

“A MORTE COMO PACIÊNCIA DO TEMPO”

GOMES. S. José Rodrigo.¹

O presente texto tem por finalidade trazer a questão da morte a partir do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas. Porém, ao abordar a morte surge uma questão que deve ser peculiar a todos: o que se sabe da morte? Se a resposta for de acordo com a experiência, então, a morte seria apenas uma interrupção de um movimento, a constatação de um corpo sem movimentos. Contudo, essa experiência é uma experiência da morte do outro e nunca da própria morte. Não teria que se viver a própria morte ao invés a morte do outro? Feitas as indagações iniciais cabe uma última pergunta: o que Lévinas pretende ao fazer um estudo sobre a morte na perspectiva do tempo? Se por instante Lévinas rompe com pensamento heideggeriano sobre o Ser, conseqüentemente, ele afasta-se da filosofia do ser-para-a-morte para propor um para-além-da-morte? A morte seria então paciência do tempo no sentido em que o tempo seja entendido como duração? Essas são inquietações que se tentará responder ao logo do texto.

Palavras-chave: Duração. Morte. Paciência do tempo. Para-além-da-morte.

¹ Universidade federal da Paraíba – UFPB, Mestrando em Filosofia. Gomez20souza@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

O título do presente texto “A morte como paciência do tempo” entre aspas refere-se a uma definição que Emmanuel Lévinas chega num dos seus estudos *Deus, a morte e o tempo*. Neste sentido, o entre aspas busca sinalizar ou denotar não uma aparente contradição, mas uma antecedência ou uma conclusão a qual o filósofo chega. Diante dessa quase apressada conclusão que Lévinas chega, o que se pretende é abordar como ele finda em tal perspectiva e quais são os desdobramentos que acarreta essa determinação da morte como paciência do tempo.

Por outro lado o texto procura responder algumas questões acerca do que se sabe a respeito da morte e de que forma se tem conhecimento com relação ao acontecimento da morte. Lévinas irá sugerir que o que se tem ideia a respeito da morte são informações que chegam de segunda mão. Não é possível saber ao certo o que é a morte.

Em seguida busca expor a ideia de Lévinas acerca do tempo, onde o mesmo se contrapõe a ideia de tempo de Heidegger, que concebe o tempo a partir da morte, Lévinas procura com ideia de Ernst Bloch conceber a morte a partir do tempo e ao concebê-la a partir do tempo, ela é paciência.

2 A morte como paciência

Emmanuel Lévinas no seu curso sobre o tempo propõe não especificamente um estudo sobre o tempo em si, mas sobre a duração do tempo. Contudo, ele indica quatro modos de entender a duração do tempo para que não se tenha uma confusão acerca da questão que vem a ser tratada ao lado de sua noção de tempo.

O termo duração assim teria a pretensão de não pôr a questão “que é?”. Para tanto, Lévinas se apoia numa conferência realizada por Heidegger, antes mesmo de *Ser e Tempo*, na qual não se pode colocar a questão “o que é o tempo?”, afinal, ao ser abordado dessa maneira o tempo seria tomado enquanto ser.

Por outro lado, duração implica dizer que não existe nenhuma ação na passividade do tempo, a duração, ela própria seria a paciência, ou seja, não há uma intencionalidade. Também a pretensão com o termo é de evitar o fluxo das ideias e o curso como se faz pensar numa substância líquida, assim, possibilita a medição do

tempo, evitando a confusão entre o que transcorre e o tempo em si mesmo. E por último tem por finalidade deixar ao tempo o modo que o é próprio.

Na duração do tempo, cujo significado não pode referir-se ao par ser-nada como referência última do sentido, de todo sentido e de todo pensamento, de todo o humano, a morte é um ponto cujo tempo conserva toda a sua paciência, em uma espera que rechaça sua intenção de espera: “paciência e extensão de tempo”, diz o provérbio, paciência como ênfases da passividade. Daí a direção deste curso; a morte como paciência do tempo. (LEVINAS, 1994, p. 18).

A proposta que indica o caminho filosófico levinasiano a respeito da morte enquanto tema se enquadra em entender a morte na perspectiva do tempo. Porém, deve-se fazer uma diferenciação a respeito do que é entendida a morte por essa ótica do aspecto heideggeriano de compreender a morte.

Se Heidegger pensa o tempo enquanto horizonte do ser, da essência do ser, Lévinas procura distanciar-se de uma filosofia do ser-para-a-morte, pois o mesmo entende que se o ser-para-a-morte é colocado como equivalente do ser à nada, acontece que fica difícil situar de forma precisa a morte no tempo e, conseqüentemente, ao não se falar do tempo e da morte em relação ao ser se nega uma possibilidade ou uma “facilidade do recurso à vida eterna.” (LEVINAS, 1994, p. 18). A morte seria então algo irreversível.

Entretanto, cabe perguntar: “o que se abre com a morte?” (LEVINAS, 1994, p.19), pergunta o filósofo franco-lituano. Que resposta pode ser dada a esse questionamento? Seria que tudo finaliza em um nado ou numa abertura para o desconhecido? Se se coloca a pergunta neste sentido também se questiona o dilema ontológico do par ser e nada.

Ao abordar a questão da morte cabe fazer uma ressalva, o pensar sobre a morte e o morrer passam por uma ordem de segunda mão. O que se sabe a respeito são coisas ouvidas ou mesmo por uma experiência empírica. “Este saber no vem da experiência e das observações dos demais homens, de seu comportamento como moribundos e mortais que conhecem e que ouviram sua morte.” (LEVINAS, 1994, p. 19).

O que se tem de comprovação a respeito da morte é que a mesma seria a desapareição dos movimentos que fazem parecer que todos os seres são vivos. Então, a vida se contataria apenas através do movimento? A questão colocada aqui não se abrange de forma desproporcional ao macrocosmo, mas a um nicho bem

específico, ao ser humano. Os movimentos são essas respostas expressivas que dão configuração de vida aos seres humanos.

A compreensão da morte a partir da experiência visível designa uma interrupção dos movimentos e reduz à pessoa em algo decomponível, assim, essa compreensão se dá por uma imobilização, a cessação dos movimentos. Neste sentido, não é que possa haver uma transformação, pelo contrário, há o fim de um ser, ao cessar esses movimentos que davam certas significações à vida, ou seja, esses movimentos davam o caráter de anima.

Quando Sócrates, pôs-se a dar umas voltas no quarto, até que declarou sentir pesadas as pernas. Deitou-se então de costas, assim como lhe havia recomendado o homem. Ao mesmo tempo, este, aplicando as mãos aos pés e às pernas, examinava-as por intervalos. Em seguida, tendo apertado fortemente o pé, perguntou se sentia. Sócrates disse que não. Depois disso recomeçou no tornozelo, e, subindo aos poucos, nos fez ver que Sócrates começava a ficar frio e a enrijecer-se. Continuando a apalpá-lo, declarou-nos que quando aquilo chegasse ao coração, Sócrates ir-se-ia. Sócrates já se tinha tornado rígido e frio em quase toda a região do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse estas palavras, as derradeiras que pronunciou: – Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida. – Assim farei – respondeu Críton. A – Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos. A pergunta de Críton ficou sem resposta. (PLATÃO, 1972, p. 132).

O relato da morte de Sócrates no *Fédon* de Platão passa por esse caráter da experiência visível, antes é preciso confirmar que o corpo não possui mais movimento para caracterizar a morte de Sócrates. Assim, um corpo que não responde aos estímulos que lhe são propostos é um corpo que não possui vida. Aqui não está falando em corpos que estejam em um estágio em coma, que mesmo nesse estágio podem dá respostas aos estímulos, fala-se então de um corpo morto propriamente. E no caso de Sócrates há uma cessação dos movimentos e a falta de respostas aos estímulos que lhe advém de fora.

A morte pode ser interpretada de duas formas se assim se quiser, de uma passagem para o nada, no sentido que morrer é deixar de ser; a outra como passagem para uma existência que não é que se vivia, mas para outra existência. Em todo caso, a segunda forma de ver a morte como passagem a outra existência é negação da primeira, pois é uma alternativa do ser e do nada.

Se a morte pode ser compreendida tanto como deixar de ser, passar do ser ao nada, quanto “passagem a uma existência que é outra” (LEVINAS, 1988, p. 211), é também pode ser entendida como partida, porém, essa ideia de partida tem um

caráter negativo, negativo porque se parte para algo que é desconhecido e ao partir não há retorno, não há uma volta como acontece com Ulisses, existe sempre uma ida que não tem volta como é caso de Abraão.

Por outro lado a experiência da morte, enquanto experimentar a morte do outro, constitui como algo dramático, é o que nos afeta numa intimidade mais remota. A morte ao possuir essa dramaticidade pode ser encarada como ausência, ela soa como tragicidade a partir de que não há mais presença, é um ir que não tem volta, esse ir acarreta uma ausência do outro, daí a sua incompreensão e não aceitação.

Reparando que os que o acompanhavam se desfaziam em lágrimas, disse-lhes: – Que é isto! Agora é que achais de chorar? Não sabeis que a muito tempo que no instante mesmo do meu nascimento pronunciara a natureza a sentença de minha morte? Se morresse antes da idade, rodeado de todos os gozos, certo seria o caso de nos afligirmos tanto eu como os que me prezam. Mas se chego ao termo da carreira, quando nada senão males posso esperar, minha morte deve ser motivo de alegria para todos vós. (PLATAO, 1991, p. 164).

O choro de Apolodoro é um choro desmedido, por isso que Sócrates chama atenção tanto dele quanto dos outros. Esse choro demonstra o caráter dramático que é a morte, pois morte significa partida, ausência, como também passar do ser ao nada e por fim esse ir para outro lugar que não se sabe ao certo o que é. Toda essa dramaticidade revela toda a fragilidade do humano diante do desconhecido.

Contudo, a pretensão de Lévinas não só é falar da morte a partir relato de segunda mão. A relação que se tem com a morte não pode ser somente reduzida apenas a experimentar à morte do outro. Portanto, “Heidegger afirma que a morte é certa até o ponto de ver, nessa certeza da morte, a própria origem da certeza, e rechaça que esta surja da experiência sobre a morte dos outros.” (LEVINAS, 1994, p. 20).

Se para Heidegger a certeza da morte não pode surgir da experiência que se tem em relação à morte do outro, Lévinas se questiona a respeito se esse experimentar continua sendo assimilável a um conhecimento ou mesmo a uma experiência ou revelação. Essa experiência com a morte em certa medida é uma relação que afeta à vida e que tem um impacto na duração do tempo em que se vive. Assim, a morte é vista como temor, angústia.

Colocar a impossibilidade de reduzir a morte a uma experiência põe-se a questão se

“a falta de contato entre vida e morte, não representa uma afecção mais passiva que um traumatismo? Como se houvesse uma passividade mais além do choque.” (LEVINAS, 1994, p. 21). A experiência de morte a partir da experiência da morte do outro é aquilo que afeta de forma unívoca.

Essa experiência que se tem a partir da morte do outro não constitui algo que se possa ter por base inquestionável, como indica Lévinas é uma experiência que vem de segunda mão, não há como experienciar a morte do outro de forma a entender a sua experiência, a morte do outro sempre será sua, mesmo que se tenham várias pessoas presenciando esse evento, elas não têm a mesma experiência de morto que o outro tem. A morte se constitui como algo único intransferível, da mesma forma que o nascimento, pois nascer é uma experiência que diz respeito somente a quem nasce e ver alguém nascer é uma experiência de segunda ordem. Então o que se sabe da morte?

Que sabemos da morte, que é a morte? De acordo com a experiência, é a interrupção de um comportamento, a cessação de movimentos expressivos e movimentos ou processos fisiológicos envolvidos nesses movimentos expressivos, dissimulados por eles, que formam “algo” que se exhibe ou, mais bem, alguém que se exhibe ou, melhor ainda, que se expressa. Esta expressão é mais que uma exibição, mais que uma manifestação. (LEVINAS, 1994, p. 22).

O que se chega, a saber, sob a morte é essa experiência de ver o outro sem movimento, uma cessação dos processos biológicos. Como foi referida anteriormente acerca da morte de Sócrates, a constatação de sua morte se dá a partir de que os presentes não veem mais os movimentos característicos ou expressivos de alguém com vida. Críton tem a certeza da morte de Sócrates quando este não mais responde, porque a resposta é o movimento como resposta a uma ação inferida sobre algo.

Para Lévinas a enfermidade constitui como uma separação entre os movimentos expressivos e os movimentos biológicos, Sócrates por ter tomado cicuta passou por essa separação. E a vida humana consiste nesse ocultamento, e um vestir que ao mesmo tempo é um desnudamento, isso ocorre porque é um se relacionar. Por outro lado a morte pode ser encarada como algo irremediável, é a não resposta. Portanto, o rosto de alguém que morre se converte em máscara. Não existe mais expressividade.

Por acaso a morte pode ser concebida como certeza sem nenhuma dúvida?

Heidegger em *Ser e tempo* afirma que a morte é possibilidade segura e limita todo o seu sentido ao aniquilamento.

A interpretação completa do discurso cotidiano do impessoal sobre a morte e de seu modo de estar dentro da pre-sença conduziu aos caracteres de certeza e indeterminação. O pleno conceito ontológico-existencial da morte pode agora se delimitar da seguinte maneira: enquanto fim da pre-sença, a morte é possibilidade mais própria, irremissível, certa e, com tal, indeterminada e insuperável da pre-sença. Enquanto fim da pre-sença, a morte é e está em seu ser-para o fim. (HEIDEGGER, 2005, p. 41).

Lévinas concebe a morte como imobilização da mobilidade do rosto que renega a morte, ela seria uma luta entre o discurso e sua negação, nessa luta a morte confirma o seu poder de negatividade, passagem do ser ao nada. Portanto, a morte pode ser encarada como partida para lugar algum, não se conhece o lugar para onde se partiu, “viagem sem regresso, pergunta sem dados, puro signo de interrogação.” (LEVINAS, 1994, p. 25).

A morte em sentido mais estrito é escândalo, crise diante do sem sentido, ante um aniquilamento que não tem volta. Assim, a relação com a morte do outro é uma relação exterior, que não tem uma intencionalidade. Contudo, a experiência da própria morte caracteriza-se como angústia e pode remeter a uma compreensão do nada. A experiência da morte é comoção do presente ante ao ou pelo qual não está presente. A morte se constitui como uma mortalidade que é exigida pela duração do tempo.

Ao se colocar na relação com a morte daquele que é próximo, essa relação não deve ser concebida apenas como um saber sobre a morte do outro, ou mesmo como se essa experiência de morte caracterizasse uma forma de oprimir o ser, ou seja, o fato da morte reduzir ao aniquilamento.

A relação com a morte em sua exceção – e, seja qual seja seu significado a respeito do ser e do nada, a morte é uma exceção –, que a outorga sua finalidade, não é nem visão nem objetivo (nem ver o ser, como em Platão, nem tender para o nada, como em Heidegger), é uma relação puramente emocional, que move com uma emoção não produzida pela repercussão, em nossa sensibilidade e nosso intelecto, de um saber prévio. É uma emoção, um movimento, uma inquietude no desconhecido. (LEVINAS, 1994, p. 27).

O que o filósofo franco-lituano descreve como emoção não constitui como uma representação ou mesmo que essa emoção estaria animada por uma

intencionalidade de caráter axiológico, como se a emoção fosse uma abertura reveladora ontológica que tivesse a intenção de revelar um valor. Ela seria mais uma afetividade sem intencionalidade, “emoção como diferença para a morte, que dizer, emoção como pergunta que não implica, em sua posição de pergunta, os elementos de sua resposta.” (LEVINAS, 1994, p. 28).

Deste modo, a morte do outro indica um afetamento, ela sempre afeta, assim, ela estabelece uma proximidade do próximo. Provoca responsabilidade pelo outro que apela pela responsabilidade radical do eu. Uma responsabilidade para com o outro no desconhecido, pois a morte revela uma partida para algo que é incógnito.

A morte por ser algo incógnito não se define em seu próprio acontecimento, ao não se definir ela afeta a todos por seu sem sentido. Ela constitui como uma abertura que não aponta nenhuma possibilidade para resposta alguma. Ao se questionar acerca da morte se faz um movimento de uma modalidade que aponta em uma relação para além do ser.

A consciência da própria morte gera em sentido estrito uma manifestação ante a própria consciência como fenômeno ainda não dado, fenômeno que está ainda por vir. Contudo, a manifestação desse acontecimento se dá de modo diacrônico e não de forma sincrônica.

O tempo que é caracterizado pela sincronia é o tempo objetivo do relógio, como se fosse possível a qualquer instante fosse determinar o passado, o presente e o futuro, como se tudo girasse em torno de uma sucessão de acontecimentos. O futuro que antes não era possível tornar presente e não se faz mais presente é passado.

Lévinas propõem uma alternativa a esse tempo do relógio, segundo ele essa temporalidade nos liames da sincronia constitui como sendo uma experiência que se tem dos eventos temporais, mas também como consciência da temporalidade dos eventos ocorridos, porém, “o tempo seria, então, apenas a experiência da totalidade dos eventos temporais de um ponto de vantagem de uma mente onisciente.” (HUTCHENS, 2007, p. 99).

O tempo diacrônico seria o contraposto ao tempo sincrônico. Esse tempo diacrônico revela que não se espera de alguma forma todos os eventos que ocorrem a cada um e muito menos se consegue lembrar todos os acontecimentos que se sucederam. Então, “o tempo seria um relacionamento com aquilo que não pode ser assimilado pela experiência ou compreendido pela consciência.” (HUTCHENS,

2007, p. 99).

Se por um lado a aparente possibilidade da morte pode se dá a qualquer instante, nesse caso, a morte estaria mais para um findar de toda a aparência. Ela pode ser encarada então como fenômeno do fim e ao mesmo tempo fim de um fenômeno. Observando a morte por esse ponto de vista a pergunta soa inevitável, o que seria a morte para o tempo?

A morte é o colapso da aparência. É, ao contrario que a aparência, como volta do ser em si mesmo de maneira que o que se comunicava se fecha em si, não pode já responder. É um movimento oposto à fenomenologia. Mas tem que conceber a morte como final, final de sua manifestação, ou como pergunta sem base positiva, pergunta sem nada que se refira a nenhuma doxa que ela, como pergunta, pudesse modificar? (LEVINAS, 1994, p. 64).

Levando em conta a perspectiva heideggeriana a morte teria mais um sentido de aniquilamento. A relação entre o tempo e a morte teria assim em sua origem o esforço em garantir uma analítica do *Dasein*, a morte nada mais seria do que um sinal, a terminação do estar ali. Portanto, “Heidegger demonstra, a partir daí, que o fato de morrer não é algo que assinala um último instante do *Dasein*, mas o que caracteriza a maneira em que o homem é seu ser.” (LEVINAS, 1994, p. 65). Assim, o ser para a morte seria ser com respeito à possibilidade de deixar de ser. É um relacionar-se com a morte a partir do próprio ser que se é.

Lévinas considera que há uma relação existencial com a possibilidade de morrer, essa relação pode ser encarada como irreduzível ou privilegiada, que segundo ele Heidegger define ao partir do caráter privilegiado da possibilidade de morrer como possibilidade que se deve aproveitar. Essa possibilidade pode ser encarada das seguintes maneiras:

- A possibilidade mais própria, a possibilidade na que se produz o próprio como tal;
- A possibilidade intransferível, possibilidade que, portanto, é meu eu, a ipseidade;
- A possibilidade isoladora, posto que, ao ser a possibilidade mais própria, corta todos os laços de união com os demais homens;
- A possibilidade extrema que sobrepassa a todas as demais e junto à qual todas as demais empalidecem; possibilidade para que o *Dasein* se desprende de todas as demais possibilidades, que se tornam insignificantes. (LEVINAS, 1994, p. 65).

Assim, ele entende que o poder que permite essa possibilidade que agrupa as

estruturas do *Dasein* pode ser explicitado como preocupação. Portanto, está diante de si mesmo implica em estar projetando para a possibilidade de deixar de estar no mundo.

O estar no mundo equivale a dizer que se está nele sem ter escolhido estar nele, conseqüentemente, o ser-para-a-morte equivaleria a caducidade, ou seja, “é já ‘estar ao lado das coisas’ no cotidiano, onde existe consolo e distração para a morte, onde esta se vê como um acontecimento que se produz no interior do mundo (morte do outro).” (LEVINAS, 1994, p. 66).

A certeza que se tem da morte se dá a partir da cotidianidade do cotidiano. A certeza pode exprimir em primeiro lugar um comportamento que já é determinado do *Dasein*. Por outro lado, se esse comportamento é determinado o *Dasein* cotidiano não ocupa o lugar de verdade, mas o de não verdade, pois sua certeza de morte é inadequada e está ao mesmo tempo oculta. Neste sentido, “a morte é um acontecimento intramundano; a certeza sobre ela procede da experiência, coincide com o fato de que os demais morrem.” (LEVINAS, 1994, p. 66).

Assim chegamos a uma caracterização completa da morte. Afirmar que a morte é certa que dizer que é sempre possível, possível em cada instante, mas que, por ele, seu “quando” é indeterminado. Este será o conceito completo da morte: a possibilidade mais própria, possibilidade insuperável, isoladora, certa, indeterminada. (LEVINAS, 1994, p. 66-67).

Colocando em tela a existência como um comportamento em relação à possibilidade de existência, Lévinas compreende que se a existência for compreendida em sua totalidade em relação com a possibilidade, não há como existir “para a morte”, “se ‘ser’ é ‘que ser’, ‘ser’ é ‘existir para a morte’. ‘Estar por diante de si’ é precisamente isso ‘existir para a morte’.” (LEVINAS, 1994, p. 67).

A conceber o homem em sua totalidade, assim o *Dasein* pode ser concebido como também algo inteiro em todo momento. Ao colocar a existência como possibilidade e a morte é uma possibilidade entre as demais, porém, uma possibilidade que finda tudo, nessa descrição pode se ver o tempo, contudo, parece ser parece ser o tempo mensurável e medido. Lévinas entende que o tempo mensurável não é o tempo original, que pode ter uma prioridade da relação com o futuro como relação com uma possibilidade e não como uma realidade. Para ele é graças à morte que o tempo existe e também o *Dasein* depende dela para existir.

Se para o filósofo franco-lituano Heidegger concebe o tempo a partir da

morte, segundo ele Bloch concebe a morte a partir do tempo. Se entender o tempo enquanto como estabilidade ou mesmo a realização do que está presente em si mesmo, ou seja, aquilo em que se cumpriu o seu próprio prazo. Portanto, “o prazo seria um presente vivo, a estabilidade capaz de se apresentar e se representar, de se agrupar em uma presença, de estar controlada.” (LEVINAS, 1994, p. 128).

Aparentemente se entender o tempo apenas como fluxo, porém, Lévinas entende que o tempo seria mais do que a corrente dos conteúdos da consciência, seria precisamente a versão do Mesmo para o Outro. “Versão para o outro que, em sua qualidade de outro, conservaria zelosamente, nessa versão inassimilável à representação, a diacronia temporal.” (LEVINAS, 1994, p. 132).

Do mesmo modo que o imemorial no lugar da origem, o infinito constitui a teologia do tempo. Esta versão para o Outro responde, de acordo com uma intriga múltipla, por meu próximo. É a responsabilidade intransferível cuja urgência me identifica de forma irreparável e única. O sempre do tempo, a impossibilidade de identificação entre o Eu e o Outro, a impossibilidade de sínteses do Eu e o Outro. Diacronia. Diástole. Impossibilidade de se acomodar no mesmo terreno, de se com-por no mundo, impossibilidade como um deslizamento da terra debaixo dos meus pés. (LEVINAS, 1994, p. 132-133).

Neste caso, existe o caráter incessante do tempo, a diacronia. Contudo, possui a paciência da impossibilidade, a paciência tem que ser entendida como extensão do tempo, paciência ou passividade, porém essa paciência não deve ser remetida à anamnese que agrupa o tempo, mas um lapso de tempo que não pode ser mais recuperado.

3 CONCLUSÃO

Se por instante Lévinas rompe com pensamento heideggeriano sobre o Ser, conseqüentemente, ele afasta-se da filosofia do ser-para-a-morte para propor um para-além-da-morte? A morte seria então paciência do tempo no sentido em que o tempo seja entendido como duração? Se a paciência é um lapso de tempo que não pode ser recuperado, então, o tempo é diacrônico, mas é preciso sair da ideia de tempo que é concebido no “ser-para-a-morte”.

O tempo a que Lévinas propõe é enquanto duração, enquanto espera pelo ainda não. Mas, ao falar de um para-além-da-morte também é espera, uma espera que não pode ter um fim que, por outro lado, remete-se ao Outro. A duração é a

extensão do tempo, mas tempo enquanto diferença com o que não se pode representar e não se pode dominar. “O tempo seria, pois a explosão do mais do Infinito no menos: isso que Descartes chamava a ideia de Infinito. Esta forma é a maneira de suportar o Infinito; é a paciência.” (LEVINAS, 1994, p. 137).

A morte enquanto paciência do tempo seria essa espera, se paciência é suportar o Infinito, e a duração é extensão do tempo, a morte constitui como algo que não pertence ao mundo, ela sempre será escândalo. Ela também abrange outro caráter, o assombramento diante dela. O que conhecemos sobre a morte é a partir da morte dos demais, mas essa experiência não se constitui como algo por excelência, mas é algo de segunda mão. Não se pode viver a morte do outro.

Referências

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Trad. Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Dios, la muerte y el tiempo**. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

PLATÃO. **Fedón**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1972.

XENOFONTE. **Apologia a Sócrates**. Trad. Líbero Rangel de Andrade. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).