais que estou ao mesmo tempo livre de ti à medida que a amizade nos personaliza. Pelo mesmo gesto, tu és doado a ti por mim, eu sou doado a mim por ti, reciprocamente, mas sem união sistemática, sem confusão mental. Somente, de quando em vez, alguns êxtases libertadores. Entregamo-nos ambos ao ‘bem’ querer de cada qual. Uma passividade radical nos constitui a ambos, contanto que eu reconheça ‘tua’ alteridade ativa, a ‘ti’ diante de quem me situo e com quem falo, porque me interpelas e te respondo livremente. Também eu escuto tua voz, interpelo-te, esperando de ti uma resposta sem jamais poder impô-la a ti. “Queres uma ajuda?”. Tu me responderás se de fato quiseres ser ajudado, se isso te agrada: “Por favor!”.

Poderíamos oferecer, agora, uma criteriologia do dom (no significado de ‘B’). Proporei aqui somente alguns elementos breves, que deveriam ser desenvolvidos, por exemplo, em uma meditação sobre o sentido da história humana ou sobre a integração da natureza na obra da liberdade. Não é o dom ‘B’ que constitui, por si, o dom como tal. Ele se insere, na realidade, entre ‘A’ e ‘C’ e recebe de suas interações as suas modalidades. Não existe dom sem o doar, sem o doador e sem o donatário. O Dom pertence, antes de tudo, à estrutura da resposta a um apelo, e, portanto, não resulta somente de um poder inicial, de

⁹² Cf. a seção 2 deste artigo, que remete ao ensaio de Mauss sobre o dom.

⁹³ O abraço amoroso dos genitores, forma física e radical do face a face, está na origem dos filhos. Cf. o artigo de S. PETROSINO, *Il dono donato o del figlio*.

uma iniciativa generosa. Por outro lado, o dom não pertence a um doador. Enquanto resposta livre e responsável, é como que um 'débito' que o doador oferece ao donatário, seu verdadeiro proprietário. Por isso, o doador não tem nenhum direito de supervisão sobre o futuro do dom que doa. Podemos ser ainda mais claros, quiçá provocantes. Se a amizade diversifica, se liberta, nenhum amigo tem algum direito sobre aquilo que é doado. O dom deve ser cedido, abandonado ao amigo. Na realidade, a relação, ou a razão da união entre amigos, não é um dom material, mas fundamentalmente a confiança dada que se manifesta no dom. Eis o dom originário: confiar-se a alguém ou confiar em alguém, dar-lhe a própria confiança. Certamente a confiança pode ser traída. A amizade que diversifica não pode se furtar ao risco da traição. Sêneca já havia compreendido isso. A base da amizade é sempre frágil, ao sabor da liberdade dos amigos. Os sentimentos humanos, parciais e temporários, não possuem aqui uma incidência essencial. Pelo contrário, uma afetividade de ordem espiritual tem um papel fundamental. A amizade é de ordem espiritual. Ela se confia, em última análise, a Deus, o único que é fiel para sempre, e confia a Ele o amigo ('C') e o dom ('B').

(Tradução de Ibraim Vitor de Oliveira, Instituto de Filosofia São José – Mariana)

Endereço do Autor:
Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
00187 Roma — Itália